

УДК 1(091)+316.423

ИДЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ СИМВОЛЫ БЫТИЙНОЙ ВЕРЫ*

Р.К. Омельчук

Восточно-Сибирская государственная академия образования

E-mail: r.om@list.ru

В статье предпринимается попытка ценностного переосмысления философии Нового времени в контексте концепции онтологии веры. Рассматриваются символы веры просвещения, немецкого идеализма и наиболее влиятельных философских концепций XIX века. Обосновывается, что идеология определяет приоритеты личностной самоидентификации посредством рационализации человеческого сознания. Данная статья будет интересна не только философам, но и всем интересующимся актуальными проблемами человека.

Ключевые слова: онтология веры, преемственность ценностей, рациональность, идеология, символ веры.

IDEOLOGY AND PHILOSOPHICAL SYMBOLS OF EXISTENTIAL FAITH

R.K. Omelchuk

East Siberian State Academy of Education

E-mail: r.om@list.ru

The article makes an attempt of value rethinking of philosophy of New time in the context of the faith ontology concept. Symbols of faith of Enlightenment, German idealism and most influential philosophical concepts of the 19th century are considered. It is proved that ideology defines priorities of personality self-identification through rationalization of human conscience. The article will be of interest not only to philosophers but all interested in current issues of man.

Key words: ontology of faith, succession of values, rationality, ideology, symbol of faith.

Введение

Устойчивое развитие на личностном и социокультурном уровне достигается за счет поддержания естественного баланса интеллектуального и духовного. Рационализм Нового времени часто толкуется в качестве яркого свидетельства научно-технического прогресса, хотя в равной степени эта историческая эпоха могла бы быть охарактеризована и как следствие все нарастающей духовно-нравственной деградации. Менее всего хотелось бы в иной форме повторять известные идеи, высказанные Ф.В. Ницше, В.С. Соловьевым, О. Шпенглером, М. Хайдеггером, Х. Ортегой-и-Гассетом, Н.А. Бердяевым, И.А. Ильиным и др., однако без них было бы гораздо сложнее выявить столь важные для понимания личностных и социокультурных механизмов преемственности ценностей сущностные характеристики веры.

* Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации (проект «Онтология веры: личностные и социокультурные механизмы преемственности ценностей», грант № МК-2493.2011.6).

По нашему мнению, понимаемая бытийно вера представляет собой своеобразное отношение между человеком и тем, кем и с кем он хочет быть, а направленность на предмет веры и отношение к нему полностью определяют вектор становления личности. Концепция онтологии веры [14] позволила доказать, что отношение к предмету веры является качественной характеристикой той взаимозависимости субъекта веры и предмета веры, которая раскрывает личностные ценности и смыслы, а потому анализ трансформации предмета веры будет свидетельствовать не только об изменениях ценностного отношения к объекту веры, но и об изменениях внутри субъекта веры – личности, точнее – об изменениях в ее сознании. В данной статье попытаемся проанализировать некоторые аспекты рациональности Нового времени через призму выявленного И.А. Ильиным закона, согласно которому «человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит» [8, с. 48], и определяемую этим типом рациональности ценностную направленность становления личности и общественного развития.

Просвещение как предпосылка рациональности Нового времени

Известно, что Г. Галилей сформулировал принцип, согласно которому книга природы написана языком математики, и поэтому человек, изучая число, может познать природу и управлять ей. Появление формул, не открывающих Истины, но способствующих в вопросах управления и контроля, – гигантский скачок на пути к абстрактному мышлению, рационализации и механизации, которые становятся своеобразными символами веры.

«Новое время», очевидно, названное так в сравнении с набожным Средневековьем, в действительности предполагает существенную трансформацию ценностей и кардинальную смену ориентиров. Свободная личность эпохи Возрождения приобретает атрибут всеобщности и рождает новый символ веры – Просвещение. Пожалуй, идею просвещения без каких бы то ни было оговорок можно назвать верой в форме идеологии. Воспитание и образование, человеческий разум и прогресс – таковы новые идеалы, требующие не только внимания и принятия, но и преданности. Просветителей объединяло, во-первых, предвкушение «триумфа философии», способной на основе человеческого разума и идеи просвещения изменить ситуацию, и, во-вторых, настроение мессианства – собственной избранности для победы над тьмой невежества. Но правильно ли, глубоко ли были поняты их идеи? Популяризация идеального поспособствовала вовсе не возвышению отдельной личности и общества в целом, а только на практике доказывала действенность механизмов идеологии. По мнению Т.Б. Длугач, «П. Гольбах вообще был первым в XVIII в., кто превратил методы механики во всеобщий и универсальный способ исследования» [7, с. 161]. Механицизм как всеобщий метод объяснения природы – еще одна характеристика эпохи Просвещения, заслугу в разработке которой по праву можно присвоить французским просветителям-материалистам. Однако универсальность механицизма также предполагает и его определяющее влияние на понимание сущности и природы человека.

П.А. Гольбах понимает воспитание в первую очередь как инструмент управления обществом. Так, например, если государство заинтересовано

в увеличении численности населения, узы брака нужно объявить священными. Приведем по этому поводу одну интересную цитату: «Воспитание и образование являются в руках политических деятелей самым верным средством для внушения народам чувств и взглядов, необходимых для развития их способностей и добродетелей» [5, с. 396]. Подчеркнем, что идея просвещения в понимании французского мыслителя предполагает такое образование, которое сделает народ разумным, а потому и законопослушным [5, с. 246–248]. Разум является средством ограничения всяческих страстей, которые приобретают опасные социальные формы, однако природа такого разума качественно иная, нежели в случае его исторических предшественников: в большей степени он ориентирован на привитие, во-первых, чувства привязанности к социальным институтам и ценностям, во-вторых, долга, основанного на спокойствии и материальном достатке, и, в-третьих, страха к потере всяческих земных благ. Очевидно, что такой разум уже не интересуется духовной реальностью, его не привлекает ни освобождение, ни откровение, ни даже жизнь в новом теле после смерти старого.

Однако уже Ж.-Ж. Руссо приводит множество примеров того, как «разум», «ученость», «просвещенность» становятся препятствием для реализации человеком своего предназначения: «Я вижу повсюду бесчисленные заведения, где с большими затратами воспитывают молодежь, чтобы научить ее всему, но только не выполнению ее обязанностей» [15, с. 43]. Говоря о воспитании и образовании, Ж.-Ж. Руссо отмечает, что даже в Древней Греции учителя стремились сделать ученика в первую очередь благонравным, но никогда – ученым. Ученость как препятствующие добродетели красноречие и интеллектуализм справедливо осуждаются им, но еще большая опасность видится им в возможностях спекулятивной философии. «Бэконы, Декарты и Ньютоны – эти наставники человеческого рода, сами не имели никаких наставников; – и какие педагоги привели бы их туда, куда вознес этих людей их могучий гений?» [15, с. 49] Простая формула Ж.-Ж. Руссо – «душа незаметно приходит в соответствие с тем, что ее занимает» [15, с. 49], – объясняет парадокс не только эпохи Просвещения, но и всей спекулятивной философии: забвение собственных обязанностей и цели любой добродетели только способствует постепенной деградации человечества, утратившего понимание механизмов преемственности ценностей.

Крайности немецкой классической философии

И. Кант весьма серьезно исследовал вопрос о прогрессе человечества, главным образом опираясь на этическую сторону проблемы. Посвятив много лет исследованию пределов человеческого познания, философ не отвергал надежд на прогрессивное движение человечества в истории, хотя и не смог научно обосновать эту теорию. Его идеи представлены в статьях «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «О предполагаемом начале человеческой истории» (1785) и «Возобновление вопроса: находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему?» в книге «Спор факультетов» (1798). По мнению мыслителя, вера людей в прогресс является своеобразным стимулом трудиться во имя блага человечества, что способствует скорейшему воплощению этой идеи в жизнь [9].

Однако цена ложности такого предположения слишком велика, ведь миряжи прогресса могут быть действенной теоретической ширмой для эксплуатации и порабощения в скрытых формах. Великая французская революция санкционировала такой взгляд на историю, согласно которому качественное изменение жизни возможно в кратчайшие сроки.

И. Г. Фихте попытался творчески развить философское учение И. Канта: в отличие от «мыслящего Я» своего великого соотечественника, мыслитель исходит из «чистого Я», которое не только само себя постигает и утверждает, но и свободно творит как себя, так и реальность. «Я хочу быть господином природы, а она должна служить мне. Я хочу иметь на нее влияние, соразмерное моей силе; она же не должна иметь на меня никакого влияния... Я хочу быть свободным – это, как показано, означает: я хочу сам сделать себя тем, чем я буду. Я должен – здесь заключается то наиболее неприемлемое, а с первого взгляда совершенно нелепое, что вытекает из этого понятия...» [20, с. 591–592]. По сути именно такая трансформация в понимании «Я» позволила И. Г. Фихте выйти за пределы кантианства и создать философскую систему, ставшую основанием немецкого идеализма.

Уделяя большое внимание направленности мышления на долженствование и деятельность, немецкий мыслитель полагает, что Я действует в мире природы, который не чужд ему, создан по тем же законам мышления, что и у Я, и должен находиться с ними в соответствии. Благодаря приведенным И. Г. Фихте рассуждениям становится ясно, что именно чрезмерно высокая увлеченность Я природой, выраженная в непреодолимом желании познавать ее, постигать ее, проникать в ее глубочайшую сущность, становится причиной того, что цели, ценности и мировоззрение Я не выходит за пределы природного, физического, материального. Покрытое природой Я символически предполагает не что иное, как находящуюся в теле душу. Образованный, культурный человек, живя в «чувственном», «природном», «материальном» мире, действует только ради «другого» – «внеземного», духовного – мира: только в этом случае деятельность для него есть единственная деятельность, в которой он вполне уверен, поскольку через нее он осознает свою истинную природу, свое истинное родство и свое истинное предназначение. Отсюда еще один важнейший с ценностной и воспитательно-образовательной точки зрения вывод немецкого мыслителя: человек «должен иметь цель, лежащую вне этой жизни» [20, с. 685].

В «Феноменологии духа» (1807) Г.В.Ф. Гегель разворачивает основные принципы своей философской концепции. По его мнению, в действительности происходит только одно – процесс самопознания духом себя как духа. Уже в предисловии к «Феноменологии духа» философ уделяет существенное внимание понятию образования. Образование (во многом синонимичное в ценностном и функциональном смыслах идее просвещения) и есть процесс становления духа, которое сегодня нужно понимать в качестве формирования личности [17, с. 389–410]. Сближая понятия «образование» и «наука», философ стремится использовать категории философии одновременно в духе традиций просвещения и немецкого рационализма: с одной стороны, происходит приобщение к опыту конкретной жизни, с другой – развитие идей идеализма.

Заслуживает особого внимания раскрытие различных аспектов *Bildung* на личностном и социокультурном уровнях Н.В. Мотрошиловой. В первом случае акцентируется внимание на уникальности, неповторимости, незавершимости процесса образования индивида как усвоения им тех или иных знаний, навыков, принципов, норм, а также деятельном самопознании и самосознании как процессе формирования себя самого как личности. Во втором – на образовании, воспитании, социализации человека как субъекта в культурном, религиозном и историческом аспектах. Также примечателен результат анализа концепта *Bildung* немецким исследователем Б. Зандкаулен: по его мнению, в «Феноменологии духа» образование нужно понимать как всеохватывающую связь всего культурного развития, как формирование отдельного индивида и как приобретение современного и потому естественного сознания.

В целом еще раз подчеркнем мысль самого Г.В.Ф. Гегеля: «Индивидуальность образованием подготавливает себя к тому, что есть она в себе, и лишь благодаря этому она есть в себе и обладает действительным наличным бытием; насколько она образованна, настолько она действительна и располагает силой» [3, с. 383]. Образование в этом контексте представляет собой процесс постоянного культурного и личностного развития, который не должен останавливаться или заикливаться на каком-то уровне, сразу же после его достижения превращающемся в ограниченный и конечный. Если на социокультурном уровне современные образовательные учреждения стремятся привить идею «непрерывного» образования, то на личностном уровне для большинства учащихся образование заканчивается в момент сдачи экзамена и получения диплома. Причина такого противоречия может скрываться в недостаточной «сознательности» современного образования, понимаемого именно в смысле *Bildung* Г.В.Ф. Гегеля. В этом случае современное образование уже нельзя отнести к числу добродетелей, поскольку, став средством, а не целью, оно перестало формировать нравственную личность. Не секрет, что следствием коммерциализации образования и подчинения его идеологии является утилитаризация его целей, сводимых к задаче формирования профессионалов в конкретной области. В результате образование теряет ту ставшую невыгодной и неэффективной высшую ценность, обозначенную еще классиком немецкого идеализма, – бесконечное развитие духа.

Существенным является описанный философом механизм, который характерен для образования как образования личности. В этом случае личность – это «благородное сознание»: «оно есть героизм служения – добродетель, которая жертвует единичным бытием для всеобщего и тем самым вводит последнее в наличное бытие; оно есть лицо, которое отказывается от владения и наслаждения собой и совершает поступки действительно в пользу существующей власти» [3, с. 393]. Благодаря служению личность приобщается к некоей общности и в этом приобщении обретает себя. Г.В.Ф. Гегель рассматривает случай отношения личности к государственной власти, отмечая, что через свободное служение индивида власть становится не только истинной, но и признанной, а сам индивид, отрекаясь от «сознания, погруженного в наличное бытие», осознает себя гражданином и приобретает уважение других. Углубляя анализ такого ценностного отношения

как служение, мыслитель обращает наше внимание на то, что пожертвование наличным бытием совершаемое при служении, только тогда будет полным, когда оно лишено страха смерти.

Страх смерти как одна из форм проявления инстинкта самосохранения есть не что иное, как эгоистическое отношение к наличному бытию. «Постоянная опасность самой смерти, которую переживают, оставляет некоторое определенное наличное бытие и тем самым некоторое особенное “для себя”, которое делает двусмысленным и подозрительным совет ради общего блага и на деле сохраняет за собой собственное мнение и особую волю по отношению к государственной власти» [3, с. 394]. С одной стороны, такое сознание именуется низменным и характеризуется постоянной готовностью к бунту. С другой же стороны, не нужно забывать, что речь идет о *Bildung* – образовании.

В контексте «Феноменологии духа» образование может быть рассмотрено и как профессиональное, и как духовное, однако в любом случае государственная власть должна быть гарантом достижения каждым гражданином желаемых целей, не противоречащих законам. По справедливому мнению Г.В.Ф. Гегеля, «истинное пожертвование для-себя-бытием есть поэтому лишь то пожертвование, в котором оно отдает себя так же полно, как в смерти, но в этом отношении в равной мере и сохраняется» [3, с. 394–395]. Однако ясно, что именно такое пожертвование возможно только тогда, когда государственная власть будет способна избавить человека от страха смерти. Естественно, в этом случае государственная власть должна заботиться о том, чтобы граждане получали не только профессиональное, но и духовное образование, способствующее обретению собственного предназначения и самоосознанию себя в уникальном духовном статусе.

«Власть мышления» его способность влиять не только на личность, но и на историю, по мнению немецкого философа, связана с такой потребностью и таким стремлением, как «частный интерес». Объясняя понятие «интерес» в «Лекциях по философии истории» с помощью понятия «страсть», философ уточняет: «Страсть и не является вполне подходящим словом для того, что я хочу здесь выразить. А именно я имею здесь в виду вообще деятельность людей, обусловленную частными интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом так, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера, жертвуют для них другими предметами, которые также могут быть целью, или, скорее, жертвуют для них всем остальным» [2, с. 76]. В этом случае мышление становится способным оказывать прямо противоположное влияние: «вместо того чтобы познать сущность Бога, природы и духа, вместо того чтобы вообще познать истину, оно ниспровергало государство и религию» [4, с. 111]. С другой стороны, сегодня мы можем наблюдать такое «частное» решение проблемы «частного интереса» мышления: мышление подчинено интересу религии, государства или иного «заказчика» идей, выступающих в качестве идеалов, образцов и целей. В этом случае идеология может быть определена как вера в рассудочную истину.

«Я» есть простая и чистая сущность сознания. <...> “Я” есть пустота, приемник (*das Rezeptakulum*) всего, для которого все существует и кото-

рый все сохраняет в себе. <...> Животное не может сказать “я”; это может сказать лишь человек, потому что он есть мышление» [4, с. 123].

Весьма интересен принцип предрасположенности наличного бытия к «дурной бесконечности», основанной, во-первых, на сравнении с другим, и, во-вторых, на отсутствии собственной целостности. Философ признается, что «рассмотренная здесь бесконечность рефлексии есть лишь попытка достигнуть истинной бесконечности, неудачный межеумок (Mittelding)» [4, с. 233]. Такое среднее – «подвешенное» – состояние наличного бытия как раз и объясняет «дурную бесконечность», не приводящую к какому-либо новому (духовному) качеству. «Эта бесконечность выражает только долженствование снятия конечного» [4, с. 232], поскольку единственным результатом бесконечного становления конечного наличного бытия является ложное изменение, возвращающее нечто к самому себе. По нашему мнению, идея «дурной бесконечности», выражающаяся в усыпляющем мышлении постоянном повторении, также содержит в себе важнейший принцип, характеризующий особенности как становления личности, так и механизмы социокультурной преемственности ценностей. Пожалуй, отталкиваясь от этой идеи, вполне могли возникнуть философские концепции А. Шопенгауэра (утверждение воли к жизни), С. Кьеркегора (повторение) и Ф.В. Ницше (вечное возвращение), а потому позволим себе процитировать наиболее важные мысли Г.В.Ф. Гегеля по этому поводу. «Дурная бесконечность» – это «поверхностная смена, которая никогда не выходит из области конечного», «освобождение, которое дается бегством», однако «убегающий еще не свободен, потому что он в своем бегстве все еще обуславливается тем, от чего он убегает» [4, с. 233].

В последней мысли можно найти методологию практического решения проблемы «дурной бесконечности», заключающейся в сковывающем дух наличном бытии. Отсутствие качественно новой перспективы и обуславливает повторяемость все новых и новых «старых» конечных форм для мнимо становящегося и ложно изменяющегося духа. Наличность овладевает духом, ограничивая его и в жизни, и в мышлении. Отсюда ясно, что наличное бытие главным образом проявляется в мышлении: не позволяя мыслить иное качество бытия, оно предпочитает сравнивать Бога и ничто, чтобы еще раз попытаться занять Его место. Без сомнения, природа индивидуального духа (души) и Абсолютного духа (Бога) едина, однако обусловленная душа скованна наличным бытием, а Бог как Абсолютный дух абсолютно свободен. Следовательно, возможность качественного изменения души под влиянием наличных схем может быть ложно усмотрена в том, чтобы стать Богом. В принципе, любые теории бесконечного становления «дурны», по словам Г.В.Ф. Гегеля, своим наличным пониманием качества. Иное качество достигается иной направленностью мышления, прямо противоположной любым наличным схемам. Немецкий мыслитель проясняет свою позицию в критике дуализма («конечному приписывается равное с бесконечным достоинство независимости и самостоятельности существования; бытие конечного с этой точки зрения превращается в абсолютное бытие» [4, с. 234]) и подмены истины истинностью («идеальность обладает содержанием, лишь будучи идеальностью чего-то; но это нечто не есть голое неопределенное “это” или “то”, а есть определенное в качестве реально-

сти наличное бытие, которое, фиксированное в его “для себя”, не обладает истинностью» [4, с. 236, 237]).

Понятие идеальности, таким образом, объясняет результат идеологии: идеология – это методология становления, которая не должна претендовать на истинность в силу своей обусловленности рамками наличного бытия. Таким образом, предполагаемая целостность, выраженная в замкнутости и завершенности так называемого для-себя-бытия, фундирована понятием идеальности, лишь по форме претендующей на истинность, но в действительности качественно не отличающейся от наличности. Для-себя-бытие в большей степени синонимично эгоизму, нежели истинному я, на что указывает использование Г.В.Ф. Гегелем понятия отталкивания (Repulsion). Однако такое последовательное логическое «обусловливание» чистого бытия позволяет вывести еще одну категорию – категорию количества, не только по-математически «безразличную», но и ценностно безличную.

Немецкий идеализм, по праву называемый классической философией, окончательно способствовал тому, чтобы общество ценностно утвердилось на принципиально ином основании. Однако отрицание абсолютного идеализма после Г.В.Ф. Гегеля совершенно не способствовало снижению темпов начатой им рационализации веры в Бога [6, с. 15].

Социальный прогресс и преобразование как ориентиры философии XIX века

Общеизвестно, что идеи Г.В.Ф. Гегеля уже при его жизни подвергались резкой критике А. Шопенгауэра, акцентировавшего внимание на совершенно ином. Являясь тонким психологом и зрелым мыслителем, А. Шопенгауэр приводит к пониманию тех внутренних проблем, с которыми сталкивается каждый серьезный человек. Ориентация на внешнее, зависть к личным достоинствам другого, стремление и привязанность к наслаждениям, душевная леность и пустота – вот некоторые свойственные человеку недостатки, негативность которых только усиливается на фоне постоянно повторяющихся из поколения в поколение человеческой неадаптивности и замкнутости.

Любопытно, как труды А. Шопенгауэра позволяют проследить ценностно-смысловую нагрузку активно используемого сегодня понятия потребности: с точки зрения ценностного подхода, потребность означает не что иное, как страдание. В современном мире не принято говорить о страданиях, поскольку эту категорию подменили категорией потребности. В сознании современного человека нет четкого понимания того, что желания сами по себе ничем не отличаются от страданий. Ведь то, что в буддизме называют Сансарой («круговорот рождений и смертей») и что А. Шопенгауэр называл «Колесом Иксиона» [21], каждому человеку становится понятным на примере белки в колесе. Немецкий философ видел решение страданий белки в уничтожении воли: белка перестает бессмысленно бежать, этим самым обрекая себя на вечные мучения, а посвящает себя чисто эстетическому созерцанию, аскезе или морально-нравственному самосовершенствованию. В принципе это полностью согласуется с учением Будды, с той лишь оговоркой, что в буддизме белка все-таки должна не просто остановить

свой бессмысленный бег, а обязательно должна выйти из этого порочного колеса. А. Шопенгауэр, хотя и читал ведические Упанишады, конечно, не имел возможности изучить другие тексты, в которых раскрывается глубокий смысл Упанишад. В самом общем виде их суть может быть передана в вопросе: чем будет заниматься белка после того, как она выйдет из колеса?

Однако же А. Шопенгауэр, философствующий во имя внутренних преобразований – духовной революции, – не мог быть интересным для своих современников, чьи интересы должны были удовлетворить идеи совершенно иной направленности.

Для Л.А. фон Фейербаха критика христианства является основанием принципиальной реформы философии, которая должна стать не просто новой религией, но религией вообще, полностью заменив последнюю. Таким образом, его критика основана на утверждении принципиально иного сознания, не принимающего ни религию, ни философский идеализм: «наше сердце имеет совершенно иные интересы, чем вечное небесное блаженство» [16, с. 65]. Мыслитель отрицает понимание философией Нового времени Я как разума и понимание немецким идеализмом Я как сознания, отсылая к античному «человеческому» Я Плутарха. Очевидно, что Л.А. фон Фейербах считает, что эллинское понимание Я, включающее в себя и аспект телесности, более реалистично, чем Я спекулятивных мыслителей.

Какие же перспективы предлагает Л.А. фон Фейербах? «Место веры теперь заняло неверие, место Библии – разум, место религии и церкви – политика, место неба – земля, место молитвы – работа, место ада – материальная нужда, место Христа – человек» [16, с. 66]. Религия используется в этом случае не с ценностной, а с функциональной точки зрения: ее механизмы воздействия на человека остаются, но Богом становится человек. Однако это не означает, что человек поклоняется сам себе: «человек должен стать Богом другому человеку» [18, с. 195]. Более того, полагая, что «государства основывались не верой в Бога, а разочарованием в нем», философ приходит к выводу, что «государство для людей оказывается Богом» [16, с. 67]. Л.А. фон Фейербах не противоречит себе. Его учение, хотя и является научным, поскольку опирается на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры, в то же самое время является не столько атеистическим, сколько нигилистическим и демоническим: посредством человека все сверхъестественное он стремится свести к природе и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку [16, с. 190]. По нашему мнению, это яркий пример того, как мысль философа всякий раз является лакмусовой бумажкой социальных тенденций.

Наука и философия – инструменты, с помощью которых человек может властвовать не только над природой, но и над историей, управляя обществом. Опираясь на идеи Г. В. Ф. Гегеля о вторичности индивидуального сознания в отношении сознания всеобщего – Мирового Духа, К. Маркс хотел создать такую науку об обществе, в которой внутренний духовный мир человека определяется извне. Если для первого идеи, сознание, понятия являлись исходным и первичным, то для второго, напротив, они являлись только переработанным внутри человека материальным. Религия, нравственность, эстетика в понимании К. Маркса являлись формами проявления человеческой психологии, а потому общественную идеологию он объясняет све-

дением общественного сознания к зависимости от производительных сил. Очевидно, что немецкого мыслителя интересует совершенно не познание, а управление, именно поэтому объективной характеристикой человеческого существа он предлагает считать не его способность к мышлению, а его способность к труду.

Заимствуя из экономической теории А. Смита понятие абстрактного труда, К. Маркс рассматривает любые формы человеческой деятельности как формы производства. Можно сказать, что именно эта абстрактность позволяет ему сделать из труда некий символ веры, на уровне отдельных государств ставший даже национальной идеей. Все: и семья, и религия, и наука, и искусство – производят некий продукт. «Всеобщий труд» выступает в качестве основного закона, подчиняющего себе не только общество в целом, но и сознание отдельного индивида [11]. Обратим внимание на то, что Г.В.Ф. Гегель, также отмечавший в качестве основания и движущей силы деятельности стремление человека к удовлетворению, делал оговорку на его эгоистичность и страстность: «под видом стремления к общей цели он ищет и добивается личной выгоды, не думая об общей цели или даже жертвуя всеобщим» [2, с. 75]. К. Маркс, однако, совершенно игнорирует этот момент, фактически отождествляя понятия «удовлетворение потребности» и «духовное счастье». Так, В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова четко формулируют специфику тех философских идей К. Маркса и Ф. Энгельса, которые оказали решающую роль в изменении мировоззрения и мышления человечества:

«В работе “Немецкая идеология” (написанной совместно с Ф. Энгельсом) и в эпохальном труде XIX века “Капитал” К. Маркс как философ дал глубокий анализ феномена идеологии, показав, что идеологические схемы и конструкции, какими бы утопическими, антинаучными или просто бессмысленными они ни были, обладают мощной самостоятельной силой и не поддаются идейной критике, не рассеиваются как туман заблуждений, а, наоборот, довлеют над человеком в его практической деятельности, определяют его жизнь и понимание мира» [19, с. 95–96]. Любопытно, что К. Маркс отождествляет идеологию и религию, считая, что последняя возникла из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе [12, с. 19].

В целом сочинение «Немецкая идеология» (1845–1846) ставило своей целью научно обосновать механизмы влияния на сознание масс, исследовать приемы практического воздействия на общественную среду. Материализм и атеизм в интерпретации немецких мыслителей направлены уже не на объяснение мира, но на его изменение. Идеология в этом ключе является движущим фактором революционных преобразований и, в конечном счете, определяется экономическими отношениями. Успех философии марксизма, по нашему мнению, обусловлен ее обращенностью к пролетариату с призывом завоевания политической власти. Весьма важным нужно признать тезис, в соответствии с которым «требование изменить сознание сводится к требованию иначе истолковать существующее» [11, с. 22]. Хотя К. Маркс адресовал его младогегельянцам, этот тезис как нельзя лучше характеризует его собственный метод. Ставя человеческое сознание в зависимость от материальных условий, философ создает такую модель истории, в которой

совершенно не имеют значения ни мышление, ни ценность, ни душа. Понятия «разделение труда», «отчуждение труда», «собственность», «эксплуатация» прежде всего акцентируют внимание на эгоистической, животной, телесной стороне человеческого существа, формируя принципиально иной тип отношений к окружающему миру и своему месту в нем.

К. Маркс рассчитывает, что критика религии позволит освободить человека от иллюзий для того, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность на основе разума. При этом мыслитель намеренно и технично овеществляет, опредмечивает, материализует то, что всегда было предметом духовных исканий человека. Более того, указывая на упадок религии, К. Маркс предпочитает вообще переключить человека на его тело, на его семью, на его род, на его страну. Иными словами, немецкий философ формирует новый тип общественного сознания, в фундаменте которого находится материалистичный эгоист, для которого «не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [11, с. 29]. К. Маркса интересовал не конкретный человек, а именно народная масса. Русский философ С.Н. Булгаков характеризует итоги философствования немецкого мыслителя как стремление «огрубить, оземлянить, придать более прозаический и экономический характер социалистическому движению, сделать в нем слышнее ноты классовой ненависти, чем ноты всечеловеческой любви» [1, с. 39].

О. Конт критически переосмысливает философию Г.В.Ф. Гегеля, полностью отказавшись от ее метода мышления – диалектики. Порядок и прогресс – вот два основных условия цивилизации, которая может быть построена на основе позитивной философии. Истинную теорию порядка вырабатывает «социальная статика», рассматривающая «законы сосуществования», а истинную теорию прогресса вырабатывает «социальная динамика», имеющая дело с «законами последовательности», управляющими преемственностью. Отметим, что прогресс при этом отождествляется с постоянным ростом интеллектуальной культуры в истории. Кроме того, подчеркнем идеологичность философии позитивизма, которая намерена пресечь любую революцию, обещая уберечь правящие классы от любого анархического вторжения и обозначить им правильный путь общения с массами. Для этих целей О. Конт принципиально иначе ставит вопрос о терпимости. Если для французских просветителей призыв к терпимости предполагал критику абсолютизма и утверждение лучшей формы правления, то для позитивизма терпимость предполагала терпимость к силам реакции и регресса. «Необходимость в такой терпимости проистекала из того факта, что все нормы, выходившие за пределы налично данных реалий, отвергались: в глазах Конта они были близки взыскующим абсолюта. В философии, которая оправдывала господствующую социальную систему, призыв к терпимости становился все более полезным тому, кого эта система устраивала» [13, с. 449–450].

Вообще индивидуальный человек для О. Конта – абстракция, поскольку все, что есть в человеке интеллектуального и морального, получено им от общества. В действиях и мыслях каждого выражается совокупность действий окружающего общества в прошлом и настоящем: ученый, таким образом, только отражает общественное сознание деятельной массы.

Выводы

Без сомнения, пониманием такого рода тенденций в формировании человека обладал уже упоминаемый нами Ф.В. Ницше. Известно, что немецкий мыслитель одновременно отвергал воспитание человека как в рамках государственной системы, так и в рамках системы религиозной. Обобщая мысли философа по этому поводу, можно сказать: религия и государство больше не стремятся учить человека самостоятельно ловить рыбу, хотя весьма заинтересованы в том, чтобы он полностью перешел на рыбную диету и приобретал рыбу только в специализированных магазинах. Для философа человек должен самостоятельно сознавать ценность и смысл собственной жизни, и только после этого государство и религия могут предлагать ему свои альтернативы. Без такого осознания и государственная опека, и церковная опека являются для человека опасными, поскольку способствуют примитивизации и ценностной деградации его сознания.

Л.А. фон Фейербах, О. Конт, К. Маркс и Ф. Энгельс во многом способствовали тому, что в Европе вера в Бога была вытеснена религией человека, религией общества, религией прогресса, религией науки. Все эти разновидности бытийной веры по своей сути являются идеологией, а потому активно используются в воспитании в качестве светских символов веры. Как справедливо отметил Г. Маркузе, порядок в науке и порядок в обществе сливаются в единое целое с единственной конечной целью – оправдать и укрепить данный социальный порядок [13, с. 436–437]. Последние исследования в этом направлении указывают, что сегодня идеология капитализма переросла в так называемый «экономизм». «Экономизм – это когда через призму рентабельности рассматривается практически все, что существует. Экономизм – социально институализированный эгоизм» [10, с. 190–191]. Очередная подмена эго эгоизмом (на личностном уровне) и культуры идеологией (на уровне общества) отставляет открытым вопрос о самоидентификации человека и тех идеалах, которые он выбирает. Однако разве одобренный социальными институтами, стандартизированный эгоизм перестает быть препятствием для раскрытия индивидуального предназначения и разновидностей социокультурного единства и общения? Эгоизм и идеология, таким образом, могут обеспечить только временное стремление к ограниченным, конечным целям, конкретность которых, однако, становится наиболее значимой для современного типа рациональности. Истинная самоидентификация, следовательно, по-прежнему будет иметь скрытый, внутренний характер, расцветая отнюдь не напоказ, но только в форме культуры отношений.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Карл Маркс как религиозный тип // Маркс К. К критике гегелевской философии права. Ниццета философии. М.: Мир книги, Литература, 2007. С. 20–41.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. 479 с.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Академический проект, 2008. 767 с.

4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1975. 452 с.
5. Гольбах П.А. Избр. произв. в 2 т. М.: Соцэкгиз, 1963. Т. 2. 563 с.
6. Гулыга А.В. Философия религии Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007.
7. Длугач Т.Б. Две философские рефлексии: от Гольбаха к Канту. Сравнительно-исторический анализ. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2011. 352 с.
8. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.
9. Кант И. Спор факультетов // Соч. В 8 т.: Т. 7. М.: ЧОРО, 1994. С. 57–136.
10. Кутырев В.А. Бытие или ничто. СПб.: Алетея, 2010. 496 с.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1956. 615 с.
12. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О религии. М.: Политиздат, 1983. 368 с.
13. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000. 541 с.
14. Омельчук Р.К. Онтология веры. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. 280 с.
15. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре: Трактаты. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. 544 с.
16. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. 502 с.
17. «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2010. 672 с.
18. Философия / Под ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина. М.: Академический проект, 2009. 688 с.
19. Философия / Под ред. В. Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. М.: Русское слово, 1997. 432 с.
20. Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 784 с.
21. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2 т. Т. 1. Мн.: Попурри, 1998. 688 с.

Bibliography

1. Bulgakov S.N. Karl Marks kak religioznyj tip // Marks K. K kritike gegelevskoj filosofii prava. Nishheta filosofii. M.: Mir knigi, Literatura, 2007. P. 20–41.
2. Gegel' G.V.F. Lekcii po filosofii istorii. SPb.: Nauka, 2000. 479 p.
3. Gegel' G.V.F. Fenomenologija duha. M.: Akademicheskij proekt, 2008. 767 p.
4. Gegel' G.V.F. Jenciklopedija filosofskih nauk. T. 1: Nauka logiki. M.: Mysl'; 1975. 452 p.
5. Gol'bah P.A. Izbr. proizv. v 2 t. M.: Socjkgiz, 1963. T. 2. 563 p.
6. Gulyga A.V. Filosofija religii Gegelja // Gegel' G. V. F. Filosofija religii: v 2 t. T. 1. M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN), 2007.
7. Dlugach T.B. Dve filosofskie refleksii: ot Gol'baha k Kantu. Sravnitel'no-istoricheskij analiz. M.: Kanon+, ROOI Reabilitacija, 2011. 352 p.
8. Il'in I.A. Put' k ochevidnosti. M.: Respublika, 1993. 431 p.
9. Kant I. Spor fakul'tetov // Soch. V 8 t.: T. 7. M.: ChORO, 1994. P. 57–136.
10. Kutyrev V.A. Bytie ili nichto. SPb.: Aletejja, 2010. 496 p.
11. Marks K., Jengel's F. Nemeckaja ideologija. M.: Gos. Izd-vo polit. literatury, 1956. 615 p.
12. Marks K., Jengel's F., Lenin V.I. O religii. M.: Politizdat, 1983. 368 p.
13. Markuze G. Razum i revoljucija: Gegel' i stanovlenie social'noj teorii. SPb.: Vladimir Dal', 2000. 541 p.
14. Omel'chuk R.K. Ontologija very. M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN), 2011. 280 p.
15. Russo Zh.Zh. Ob obshhestvennom dogovore: Traktaty. M.: TERRA-Knizhnyj klub; KANON-press-C, 2000. 544 p.

16. *Fejebah L.* Sochinenija: v 2 t. T. 1. M.: Nauka, 1995. 502 p.
17. «Fenomenologija duha» Gegelja v kontekste sovremennogo gegelevedenija / Otv. red. N.V. Motroshilova. M.: Kanon+, ROOI Reabilitacija, 2010. 672 p.
18. *Filosofija* / Pod red. A.F. Zotova, V.V. Mironova, A.V. Razina. M.: Akademicheskij proekt, 2009. 688 p.
19. *Filosofija* / Pod red. V.D. Gubina, T.Ju. Sidorinoj, V.P. Filatova. M.: Russkoe slovo, 1997. 432 p.
20. *Fihte I.* Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie. Mn.: Harvest, M.: AST, 2000. 784 p.
21. *Shopenhaujer A.* Mir kak volja i predstavlenie. V 2 t. T. 1. Mn.: Popurri, 1998. 688 p.