Философия марксизма – одно из важнейших направлений, вызывающее в современную эпоху неоднозначную оценку, представлена в различных вариантах: классический марксизм, нашедший отражение в трудах его основоположников К. Маркса и Ф. Энгельса; ленинский вариант марксизма как его применение к российской действительности; сталинский вариант теории, обосновывающий тоталитарную практику; социал-демократическая версия марксизма и близкий к нему русский меньшевизм; современный неомарксизм (франкфуртская школа – Т. Адорно, Г. Маркузе и др.). Поэтому оценивая место данного направление в истории философии, важно учитывать, какой из вариантов имеется в виду. Необходимой предпосылкой объективного анализа марксизма является отказ от отождествления этого учения с его различными версиями и прежде всего со сталинским вариантом догматизированного и идеологизированного марксизма.

Рассматривая классический марксизм как развивающуюся теорию, в нем можно выделить три группы идей: 1) идеи, которые выражали ценности техногенной цивилизации; 2) концепции, которые конкретизировали эти идеи применительно к индустриальной стадии техногенной цивилизации; 3) открытия, идеи, выходящие за пределы техногенной культуры. Критически оценивая историческую ограниченность первых двух (в частности, революционный радикализм, представление о диалектике как об учении исключительно о противоречиях развития, о классовой борьбе как движущей силе развития антагонистических формаций и др.), важно подчеркнуть ценность третьего слоя идей, имеющих непреходящее значение. К таким идеям можно отнести: идеал будущего общества на гуманистической основе; представление о возрастающей ценности человеческой личности; представление о гуманизации научно-технического прогресса; идея о превращении науки в непосредственную производительную силу и др. Эти идеи важны для осмысления начавшегося процесса изменения ценностей техногенной цивилизации, вступившей в период кризиса, и новых тенденций развития мировой цивилизации. Знаменательно, что на международном философском конгрессе в Брайтоне (1988 г.) французский философ П. Риккер выделил в современной западной философии три главных течения: новую метафизику (философия науки, экзистенциализм), аналитическую философию и марксизм. По его мнению, взаимодействие этих течений определит облик философии XXI в.

Выделяя основные особенности марксистской философии в ее классическом варианте, отличающие ее от предшествующих учений, следует прежде всего сказать, что в центре внимания этого течения находились проблемы социальной жизни. В социально-философской концепции марксизма ведущее место занимает разработка закономерного характера поступательного развития общества как естественно-исторического процесса смены общественно-экономических формаций, в основе которого находятся материально-экономические отношения. По К. Марксу, способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. Этот вывод, по общему признанию, составляет крупнейший вклад марксизма в историю философской мысли.

Существенной заслугой марксизма является детальная и оригинальная критика капитализма, которая в значительной степени действенна и в настоящее время. Особое место занимает исследование К. Марксом природы отчуждения человека и труда, основной причиной которого является отчуждение собственности на средства производства от непосредственного производителя. К. Маркс обозначил новые перспективы общества, которые преодолевают пороки капитализма и находятся в русле социалистических традиций.

В общефилософском плане – заслуга марксизма в том, что опираясь на диалектику Гегеля и отвергая его идеализм, был разработан диалектико-материалистический метод, распространенный на учение о природе, общественной жизни и учение о мышлении и практике.

Характеризуя особенности философии классического марксизма, следует учитывать, что его основные выводы являются обобщением условий прединдустриальной и индустриальной стадии развития капитализма, в том числе и выражением ограниченной исторической практики, породившей их эпохи (см. раздел "Социальная философия"). В настоящее время осознается потребность творческого прочтения марксизма и критического пересмотра некоторых его положений с учетом данных новой и новейшей истории, что было отмечено на научной конференции в Институте философии РАН, посвященной 180-летию со дня рождения К. Маркса (май 1999 г.).

Завершая критический анализ особенностей философии XIX в., следует иметь в виду, что являясь своеобразным итогом развития предшествующей теоретической мысли, она определяет основные тенденции развития неклассической философии XX в.

Однако в конце XX в. возрос интерес к русской, прежде всего религиозно-идеалистической философии.

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ МАРКСИЗМА

Учение К. Маркса и Ф. Энгельса, как система взглядов о революционной борьбе рабочего класса против капитализма в целях построения коммунизма, нашло в XX веке своих ревностных сторонников и продолжателей.

Исходя из формулировки Ф. Энгельса, гласящей, что миропонимание К. Маркса — это не доктрина, а метод, необходимо четко различать метод — учение самих основоположников марксизма — от его последующих интерпретаций и развития В. И. Лениным, а также маоистами, еврокоммунистами и последователями других течений общественной мысли.

Идеи К. Маркса как мыслителя принадлежат как XIX, так и XX веку, и в этом — истинная причина сегодняшних противоречий марксизма. Несомненно, определенная абсолютизация позитивистских подходов в социальном анализе, предсказание исчезновения средних классов, как впрочем и целый ряд других положений марксизма, ныне явно устарели. Однако взгляды К. Маркса на социальные законы как на законы-тенденции, на свободу как освобождение человека; на общественную науку как на критическую социальную теорию; на практику, а также на отчужденный труд и отчужденную политику сегодня даже более актуальны, чем при его жизни. Именно поэтому нельзя не согласиться с французским философом-марксистом Л. Альтюсером, который еще в 70-х гг. XX в. писал, что кризисная ситуация в любой теории — предвестник качественного скачка в ее развитии.

Ленинский этап философии марксизма. Марксизм в XX веке обычно называют ленинским этапом Данное обстоятельство подчеркивается названием "марксизм-ленинизм". Действительно, В. И. Ленин (1870—1924) постоянно говорил о своей верности марксистскому анализу исторического процесса Вместе с тем, он, как и все его последователи, неизменно подчеркивал необходимость творческой разработки теории К. Маркса в неразрывной связи с насущными практическими задачами, которые выдвигает история перед рабочим классом и коммунистической партией Рассматривая учение марксизма в качестве методологии познания и изменения социальной действительности, В И. Ленин и его соратники исходили из всех основных его принципов как единственно верной революционной теории трудящихся масс. Наиглавнейшим из этих принципов В И. Ленин рассматривал материалистический подход к действительности, который представляет собой: максимально полный охват событий, исключающий односторонность; изучение тех явлений и процессов, которые имеют особую важность для деятельности широких трудящихся масс: необходимость при изучении любых процессов вскрывать материальную основу — производственные, экономические отношения; уметь видеть за движением отдельных людей и небольших коллективов положение и интересы больших общественных групп — классов; понимать и оценивать развитие общества с их позиций.

В. И. Ленин считал необходимым последовательно придерживаться диалектико-материалистического подхода к явлениям жизни. Он полагал, что конкретный анализ конкретной ситуации — коренное условие научного анализа и практической деятельности. Как и основоположники марксизма, В. И. Ленин считал, что, анализируя любой социальный процесс, необходимо ознакомиться со всеми выводами, накопленными наукой, и с оценкой этого процесса представителями различных классов. Только определив социальную природу и классовое содержание процесса, только выявив его противоречия и основные политические тенденции можно успешно двигаться вперед.

Всемерная политизация учения К. Маркса и Ф. Энгельса, свойственная В. И. Ленину и его последователям, была характерна и для теоретиков Социнтерна, еврокоммунизма, революционной демократии, маоизма и др. Эти направления не признавались как подлинно марксистские на том основании, что в большинстве своем они отрицали положение о диктатуре пролетариата, которое В. И. Ленин, и его последователи считали стержневым положением теории и практики марксизма.

В свою очередь, сами теоретики, "отлученные" ленинистами от марксизма, критиковали КПСС и мировое коммунистическое движение за приверженность догматическому марксизму и ленинским принципам.

Демократический социализм. Один из лидеров и теоретиков Социнтерна (Социалистического интернационала) — Майкл Харрингтон (1928—1989), отвергая "несоциалистический социализм", который сложился в СССР и других странах Восточной Европы, защищал основы демократического социализма, который принципиально сочетаем с демократией и демократическим контролем во всех сферах жизни. М. Харрингтон видит корни такого социализма в работах Маркса. При этом он убежден, что большое количество вновь возникающих проблем нельзя было предвидеть ни Марксу, ни даже сотням самых смелых социальных мыслителей. Ратуя за "новое" прочтение Маркса, американский мыслитель считает, что лейтмотив марксова освобождения труда как залога всеобщего освобождения, остался. Более того, такое освобождение, по мнению Харрингтона, представляется сегодня самым важным условием сохранения среды обитания человечества. Свобода для теоретиков Социнтерна — это принятие повышенной ответственности за судьбу мира.

Развитые Социнтерном идеи демократического социализма, или социализма с человеческим лицом, в последнее время все чаще берут за основу многие партии и движения, переосмысливая и адаптируя их к новым условиям. Представляет интерес, в частности, видение роли рынка как инструмента подлинной максимизации свободы выбора индивидов и сообществ в условиях социализма. Совмещение рынка с социализмом будет оправданным, считают теоретики демократического социализма, если рынок не будет рассматриваться как некий автоматический и безошибочный механизм выбора, исключающий допустимые средства его регуляции в интересах больших групп людей. Ратуя за демократический социализм, его теоретики уверены, что коллапс социалистической идеи в том виде, как это характерно для бывшего СССР и стран Восточной Европы, будет преодолен, ибо без социалистической перспективы в новом ее оформлении будущее человечества во многом проблематично.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

М. Шелер — А. Гелен — К. Лоренц — Э. Кассирер — Н. Бердяев — С. Франк — Л. Карсавин — Н. Лосский

Философская антропология — одно из влиятельных направлений общественной мысли XX века. Мировоззренческой установкой и стержнем всех изысканий философской антропологии является человек и только человек. В этом смысле философская антропология может быть названа антропоцентристским философским учением, поскольку человек в ней — центральная ось, вокруг которой оформляются и все другие проблемы бытия в мире.

Антропоцентризм философской антропологии не только в том, что человек находится в центре изучения философии, но и в том, что практически для всех ее школ он является центром мира. Такой подход берет начало от известного принципа античной философии Протагора: "человек есть мера всех вещей". Антропоцентризм философской антропологии вытекает и из христианской идеологии — одной из основ европейской культуры. Именно христианство представляло человеко-центристскую идею земной жизни, утверждая, что человек — венец творения, что Бог, как творец, прежде чем создать человека первоначально обустроил всю Землю как специальную обитель для него.

В этом отношении интересно сравнить философскую антропологию, сформировавшуюся на основе менталитета человека христианской культуры, с восточными школами философии. Характерно, что в восточной философии человек никогда не является центром мира, ибо он рассматривается ею как часть, элемент природы, один из многих Уровней мироздания. В восточной философской традиции нет антропоцентризма, и нет собственной философской адтропологии. В этой философии человек как бы естественным образом включен в мир, в ритмы природы. Сама же природа совершенна и человек должен не противостоять, а следовать ей. Такой пиетет к природе в исламе, например, выражается положением о том, что природа не подвластна человеку.

Таким образом, для европейской философской антропологии (и в этом ее основное отличие от других направлении философской мысли) центральным, синтезирующим всю ее философскую проблематику, выступает, ставившийся многими философами, вопрос о том. что такое человек. Философская антропология есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Размышления о человеке и его бытии захватывают самый широкий круг проблем, спектр которых оказывается практически неисчерпаемым Вот почему, наверное, можно говорить об антропологизме, т е собственно философской антропологии в узком смысле — как особом направлении исследовании. целенаправленно изучающим проблему сущности человека и структуру этой сущности, и в широком смысле — как всей системе философских взглядов, которая не может не включать в себя, в том числе, и учение о человеке и его бытии в природе и обществе.

Как особое направление исследований, целенаправленно изучающих проблему сущности и структуры сущности человека, философская антропология возникла в 20-х годах нашего века Это было обусловлено пристальным интересом философской мысли к вопросу о критериях, определяющих, что является истинно решающим в человеческом поведении, и какие из конфликтующих диспозиций актуального поведения человека (природа или социум) входят в нормативные понятия его родовой сущности и человеческого потенциала. Философская антропология в ответах на эти вопросы во многом опиралась на идеи своих предшественников и, особенно, выводы философии жизни (В. Дильтей) и феноменологии (Э. Гуссерль).

Одним из родоначальников современной философской антропологии был известный немецкий мыслитель Макс Шелер (1874—1928) В ряде своих работ он констатирует кризисность развития современной ему западно-европейской культуры и пытается найти и показать выход из этого состояния кризиса.

Кризис общества, социальные противоречия и другие коллизии для М. Шелера — проявление кризиса человека, его личности М. Шелер пишет, что человек никогда не был столь "проблематичным" как в XX веке. Основную причину такого положения человека он видит в существующем разграничении его изучения разными, малосвязанными друг с другом, направлениями антропологической мысли: теологическом, философском, естественно-научном. Так, теологическая антропология дает представление о человеке всецело в свете иудейско-христианских традиций.

Философская разновидность антропологии максимально сконцентрирована на представлении о самосознании человека, а естественно-научная антропология (все отрасли естествознания и генетическая психология) дают лишь представление о человеке как достаточно позднем итоге развития Земли, как существе, отличающемся от предшествующих ему форм в животном мире только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые уже встречаются в низшей, по сравнению с человеческой, природе.

Такое "растаскивание" проблемы человека при ее изучении по различным отраслям антропологической науки, абсолютизация каких-то отдельных ее выводов не приемлемы для М. Шелера. Он упрекает европейскую философию в том, что она забыла о синтезирующем для всего философского знания вопросе И. Канта: "Что такое человек?". Отсутствие синтезирующего учения о человеке, по М. Шелеру, определяет неустойчивость человеческого бытия. И в этой связи он считал необходимым создание такой научной системы человекознания — философской антропологии, которая могла бы соединить конкретное изучение различных сфер бытия человека с целостным философским его постижением.

Задача философской антропологии, полагает М. Шелер, показать как из структуры человеческого бытия вытекают все свершения и дела человека: язык, совесть, государство, наука, мифы, идеи и многое другое, характеризующее человека.

Показывая связь этой своей концепции философской антропологии с прошлыми учениями, М. Шелер говорит о том, что многие мыслители прошлого, как, например, Б Паскаль, отводили человеку определенное место в космосе (универсуме), ориентировали свои исследования на постижение его сущности и существования. Форма, в которой ставились тогда антропологические вопросы.—случаен ли человек, есть ли он существо, устремленное на себя или Устремленное на Бога, как и из чего произошел человек, чем он отличается от Бога и от всех промежуточных образований, (ангела, героя, демона, призрака), стоящих между ним и Богом, — исторически преходяща, но сущность их одна: человек есть существо столь обширное и разнообразное, имеет столь много сторон, что поэтому неудивительно, что все его определения малоудачны и выглядят малоподходящими. Объективно обусловленный и постоянно растущий интерес к общественной жизни, к человеку, заключающему в себе тайну мира, был неизбежным, он свидетельствовал о возрастающем антропологическом интересе. Собственно этот интерес, как считал М. Шелер, и сделал возможным формирование философской антропологии, способной быть мировоззренческой основой для всего знания о человеке и обществе.

М. Шелер формулирует предмет философской антропологии С его точки зрения, философская антропология — это наука о сущности и структуре сущности человека.

Характеризуя вклад М Шелера в создание и осмысление философской антропологии, обратим внимание на два важнейших положения его учения:

Во-первых, для М. Шелера первичным в системе "человек—общество" является человек как некий центр, в котором пересекаются его различные связи с миром. Он пытается найти и определить сущность этого центра — персонального бытия человека, понять единичность (уникальность), самоопределяемость (свободу) и саморегуляцию (целостность) человека как центра мира. При этом подлинным персональным бытием личности, где имеет место и единичность, и самоопределяемость, и саморегуляция, с его точки зрения, выступает любовь (любящее бытие).

Во-вторых, антагонизм личности и общества, равно как и саморазорванность личности определяют шелеровское представление о человеке как существе, в котором пересекаются две его сферы (атрибута). Этими двумя атрибутами, составляющими сущность человека, являются: "порыв" — некое витальное ядро (это влечения, аффекты человека, т. е. все, что несет собой природное, органическое в жизни) и "дух", как единство того, что именуют разумом и переживаниями (это доброта, любовь, раскаяние, почитание — все то, что есть свобода, отрешенность от принуждения. давления от органической жизни).

М. Шелер считал, что качество, которое делает человека человеком, находится вне жизни в широком смысле этого слова. По мнению М. Шелера, — это дух. Дух противостоит всему, ибо дух сверхприроден, он происходит от Бога. Иначе говоря, человек у М. Шелера — это духовно" существо, связанное с Богом. Благодаря слову содержали" Божественного духа превращается в достояние индивидуального сознания. Нетрудно во всем этом видеть аналогию с известным евангельским изречением: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог".

Фиксируя сущность человека с помощью двух его атрибутов: порыва и духа в их бесконечной форме, философская антропология М. Шелера преодолевает конечность эмпирических определений человека. "Дух", как то, что делает человека человеком наслаивается на иррациональный стержень — "порыв", как проявление "все — жизни". М. Шелер говорит о давлении "порыва", росте жизненных инстинктов, бунте страсти, а следовательно, о вытеснении "духа" так называемой "все — жизнью". Именно поэтому, личность — это конкретное единство, пересечение ценностей. При этом иерархия ценностей концентрируется в каждой личности, но исходит от Бога. Основную особенность человека М. Шелер видит в его устремленности к Богу, поэтому наиболее совершенной личностью, по М. Шелеру, является святой.

М. Шелер признает, что все ценности (религиозные, философские, эстетические, научные и т. п.) даны человеку постольку, поскольку он находится в обществе. Однако способ их восприятия человеком М. Шелер никогда не объясняет социологически — воздействием общества Он полагает, что эти ценности "наслаиваются" на извечное антропологическое ядро индивида, первичное по отношению к его социальности.

М. Шелер критикует западно-европейское общество за то, что моральные, философские, да во многом и религиозные ценности, отодвигаются людьми на задний план И рекомендует придать им то значение, которое они некогда имели. В этом, по мнению М. Шелера, выход из кризисной ситуации, в которой оказалось общество.

Таким образом, человек, занимая центральное место в философии М. Шелера, является духовным существом, а основными принципами бытия человека выступают могущественный, но слепой жизненный порыв и все постигающий, но немощный дух.

Его философия оказала огромное влияние на развитие философии жизни и экзистенциализм. Она впоследствии вылилась в отдельные философско-антропологические теории — биологическую, психологическую, культурную, религиозную и другие.

Из всего многообразия философско-антропологических теорий вычленим и рассмотрим три основные ее ветви: биологическую, культурную и религиозную, чтобы охарактеризовать современное состояние и проблемы философской антропологии.

Биологическая, или натуралистическая методология изучения человека занимает видное место в современной философской антропологии Данный подход характеризуется тем, что при рассмотрении родовой сущности человека гипостазируются закономерности присущие его поведению складывающиеся исключительно в процессе филогенеза. На этом основании делается вывод о неизменной биологической природе человека. Поскольку философы натуралистической ориентации исходят из культа природы, космоса, то в соответствии с их взглядами сущность человека не в том что человек в первую очередь разумное существо а в том, что он — существо биологическое, инстинктивное Человек, согласно такой остановке, — это всею лишь высокоразвитое существо, наделенное рядом отличительных особенностей, а человечество — этап в грандиозном эволюционном процессе.

Натурализм следует двум основным положениям — человечество есть живой вид, качественно гомогенный с остальной биологической реальностью, но имеющий осознанную самоорганизацию;

— человечество есть вид, в природе которого заложен конфликт между началом самоорганизации (недавно приобретенным сознанием и социальностью) и базисным бессознательно-витальным началом.

Одним из самых авторитетных сторонников данного подхода был известный немецкий философ Арнольд Гелен (1904—l976) Л Гелен в своей философии исходит из положения, что человек — это животное биологическая неспециализированность которого делает его "ущербным существом потому что он (в отличие от других животных) плохо оснащен инстинктами и не может вести чисто естественное существование а ею интеллект и образ жизни обусловлены телесно-анатомически.

Ущербность объявляется источником человеческой активности деятельности, которая есть компенсация изначальной биологической неполноценности неспециализированности человека. Человек может проявить свою активность (жизнесиисоиность) всюду на экваторе на полюсе в воде на суше под землей в космосе. Границей жизни для животных является eго сpеда обитания, а у человека это — культура. Именно культура компенсирует—считает А. Гелен — природные недостатки человека При этом культура в его понимании — нe есть нечто внутреннее неотделимое от человека это всею лишь фон, нечто внешнее эрзац существующий сам по себе неподлинный мир компенсирующий человеческую ущербность. Так, например, А. Гелен рассматривает технику. С его точки зрения, техника— это гигантский человек требующий жизни и ее разрушающий. Техника компенсирует ущербность человека в его от ношении к природе.

Чтобы определенным образом обосновать такое свое представление о культуре, А. Гелен вводит понятие "культуроформирующей энергии", то есть биологический фактор, который определяет появление культуры как искусственно обработанного и приспособленного человеку мира. В результате у Гелена получается, что культура — это как бы итог биологического овладения человеком естественной природой, а сама человеческая биология характеризуется при этом некой витальной "хаотичностью" и иррациональной неопределенностью.

Специфическая человеческая биология делает человека открытым миру. Чтобы выжить, человек, по Гелену, должен действовать, создавать разные социальные институты, организации, нормы и модели поведения. Множество инстинктоподобных импульсов, считает Гелен, витально определяют плюрализм нравственных и правовых норм. Мотивы же человеческого поведения упираются в биологические механизмы Важнейшую роль в них, по мнению Гелена, играют инстинкты агрессивности и взаимности. Поскольку человек в силу своей ущербности является нестабильным существом, то по природе он неизменно враждебен другому человеку. Культура (государство и другие социальные институты) снимает избыток побуждений человека, отчасти нейтрализуя эту враждебность человека к другим людям. А. Гелен развивает мыель о том, что человек обременен потребностью вырваться uз под давления извне (мира культуры), эта потребность заложена в ядре о конституции. Однако мир культуры (разного рода социальные институты) решающим образом противоздействует этому.

Важное место в антропологической теории А.Гелена сводится к вопросу о том, как выживает человек. С его точки зрения жизнь человеческих сообществ регулируется несколькими основными инстинктами. (Он называет их такжe социальными peгyляторами). Эти инстинкты есть и у животныx и у людей и они поддаются обьективному биологическому описанию. А. Гелен выделяет три основных регулятора-инстинкта

— инстинкт заботы о потомстве;

—инстинкт восхищения перед цветущей жизнью и сострадание перед жизнью гибнущей;

— инстинкт безопасности.

В результате воздействии этих инстинктов у человека формируется три этоса биологического происхождения которые предопределяют солидарность или конфликтность общественной жизни людей Так, например, из инстинкта заботы о потомстве (детеныше) вырастает идеология гуманизма, а из инстинкта восхищения и сострадания — эти потребительства. Из инстинкта (потребности) безопасности возникает государство, формируется этика "закона и порядка".

Социальное положение человека у А. Гелена во многом определяется ролью того или иного инстинкта, его развитием. Так, например, порожденная инстинктом восхищения, этика потребительства первоначально была свойственна только буржуазии, теперь же ее приняли практически все другие социальные группы, а из синтеза идеологии гуманизма — взглядов интеллектуалов и этики потребительства — возникает идея социализма.

Таким образом, в философско-антропологической теории А. Гелена можно видеть как "биологическая ущербность" человека предопределяет и его самого и его социальную жизнь.

Подобные идеи о человеческой сущности развивает и известный австрийский этолог и философ, лауреат Hoбелевской премии Конрад Лоренц (1903—1989).

К. Лоренц исходит из биологической природы человека, определяемой его инстинктами. Система инстинктов представляет собой более или менее целостную систему взаимодействии между множеством независимых переменных — питание, размножение, половой инстинкт и т. п. Будучи неизменными по форме каждый инстинкт имеет свою особенную власть над всем организмом и в своих действиях не зависит от целого. Вот почему, подчеркивает К. Лоренц, человек — это как бы корабль, которым командует множество капитанов. У человека все эти капитаны могут находиться на капитанском мостике одновременно, и каждый волен высказать собственное мнение. Иногда они приходят к разумному компромиссу и тогда имеет место наилучший вариант решения проблемы, но порой придти к соглашению не удается и тогда корабль, как говорится, плывет "без руля и без ветрил".

К. Лоренц считает, что подлинным первичным, направленным на сохранение вида, инстинктом является агрессия (нападение, применение силы, злость) — естественное генетически врожденное свойство, которое присуще и животным, и человеку Интересно, что, по Лоренцу, агрессия коренится и проявляется в социальных связях людей, ибо любой общественный ритуал — это переориентированный, сохраняющий их вид, инстинкт агрессии По Лоренцу, любое отклонение от принятых форм общения вызывает агрессию и потому члены группы вынуждены выполнять установленные социальные нормы.

Он утверждает, что по сравнению с животными у современного человека имеет место фатальное возрастание его агрессивных инстинктов, поскольку социальные условия, в которых сейчас живет человек все более провоцируют его на нее И хотя агрессивность подавляется, тем не менее она постоянно требует выхода, проявления

Главная опасность инстинкта, в том числе и инстинкта агрессии, с точки зрения К Лоренца, состоит в его спонтанности Если бы инстинкт, указывает Лоренц, был лишь реакцией на определенные внешние условия, то положение человека не было бы так опасно, как в действительности. Однако агрессия — это не только реакция на определенные (конкретные) внешние условия (объекты): на скучен. ность в общественном транспорте, грубость окружающих людей, глупость политиков Наиболее серьезную опасность грозящую человечеству в современных условиях культурно-исторического и технологического развития представляет собой, по Лоренцу, его внутривидовая агрессия. Последняя связана еще и с тем, что человек обладает средствами, которые многократно могут усиливать мощь проявлений агрессивного инстинкта. Так, например, корень проблемы войны и мира, по Лоренцу, лежит в генотипе человека Наличие атомного оружия и склонность к агрессии навсегда лишило общество точки опоры. Очень велика вероятность того, что человечество покончит с собой. И, если это будет не атомная смерть, то медленная смерть вследствие отравления окружающей среды и ее уничтожения всякими недальновидными действиями человека.

Вместе с тем, нельзя не признать, что отношение К. Лоренца к агрессии все же далеко от того, чтобы считать ее чем-то метафизическим и полностью неотвратимым Ссылаясь на древнекитайскую пословицу: "не все люди есть в зверях но все звери есть в людях", К. Лоренц доказывает, что последнее обстоятельство совсем не означает, что "зверь в человеке" с самого начала являет собой нечто злое и опасное, что надо немедленно искоренить По его мнению, агрессию нельзя исключить только избавлением людей от всевозможных раздражающих ситуаций или с помощью моральных, правовых и прочих запретов и сдерживаний, но ее можно перевести на эрзац-объект, сделать сублимированной реакцией. Можно поддерживать воодушевление (некий священный трепет) людей, например, определением ценности, которую надо защищать или указанием на врага, против которого надо сплотиться, или нахождением сообщников, с которыми человек чувствовал бы себя заодно.

Подводя итог подчеркнем, что жизнь человека диктует ей не только разумом и традициями культуры, усвоенными им в процессе воспитания и совместной жизни с другими людьми. Жизнь человека подчиняется и закономерностями биологического порядка, т. е. обстоятельствам, присущим любому филогенетически возникшему поведению. Человек живет в природной среде, вне которой нет его социальной жизни, да и сам он является биологическим организмом тоже. Человек не может изменить того, что он является частью природного мира и связан с ним теснейшими узами. Однако он все время стремится выбраться и выбирается из чисто природного состояния. Его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию должно быть создано и создается им самим.

Для биологического направления философской антропологии свойственно видеть определение, сущность человека исключительно в самой его природе, т. е. природном естестве как некоей объективной данности его рода. Так, для А. Гелена, например, человек из-за природной ущербности предопределен к деятельной активности, реализующей себя в различных формах эрзац-культуры. Для К. Лоренца человек — "заложник" врожденных инстинктов, главным из которых является агрессивность. Получается что социум, культура — это ни что иное как превращенная форма биологической природы человека. Человек — это беспомощное, всеядное существо, получившее в обладание уникальные и мощные средства — оружие и абстрактное мышление, которые деформируют его естественные наклонности в неблагоприятном направлении, порождая все многообразие социальных проблем.

Абсолютизация биологического в определении человеческой сущности практически сводит на нет другие важные аспекты проявлений этой сущности. Игнорируются многие иные качественные стороны бытия человека, что методологически не состоятельно, а практически вредно, ибо служит оправданием безысходности и личной безответственности человеческих действий.

Другая не менее значительная ветвь современной философской антропологии — социокультурная (культурная) антропология. С точки зрения приверженцев культурной антропологии человек рассматривается как существо, определяемое культурой, как создатель культуры, и ее создание. Одним из наиболее видных представителей культурной антропологии является известный немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства Эрнст Кассирер (1874—1945 гг.). Он доказывает, что проблема человека — это "архимедов рычаг" философского познания, и ключ к такому постижению человека — символ Человек живет не просто в естественном универсуме, а в символическом мире. т. е, во Вселенной Культуры. Язык, миф, искусство, религия — символические части этой Вселенной. Именно в этой Вселенной и существует человек. По Кассиреру, человек до такой степени пронизан этим миром символов, живет в языковых формах, религиозных обрядах, что не может знать и видеть себя иначе, чем через подключение этих искусственных сред.

Итак, в соответствии с учением Э. Кассирера, между человеком и миром находится посредник и этим посредником выступает символ. Символическая Вселенная определяет человека настолько, что он осознает себя только через нее. Это значит, что человек — существо культурное, а культура есть не более как совокупность символов. Следовательно, делает вывод Э. Кассирер, человек — это не столько Homo sapiens, — человек" разумный, сколько Homo simbolicum — человек символический.

Без символов, полагает Э. Кассирер, жизнь человека была бы блокирована (ограничена) границами его биологических потребностей и его практическими интересами. Человек не нашел бы доступа в мир идей, которые открывают ему с разных сторон искусство, религия, философия, наука Согласно Кассиреру, символ — продукт человека и всегда функционален. Это функция идеальная, ибо содержание символа не зависит от бытия. Подчеркнем эту важнейшую кассиреровскую мысль о том, что именно человек созидает символы, что символы порождаются фундаментальными структурными элементами самого человеческого чувственного опыта. В символах выражаются интуитивные структуры человеческих аффектов, надежд, страхов, иллюзий и разочарований.

По Кассиреру, символ не существует как фрагмент действительности, это то, что он значит, или иначе: имеет значение Однако, с точки зрения Кассирера, символ имеет значение лишь только по отношению к человеческому духу. С одной стороны, человек формируется в деятельности во взаимодействии с символами, ибо он — функция символов, но с другой стороны, мир символов зависит от сознания человека. Иначе говоря, исходным пунктом в философии Э. Кассирера является символическое мышление, а уж от него происходит и символическое поведение человека.

Задаваясь вопросом о познании символов, Э. Кассирер утверждает, что познать символы нельзя, их можно только истолковать, т. е. придавать им некий смысл, или рассмотреть в более широком контексте. В кассиреровском понимании, вся деятельность человека есть деятельность символическая, символ отнюдь не является формой отражения, совсем наоборот, действительность в символе не конструируется.

Таким образом, анализ культурной антропологии Э. Кассирера показывает, что человек и вся его общественная жизнь сводится к культуре. Культура выступает самодовлеющим основанием определения человека в теории Э. Кассирера. Кстати, примерно такой же подход и у нашего соотечественника, — поэта и философа-символиста Андрея Белого (1880—1934). Он тоже ставит проблемы культуры во главу угла при рассмотрении человека. А. Белый показывает, что культура — деятельность сохранения и роста жизненных сил личности путем развития этих сил в творческом преобразовании действительности. Однако поскольку культура проецируется из внутреннего мира человека, она вряд ли может выступать в качестве смыслового гаранта для него, ибо сама нуждается в обосновании. Иначе говоря, человек должен приобретать свой смысл через содержание культуры, но культура сама, в свою очередь, оказывается продуктом человека.

Символическая функция присуща отнюдь не каждому явлению человеческой культуры, а лишь тем, которые раскрывают сущность других явлений, выражают ценностное отношение человека к этому другому. Символичность -это приобретение тем или иным феноменом культуры смысловой глубины и значимости. Символическое отражение — это взгляд на мир через призму человеческих ценностей. Функционируя в обществе в качестве одного из средств приобщения индивидов к ценностям коллектива, символы задают способ деятельного отношения людей к реальности.

Третьим, чрезвычайно интересным и значимым направлением выступает религиозная антропология. В этом отношении наибольшее значение, пожалуй, имеют учения русской религиозной философии, где вопросы антропологии всегда занимали центральное место и неизменно подчеркивалась ценность человека.

В центре русской религиозной философии, во всяком случае большинства ее представителей Н. А. Бердяева (1874—1948), С. Н. Булгакова (1871—1944), Л. П. Карсавина (1882—1952), Н. О. Лосского (1870—1965), С. Л. Франка (1877—1950) и других, неизменно стояла проблема человека, образа Бога в человеке.

Как известно, в основе христианской антропологии лежат две идеи:

— человек есть образ и подобие Божие;

— Бог вочеловечился, т. е Сын Божий явился нам как Бог-Человек.

Отправляясь от идей Богочеловека, Н. А. Бердяев считает необходимым создать новую философскую антропологию — христологию человека, в которой не было бы униженного положения человека по отношению к Богу. По мнению Н А. Бердяева, если нет Бога, то теряется некий центр, стержень внутри всякого человека. Развивая эту мысль, С. Н. Булгаков пишет, что если теряется Бог в душе, то образуется пустота, поскольку упразднив религию Бога, человечество старается изобрести новую религию и ищет ее кругом себя и находит то в культе борьбы, то в неком сверхчеловеке. Однако Бог приходит к человеку не извне, а изнутри, из глубины, — подчеркивают Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и другие религиозные философы.

Творчество, согласно Н А. Бердяеву, оправдывает человека, оно есть антроподицея. Обосновывая эту идею, Н. А. Бердяев показывает, что мир существует во времени, а не только в пространстве, а это значит, что мир не закончен, не завершен в своем творении, что он продолжает твориться. Н. А. Бердяев подчеркивает, что сотворец Бога — человек Человек как образ и подобие Божие, образ и подобие Творца призван к творчеству, к творческому соучастию в Деле Творца. Другими словами, можно сказать, что для Н. А Бердяева человеческое творчество — дело богочеловеческое. Обратим внимание здесь на то, что Н. А. Бердяев возвышает человека, но он возвышает человека только через приобщение к Божественному. Человек у него — Богоподобное существо, сын вечности, носитель Божественного Ауха Наверное, прав в этом отношении историк русской философии В. В. Зеньковский (1881—1962) который писал. Что философия Бердяева не есть возведение человека в предмет поклонения, а попытка оправдания человека.

Антропоцентризм Н. А. Бердяева исходит из его представлення, что человек — это микрокосм и микротеос. Это значит, что человек включает в себя все силы мира, и он есть верховный центр бытия. Объясняется это только присутствием Божественного в человеке. Важно также подчеркнуть, что это антропоцентризм по отношению к миру, но не к Богу. При этом Бог нисколько не умаляется, и человек не ставится на один уровень с Богом, ибо Н. А. Бердяев постоянно подчеркивает, что ценность человека исчезает, если нет ценности Бога.

С. Л. Франк, отвечая на вопрос, что есть человек, отме чает, что человек является существом самопреодолевающим, преобразующим себя самого. Разъясняя это положение, С. Л. Франк показывает, что человек является таким существом, которое способно дистанцироваться от всего, что фактически есть — в том числе и от действительности себя самого — смотреть на все фактически сущее извне определять его отношение к чему-то иному, более для него убедительному, авторитетному, первичному. Именно в акт самосознания, полагает С. Л. Франк, человек сам смотрит на себя, судит и оценивает себя — имеет себя в двойном состоянии познающего и познаваемого, оценщика и оцениваемого, судьи и судимого. Вот почему, именно одному человеку присуща способность возвыситься над самим собой, идеально отрешиться от своей эмпирической природы и поднявшись над ней, судить и оценивать ее.

Такой подход С. Л. Франка как нельзя лучше объясняет своеобразие человеческой природы: человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть, он всегда трансцендирует за пределы всего фактически данного включая и свое собственное бытие.

Если для Н. А. Бердяева личность — целостна и являет собой абсолютное единство, то у Л. П. Карсавина личность определяется лишь в отношении к более высшим ("симфоническим") личностям — социальным коллективам—семье, церкви, народу, человечеству, оказываясь их функцией, органом. Иначе говоря, для Л. П. Карсавина "Я" каждого человека само есть момент, индивидуация "высших", т.е. имеющих над-индивидуальный объем симфонических личностей, или социальных коллективов. "Я" человека — одно,— подчеркивает Л. П. Карсавин, но пульсирует, то сужается до индивидуального "Я", то расширяется, отождествляя с собой высшие личности — коллективы, составной частью которых является. При этом для его философии характерно положение о том, что сам человек получает свою ценность от этого высшего, или коллективного единства.

Таким образом в философии Л. П. Карсавина личность рассматривается с позиции холизма — примата целого над частями Для этой философии характерно господство коллективного над индивидуальным, поскольку человек переживает как свою, жизнь в социальной общности, живет ее интересами, сознает себя ответственным за нее.

Особое внимание в русской религиозно-философской антропологии уделяется вопросу развития личности. Так, Н. О. Лосский считает, что весь мир состоит из личностей действительных и личностей потенциальных. С точки зрения Н О. Лосского, развитие личности представляет собой эволюционный процесс, предполагающий переход от потенциальной, воплощающей в себе образ Божий, к действительной личности — подобию Божиему. Подобие Божие — это цель развития всякой личности, и эта цель достигается собственными свободными усилиями личности, что составляет подвиг самой личности.

Отмечая, что человек существо несовершенное. Н. О. Лосский утверждает, что совершенной реализации своей индивидуальности личность достигает только в Царстве Божьем. Расстояние между земным человеком и абсолютно совершенной личностью чрезвычайно велико. Он должен пройти много ступеней жизней, все более и более усложняющихся душа семьи, душа некой социальной группы, душа нации (социальное бытие). Поднимаясь в своем развитии на более высокий уровень, человек в конце концов становится на ступень сверхчеловеческого бытия, выходит из состава человечества и входит в Царство Божие.

Таким образом, и у Л. П. Карсавина, и у Н. О. Лосского личность есть часть, момент иерархического целого — некоего высшего коллектива У Л. П. Карсавина личность — подножие иерархической пирамиды разного уровня социальностей, у Н.О.Лосского — очередная ступень на пути к Царству Божьему Все это означает, что в отличие от Н. А. Бердяева в философии Л. П. Карсавина и Н. О. Лосскoгo самого понятия "личность" как целостного, единственного и неповторимого просто не существует. Однако нельзя не отметить для философии Л. П. Карсавина и Н. О. Лосского весьма важную мысль, имеющую актуальное научное и практическое значение личность не есть готовая данность, личность должна созидать себя неустанно на протяжении всей своей жизни.

Русская религиозно-философская антропология едина том, что духовность — определяющее свойство каждого человека, когда нравственный закон внутри его сильнее давления каких бы то ни было внешних обстоятельств. Имеет непреходящее значение и ее вывод о том, что человек всегда ищет Бога (не обязательно в религиозном смысле) в смысле Абсолюта, который мог бы стать основой для объединения всех людей.

Рассмотрев некоторые существенные стороны философской антропологии, можно видеть, что ее сторонники каждом конкретном случае выбирают какой-нибудь отдельный специфический аспект и возводят его до уровня единственно определяющего признака человека. Так, у М. Шелера, человек главным образом духовное существо, выделяющееся способностью к "чистому созерцанию вещей". Для А. Гелена и К. Лоренца человек предопределен к деятельной активности своей биологической природой и врожденными инстинктами. Для Э. Кассирера человек -это символическое существо, продукт и производитель культуры. Для религиозно-философской антропологии человек — духовное существо, которое несет в себе поиск Бесконечного и Абсолютного.

Философская антропология — учение о человеке, с точки зрения самого бытия человека. Конечно, было бы явно недостаточно рассматривать человека лишь в качестве объекта, как вещь среди вещей. Бытие человека необходимо рассматривать во взаимосвязи и единстве с бытием общества, других людей. Иначе говоря, человек в философской антропологии должен исследоваться не только как часть природного и социального мира, но и как существо, особым образом созидающее и воплощающее в себя весь этот мир.

Литература:

Шелер Макс. Положение человека в космосе//Избр. произв. М.,1994.

Лоренц Конрад. Агрессия. М., 1994.

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.