

ПРОСМАТРИВАЯ ФИЛОСОФСКИЕ ЖУРНАЛЫ ...

В.М. Фигуровская

Новосибирский государственный
университет экономики и управления

В представленном обзоре публикаций журнала «Вопросы философии» за прошлый год автор обращает внимание на важные аспекты истории русской философской мысли. Показано, как русские философы оригинально развивают определенные темы, представленные в западной мысли, что явно не исчерпывается простой рецепцией. Обсуждаются такие проблемы, как проблема идеального, проблема покаяния, проблема построения гражданского общества и др.

Ключевые слова: диалогичность сознания, идеальное, покаяние, совесть, гражданское общество.

В своем сегодняшнем обзоре мы не ставим перед собой задачу составить реестр всех выпшедших в 2009 году статей во всех философских изданиях, тем более, что некоторые из известных, в том числе журнал «Логос», почему-то перестали «видеть свет». Мы остановились на вопросе, касающемся в первую очередь русской философской мысли и представленном в журнале «Вопросы философии».

Начнем со статьи В.А. Лекторского «О философии России второй половины XX в.» (ВФ, № 7, с. 3–11). Автор очень внятно говорит о необходимости различать официальную философскую доктрину, идеологически выдержанную в духе догматического (и часто искаженного) марксизма, от тех творческих и весьма плодотворных до настоящего времени философских исследований, которые развивались как бы «на обочине», уходя в область культуры: музыка, литература, искусства, знаково-символических систем. В 20-х годах XX столетия начала формироваться новая база для союза фило-

софии с науками о человеке, а созданная М.М. Бахтиным концепция диалога, учение о диалогическом и полифоническом строении сознания и культуры, о методологии гуманитарного знания существенно опередили свое время и стали по-настоящему изучаться и пониматься в нашей стране только начиная с 1970-х гг., а в странах Запада – еще позже (с. 4).

Не менее важным являются разработки Л.С. Выготского, который, не выходя, казалось бы, за рамки марксистского учения, «развил оригинальное понимание сознания как коммуникативного процесса и результата развития межсубъектных отношений, как некоторой социальной конструкции, включенной в культурно-исторический контекст» (с. 5), тем самым опередив новые направления развития мировой психологии.

Серьезно повлиял на мировую философию и Г.Г. Шпет, пытаясь осуществить синтез феноменологии и герменевтики, которая во многом являлась пионером в разработке семиотики как общей науки о знаковых системах.

Десталинизация, начавшаяся в середине 1950-х годов, ослабив идеологический пресс, дала возможность развивать оригинальные учения российских авторов и позволила возникнуть в 1960–70-х гг. советским философским школам.

В.А. Лекторский, называя выдающихся советских философов, прежде всего отмечает, как оригинально они мыслили независимо от того, сохранялась ли их приверженность марксистской философии или они ее не признавали. В обоих случаях научная жизнь была насыщенной и куда более активной, чем нынешняя.

Хотелось бы со своей стороны обратить внимание на то обстоятельство, что у нас всегда «не видят пророков в своем отечестве». В самом деле, так много появилось пересказов и толкований авторов западных философских школ, но до сих пор в отечественных разработках отсутствует глубокий анализ не просто самобытных, а именно глубоких и по-настоящему философских изысканий таких авторов, как Э.В. Ильенков, П.В. Копнин, Г.С. Батищев и по крайней мере еще десяток имен, которые могут составить гордость российской и мировой философии. И, видимо, увлекаясь знанием К. Поппера, Т. Куна, Э. Агацци и иже с ними, пора бы понять, что и они действовали в жестких идеологических барьерах, с одной стороны, не желая знакомиться по русским изданиям с исследованиями советских философов, а с другой, — не желая вводить в мировой контекст идеи авторов-марксистов.

Небольшая по объему, но важная для консолидации отечественной философии статья В.А. Лекторского как бы перекликается с очень интересной монографией Т. Щедриной «Архив эпохи: тематическое единство русской философии» (М.: РОССПЭП,

2008), поскольку предлагает сегодняшним, в особенности молодым философам, более серьезно и ответственно отнестись к эпохе ушедшего социализма и постараться понять, что историческая российская ментальность присутствует в нашем сегодняшнем сознании и в этом пространстве могут появиться и наверняка появятся оригинальные творческие идеи, способные повлиять на мировую философию.

Совсем с другой стороны интеллектуальную (и в том числе философскую) жизнь России обсуждает Т.В. Артемьева в статье «Вхождение России в интеллектуальное пространство Европы: от Петра I до Екатерины II» (ВФ, № 9, с. 41–55). Автор, исходя из исторических реалий, показывает, что самобытность российской ментальности, благодаря реформаторской деятельности Петра I, подвергается мощному воздействию более развитой и активной западной культуры. Но, как верно замечает Т.В. Артемьева, «теория культурного распределения» оказывается явно не адекватной, когда речь идет о процессах интеллектуального взаимовлияния. В силу самых разнообразных обстоятельств развитие мировой научной мысли возможно лишь при условии живого общения и активного перемещения исследователей из одной страны в другую. Не только русские ученые уезжают в более развитые государства Европы, но европейские ученые также приезжают в Россию. То же происходит и с философией. «В 1771 г., когда Философское общество, основанное Франклином в 1743 г., стало издавать свои труды, первый же выпуск был отправлен в Петербургскую академию наук... Таким образом, интеллектуальные коммуникации между российскими и американскими учеными предшествовали дипломатическим отношениям и способствовали их становлению» (ВФ, № 9, с. 46).

Называя десятки русских и иностранных имен, составивших впоследствии гордость российской и мировой науки, а также рассматривая историю «академической» и «университетской» науки и образования в России, автор статьи обращает внимание на то обстоятельство, что российская монархия ставила просвещение во главу государственной политики. В частности, Екатерина II полагала, что именно она призвана построить государство, где добродетель торжествует над пороками, благополучие – над прозябанием, знание – над невежеством. Она и предложила текст «Наказа» который представлял собой не просто компиляцию, но творческое развитие идей эпохи Просвещения с учетом особенностей российской действительности.

Интересным в статье представляется экскурс в генеалогическую историю русского дворянства, что позволяет рассматривать основы единства российской культуры с мировой, диалог культур и обмен культурными достижениями с западными странами (с. 52).

Вместе с тем, как совершенно справедливо отмечает Т.В. Артемьева, «важным этапом последующего исследования этой темы должно быть изучение рецепций российской культуры в Европе» (с. 55).

Будем надеяться, что такое исследование обязательно последует, во всяком случае, уже сейчас можно говорить о позитивных сдвигах в этом направлении.

Любопытно выглядит с этих позиций статья Н.К. Бонецкой «Апофеоз творчества (Н. Бердяев, и Ф. Ницше)», опубликованная в № 4 (с. 85 – 106). Автор сопоставляет свое собственное представление о произведениях Ф. Ницше и Н.А. Бердяева с трактатом Л. Шестова «Вячеслав Великолепный» и изумляется тому, насколько

ко принципиально по-разному возможно восприятие одних и тех же текстов в зависимости от позиции предпонимания. Л. Шестов утверждает, что существует некая глубинная сущностная близость «Смысла творчества» Бердяева и «Антихриста» Ницше. Н.К. Бонецкая ставит целью найти общий духовный исток их соединения, традиционно придерживаясь полярности христианства – антихристианства, метафизики – позитивизма, оптимизма – пессимизма. Ее рассуждения кажутся тем более интересными, что речь идет о представителях разных культур: авторах, чьи труды становятся предметом соотнесения, и о представителях одной (русской) культуры, которые в разных культурах находят общий исток философствования. К примеру, Н.К. Бонецкая считает возможным говорить о том, что такие центральные понятия, как «сверхчеловек» у Ницше и «Человек творческий» у Бердяева, родственны по смыслам (с. 89), опираясь на утверждение Шестова: «Когда <...> Бердяев страстно восстает против семьи, науки, искусства и со всей энергией, на которую он способен, предаст анафеме современную культуру, <...> я начинаю чувствовать, что читаю уже не «Смысл творчества» Бердяева, а «Антихриста» Ницше (с. 90). Пересекаются также обращения Ницше и Бердяева к древнеперсидским учениям: Заратустры и манихейства. Однако автор статьи делает вывод о том, что в конечном счете Бердяев гораздо выше ставит человека, чем Ницше: «Сверхчеловек в версии Бердяева – существо гораздо более высокого онтологического порядка, чем все же позитивный, хотя и весьма экстравагантный персонаж Ницше». «Смысл творчества», несмотря на свою антицерковную

направленность и несправедливые выпадки в адрес христианских святых, все же лишен ядовитой злостности книг Ницше: бунт Бердяева против бытийственных основ имеет скорее романтически-идеалистическую природу (с. 97).

Несколько витиевато в статье С.Н. Мареева «От Канта и Кассирера к Ильенкову: проблема идеальности человеческих чувств» (ВФ, № 9, с. 142–152) протягиваются нити от философии Канта и Кассирера к учению об идеальном в трудах советского философа Э.В. Ильенкова. Здесь речь идет скорее о том, как автор статьи, опираясь на методологию деятельностного подхода в понимании идеального, излагает свою последовательно материалистическую марксистскую точку зрения в отношении идеальности человеческих чувств, сама природа которых усматривается автором в социальности человеческого бытия. Статья интересна тем, как диалектически С.Н. Мареев показывает необходимость преодоления дуализма природного и человеческого в философии Канта, без чего трудно, по мнению С.Н. Мареева, понять бытие культуры как среду становления и проживания в ней именно чувствующего и мыслящего человека. Обращаясь к Гегелю и его определению труда, С.Н. Мареев замечает любопытный поворот: в отличие от марксистского понимания деятельности (в первую очередь, трудовой) как жесткой необходимости, реализация которой определяет формирование социальных человеческих качеств, Гегель из труда выводит становление нравственности: «Нравственность образуется и сохраняется «благодаря труду для всеобщего» (с. 146), поэтому труд делает человека свободным.

Наконец, ближе всего определение идеального, предложенное Ильенковым, соотно-

симо с позицией репрезентации Э. Кассирера, утверждающего, что идеальное репрезентировано, т.е. представлено, в материальном. По Ильенкову: идеальное «есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности». Или, наоборот, форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет» (с. 147). Истоки такого определения С.Н. Мареев связывает с тем, как идеальное сущностно включено в индивидуальную и социальную жизнь человека, что сформулировано Марксом: «Лишь благодаря предметному богатству человеческого существования развивается, а часто впервые порождается, богатство субъективной человеческой сущности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, – короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие силы... человеческое чувство, человечность чувств, – возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря человеческой природе» (с. 148).

Развивая идеи Кассирера, С.Н. Мареев утверждает (и с этим нельзя не согласиться): «Помимо физиологии зрения, я обладаю культурой зрения, а культура состоит в человеческом способе видения. Что касается человеческого способа видения предмета, то это способ построения его в человеческой деятельности. По меньшей мере этот способ, каким я его рисую, на бумаге и в своем воображении, и в своем воображении я рисую так же, как на бумаге» (с. 149).

И далее, продолжая линию Ильенкова, автор статьи приходит к выводу о том, что человеческое чувства, как и мысли, идеальны и социальны: «... всякое человеческое чувство есть сочувствие, поэтому всякое человеческое чувство есть социальное чувство» (с. 151). Диалектическое снятие мате-

риального чувства, присущего животному, осуществляется благодаря его погружению в мир культуры, через которую и благодаря которой происходит «воспитание чувств», формирование духовных, а не только рациональных, ценностей и, как писал поэт, «самосознание человека».

Обсуждаемые в статье проблемы органично перекликаются с вопросами, вынесенными на повестку дня Круглого стола в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов. Некоторые итоги этого обсуждения представляются чрезвычайно значимыми не столько с абстрактно-теоретической, сколько с нравственно-практической позиции. В самом общем виде можно говорить о том, что современная культурная ситуация в России, ее истоки и перспективы анализируют люди, чья интеллигентность и профессиональная компетентность безусловны, и в то же время предмет дискуссии все время «уплывает» из жесткого каркаса, заданного темой «круглого стола»: «О нравственности, патриотизме, культуре и бескультурии (актуальный разговор на вечные темы)» (ВФ, № 11, с. 3–26). Как ни странно, но фактически участники дискуссии, пытаясь разбираться с такими понятиями, как мораль, нравственность, совесть, справедливость, ответственность, культура, наконец упираются в проблему экономической выгоды, бизнеса, места России в геополитической карте мира и т.д. Это может показаться странным, но в формате свободного обмена мнениями высокообразованные люди боятся (?) дать определения, обозначить исходные смыслы, уточнить основания, предложив возможные оценки «хорошо» или «плохо» тем реальным фактам российской истории и современности, которые становятся предметом обсуждения или служат иллюстрацией к высказанным

точкам зрения. Может быть, как раз это и важно само по себе, поскольку становится поводом для собственных размышлений? А, может, это свидетельство цивилизационного разлома как реальности, и никто не знает, каким образом следует себя вести, чтобы не усугубить кризис?

А.А. Гусейнов, главный эксперт в области этики, говорит здесь о том, что «на вопрос, откуда берутся совесть и мораль вообще (а совесть – наиболее концентрированная и истинная форма выражения морали), нет ясного ответа. <...> Они в человеке, в его существовании, поведении занимают уникальное, единственное в своем роде место» (с. 17). Но никто не может сказать, откуда они берутся.

А прагматик Г.М. Резник, адвокат и правовед, возражает: «Любое явление, имеющее место в посюстороннем мире, может стать предметом научного исследования. Совесть, проявления которой несомненны, не представляет в данном отношении никакого исключения» (с. 18). В ответ ему А.С. Запесоцкий, ректор СПб ГУП, заведующий кафедрой философии и культурологии, неожиданно высказал возможность рассмотрения нравственных категорий через призму выгоды: «Совесть – это всегда выбор между различными ценностями. И здесь на сцену вступает выгода» (с. 19). Он перекидывает мостик от индивидуального переживания и мук совести отдельного человека к ответственности власти (или ее безответственности), когда российская власть повела себя аморально, выдвинув лозунг «Обогащайтесь!» Оказалось, что «стать самым богатым важнее, чем быть благородным и отзывчивым, заботиться о детях, уважать стариков. В России сформировалось бессовестное, аморальное государство» (с. 19).

В дискуссии затронута тема покаяния как необходимый шаг для преодоления пут советской истории. Как его зримый сценарий – фильм «Покаяние», но и к нему отношение участников дискуссии диаметрально противоположное. Если А.А. Гусейнов увидел в сюжете символический смысл: сын выбросил из могилы труп отца, т.е. разорвал связь с ним; а это приводит к серьезным деформациям национального сознания, национальной идентичности и «бесовству» (с. 13), то Г. Резник высказывает иное мнение: фильм «Покаяние» – это художественный ремейк, «оригинал – это вынос тела Сталина из мавзолея ... Есть историческое прошлое, настолько страшное и постыдное, что с ним надо нравственно рвать решительно, окончательно, без оговорок» (с. 14).

А проблема патриотизма так и оказалась «недорассмотренной», хотя писатель Д. Гранин именно с неё и начал разговор. С болью он вопрошает: «что же остается от того, что составляло любовь к России, любовь к своей стране? <...> Ведь защищают сокровенный смысл жизни. А я все чаще задумываюсь – а в чем он для меня? <...> Мне все труднее объяснить даже самому себе – за что сегодня любить свою страну?» (с. 4).

И следуют куда более спокойные ответы. Так, С.П. Капица вспоминает английского философа С. Джонсона, заявившего, что «патриотизм – это последнее прибежище негодяев» (с. 5), и то, что происходит в России сегодня, просто свидетельство слишком быстрых скачкообразных преобразований, за которыми не поспевает культура (с. 6). И надо иметь в виду, что «во всем западном мире – громадный духовный кризис... Эта цивилизация обменяла Бога как со-

весть, духовность, культуру – на деньги» (А.С. Залесовский, с. 7).

На этой ноте фактически завершается разговор о патриотизме, а А.А. Гусейнов подвел итог: «Вот уж чего точно нет в России – так это убеждения: «Это моя страна – права она или нет» (с. 9).

Грустно, господа ...

Не столь пессимистичен в своих размышлениях С.Г. Чукин («Хорошее общество» и его противники: к проблеме концептуализации ценностей в социальной науке», ВФ, № 5, с. 36–46).

Сопоставляя позиции Д. Роллза и его оппонентов-коммуитаристов (в частности, З. Баумана, А. Хоннет, Цв. Тодорова), автор обращается к тому, что следует понимать под справедливостью, без которой не может сформироваться «хорошее общество»: «Главным результатом дискуссии между роллзовцами и коммуитаристами было оформление позиции, которая утверждает, что больше нельзя игнорировать ценностное предназначение субъектов при образовании обществ, при выработке государственной политики по разным вопросам. Это во-первых. Во-вторых, теория общества не может не включать, наряду с дискриптивными элементами, также и нормативные. Она должна быть социальной теорией и социальной этикой одновременно» (с. 37). Но в таком случае теория «хорошего общества» приходит в противоречие с теорией гражданского общества, в основе которой лежит принцип ценностной нейтральности (с. 41). Стремясь преодолеть это противоречие, А. Этциони предлагает рассматривать концепцию «хорошего общества» в качестве более объемной, поскольку в ее содержание включаются «дополнительные добродетели, о которых не заботится гражданское общество» (с. 41).

Однако сама проблема справедливости требует понимания того обстоятельства, что существуют разные социальные сферы, в которых обозначена своя моральная справедливость, а, значит, соединение дескриптивных и нормативных оснований оказывается над вопросом. «Принципиальным вопросом, который стоит в центре обсуждения возможности соединения дескриптивных и нормативных теорий, является следующий: могут ли принципы справедливости быть общезначимыми и одновременно отражать ценностное многообразие современного общества?» (с. 45).

Автор статьи настаивает на необходимости разработки такой социальной теории и считает, что «хорошее общество» есть «модель социальной жизни, в основе которой лежит общее для всех его членов понятие блага» (с. 46).

Н.В. Мотрошилова в статье «О современном понятии гражданского общества» (ВФ, № 6, с. 12–32) исходит из того, что при самом широком использовании этого понятия отсутствуют его сущностные де-

финиции, а оно должно быть «специальным понятием социальной философии» (ВФ, № 6, с. 15). Разрабатывая концептуальные основания для описания и объяснения социальной реальности, соответствующей понятию «гражданское общество», автор приходит к выводу, что в России, к сожалению, существует и вряд ли в ближайшем будущем исчезнет «антигражданское общество», и приводимые ею аргументы выглядят очень убедительными (с. 32).

Конечно, мои заметки не исчерпывают всех публикаций в журнале «Вопросы философии» за 2009 г., и заинтересованный читатель найдет для себя еще много интересных материалов, да, возможно, и собственное восприятие тех статей, которые вошли в обзор, будет отличаться от моего. Но на то она и философия, чтобы каждый имел свою точку зрения по всем проблемам.

Литература

Вопросы философии, 2009. — № 1-12.