

МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

В предлагаемой статье автор отстаивает метатеоретическое понимание философии культуры, которое превращает данную дисциплину в необходимое предварительное условие начала теоретического философствования.

Существуют особого рода философские проблемы, решение которых может изменить как статус дисциплины, к которой они принадлежат, так и весь характер взаимоотношений частей философской системы. Для философии культуры одной из таких проблем является проблема духовного фундаментализма. В самом общем виде ее можно определить как комплекс вопросов, возникающих в связи с претензией какой-либо одной формы духа, чаще всего, религии, философии или науки, на особое положение в жизни человечества в целом или в жизни определенной культуры¹. Главная претензия, как правило, сопровождается стремлением либо полностью ниспровергнуть, либо подчинить своих соперниц.

Решая эту проблему, т. е. описывая борьбу форм духа и предлагая пути их оптимизации, философия культуры вступает в резкое противоречие с тем положением, ко-

торое было обусловлено системным подходом к философствованию. Так, в большинстве философских систем, философия культуры рассматривается в качестве второстепенной дисциплины, чьи выводы зависят от решения проблем теоретической философии, в состав которой прежде всего входят онтология и теория познания. Классическим примером подчиненного положения философии культуры может служить важнейший труд Рихарда Кронера «Самоосуществление духа. Прологмены к философии культуры»², в котором культурологическая проблематика всецело зависит от гегелевского решения вопроса об отношении бытия к мышлению. Данный подход к определению места философии культуры приемлем до тех пор, пока речь идет о проблемах, уже находящихся в определенном философском контексте и обусловленных целым рядом онтологиче-

ских и гносеологических предпосылок. Так, решение проблемы определения сущности символа невозможно без прояснения вопросов о бытии, характере и структуре человеческого сознания и т.п. Но когда речь заходит об анализе религии, философии и науки как форм культуры, то ситуация кардинальным образом меняется.

Определяя место философии в структуре духовной жизни, философия культуры, если она не стоит на позиции философского фундаментализма, превращается из второстепенной дисциплины в метатеорию. Тем самым методология онтологии и гносеологии, призванная до этого момента прояснить онтологический статус человека и результатов его деятельности, сама становится предметом познания и объяснения. Например, то или иное понимание бытия или познавательной способности будут рассматриваться не в качестве непосредственного отражения объективной и субъективной реальности, но в качестве определенного итога исторического развития человечества. Такой вывод будет справедлив к третьей дисциплине, претендующей на привилегированное положение в философской системе — к этике.

Наиболее ярким примером выхода философии культуры за дисциплинарные рамки при анализе форм духа нужно признать исследование Курта Хюбнера, осуществленное им в работах «Истина мифа» и «Критика научного разума». В этих произведениях предметами анализа выступила наука и мифология, которые предстали в качестве вполне самостоятельных и по сути, равноценных форм духа, конструирующих определенные картины мира, способные описывать и объяснять богатый эмпирический материал, предоставляемый как внешним, так и внутренним опытом. При этом основанием научных и мифологических конструкций выступила онтология, имеющая не предзаданный, а культурный характер. Рассматривая онтологию не в «чистом», а в сугубо культурно-историческом аспекте, Хюбнер превращает фило-

софию культуры в метатеорию не только науки и мифологии, но и философии.

Переход философии культуры на метатеоретический уровень должен рассматриваться в качестве процесса расширения и углубления самосознания философии в целом. Исследование онтологических, гносеологических, этических и других построений в качестве феноменов культуры, с одной стороны, не снимает их общеобязательности для конкретных социокультурных ситуаций, а с другой — не позволяет расценивать их в качестве окончательных выводов, дающих исчерпывающие сведения о познаваемых предметах. Данная метатеоретическая позиция способна противостоять догматизму, приводящему к консервации философского знания.

Самокритичность философии, достигаемая путем превращения теории культуры в метатеорию, позволяет философскому знанию выступить в качестве средства раскрытия общих структурных моментов различных форм духа и закономерностей их взаимоотношений. При этом сама философия будет рассматриваться не в качестве привилегированных форм духа, но в качестве одного из проявлений духовной жизни. Признание равноценности форм духа требует от теории культуры адекватной оценки посягательств на абсолютную истину не только со стороны философии, но и со стороны религии или науки.

Теперь необходимо указать на ряд общих черт в характере и развитии основных форм духовного фундаментализма. В первую очередь следует обратить внимание на то, что формы духа, реализуя принцип фундаментализма, первоначально выступают в виде особого рода знания. Например, иудейская, христианская, мусульманская или зороастрийская вера в момент своего возникновения заявляют о себе как о знании, полученном путем самооткровения Божества. Таким же образом философия в лице своих первых представителей — Гераклита, Ксенофана, Парменида — заявляет о себе как о средстве раскрытия истинной

природы мира. И, наконец, наука в лице Бэкона предлагает новые методы постижения скрытых свойств вещей. На данной стадии фундаментализм основных форм духа заключается в отрицании способности своих соперниц сообщить истинные сведения о Боге, бытии или природе. Новая вера обвиняет традиционные религии в искажении данного им Откровения путем привнесения в него человеческих представлений. Греческая философия на первых этапах своего развития критикует мифологию за увлечение поэтическими образами. Новоевропейская наука отрицает спекулятивные построения схоластики, заменяющие собой процесс познания. Мотив данных обвинений во всех случаях остается неизменным — идейные противники не смогли переступить через ограниченность собственного сознания и верно отразить тот или иной предмет познания.

Следующим смысловым моментом развития духовного фундаментализма служит формирование мировоззрения, допускающего привнесение субъективного момента и, как следствие, возможность синтеза с уже имеющимися формами культуры. Например, авраамическая традиция вступает в союз с греческой философией, в результате этого становится возможным деятельность таких мыслителей, как Филон Александрийский, Ориген и Аль-Фараби. Античная философия начинает предлагать сложные натурфилософские картины мира, включающие в себя как мифологические, так и естественно-научные наблюдения и астрологические вычисления. Новоевропейская наука вступает в союз с философией и ищет компромиссы с религией. Поэтому главным объектом критики духовного фундаментализма на данном этапе его развития служит не сам факт конструирования картины мира противоположной формой духа, но ее неспособность адекватно описать мир.

Наконец, завершением самореализации той или иной формы духа следует признать ее превращение из мировоззрения в фор-

му культуры, что закрепляется появлением социальных институтов, поддерживающих ее гегемонию в конкретной цивилизации. Так, христианство осуществляет поддержку новой религиозной культуры с помощью Церкви. Античная философия воздействует на массовое и индивидуальное сознание путем разветвленной системы философских школ. Наука начинает свою экспансию с завоевания университетов и через образовательные учреждения устанавливает контроль над важнейшими сторонами социально-политической и духовной жизни. Отсюда можно сделать вывод, что в общем виде развитие основных форм духа последовательно преодолевает стадии знания, мировоззрения и культуры. Но это, в свою очередь, означает, что различные формы духа могут фундаментировать себя в культуре и тем самым отстаивать собственную исключительность. Это обстоятельство делает необходимым поиск позиции, возвышающейся над противоборствующими формами духа.

Итак, сам факт существования феномена духовного фундаментализма требует наряду с научными, философскими и теологическими исследованиями культуры создания особого рода метатеории, в задачу которой входило бы изучение способов саморефлексии научного, философского и религиозного знания. И действительно, необходимо отдавать себе отчет, что высказывания как о культуре, так и о средствах ее познания могут быть связаны с той или иной формой духовного фундаментализма. В качестве примера такого рода высказываний можно сослаться на уже приводимую выше точку зрения Кронера, согласно которой философия есть квинтэссенция культуры. Этот не означает, что подобные утверждения не отражают реального положения дел, просто они связаны с особым рода духовным космосом, особым рода онтологией, внутри которой они вполне могут быть признаны истинными. Но в другом духовном космосе, другой онтологии, например, в мире эмпирической на-

уки, они, как правило, отвергаются. Отсюда следует, что должна существовать наряду с эмпирической или научной, теоретической или философской, еще и метатеоретическая дисциплина, изучающая культуру. При этом в задачу научной дисциплины или культурологии будет входить изучение конкретных культур и цивилизаций. Целью философской дисциплины или философии культуры явится установление сущности и предельно общих принципов развития человеческой культуры, тогда как предметом философии культуры как метатеории выступит исследование различных проявлений культуры, в которых последняя пытается познать самое себя.

Как уже отмечалось выше, отличительной чертой философии культуры как метатеории служит рассмотрение различных форм духа в качестве равноценных и равноправных, способных в определенные эпохи превратить свои представления о мире и культуре в общепризнанные положения. В отличие от этого подхода, традиционный, собственно дисциплинарный подход основывается на иерархическом понимании отношений между формами духа. Например, Гегель полагал, что искусство, религия и философия логически сменяют друг друга, при этом философия вбирает в себя все важнейшие достижения предшествующих ступеней человеческого самосознания и потому она «снимает» смысловую необходимость существования искусства и религии. Таким же образом Конт в своем знаменитом законе трех стадий рассматривал религию и философию лишь в качестве подготовительных ступеней к адекватному, т. е. научному, объяснению мира. В марксистской иерархии мировоззрений, во многом повторяющей позитивистскую концепцию, предлагается следующая последовательность смены картин мира: мифологическая, религиозная, философская и научная.

Опасность иерархического понимания отношений между различными формами духа заключается не только в том, что она

заставляет смотреть на мир и человека с позиции одной точки зрения, но в том, что оно упрощает характер духовной борьбы. Так, развитие человеческой истории не носит столь однозначного поступательного характера. В частности, можно найти много примеров так называемого духовного реванша, когда, казалось бы, окончательно отвергнутая мировоззренческая позиция вновь обретает общественное признание. Так, отвергнутая к концу XVIII века спекулятивная метафизика уже в начале XIX столетия вновь обрела силу и породила целую культурную эпоху – романтизм. Можно привести другой пример: в XX веке получает значительное распространение томизм, казалось бы, бесповоротно отвергнутый еще в XVII столетии. Кроме того, иерархическое понимание отношения форм духа и связанный с ним прогрессистский взгляд на характер исторического процесса сталкивается с тем, что предлагаемые ими схемы не могут адекватным образом описать реальную историю духовной борьбы. Так, согласно многим идеалистическим и позитивистским теориям, на смену религиозному сознанию приходит философское сознание, тогда как в реальности античная ярко выраженная философская культура сменяется религиозной средневековой культурой.

Но, пожалуй, самым главным возражением против абсолютизации какой-либо одной формы духа следует признать сложность социокультурной ситуации, которую еще в начале прошлого столетия достаточно точно предсказал в своей статье «Человек в эпоху уравнивания» М. Шелер: «Процесс... более крупного масштаба, касающийся формирования человека, – это уже давно начавшийся процесс уравнивания Европы и трех великий азиатских центров – Индии, Китая и Японии, опосредованный исламским миром – процесс, который в будущем приобретет еще более значительные масштабы. И здесь Европа давно перестала быть только дающей... Европа через бесчисленное множество кана-

лов все глубже принимает в свое духовное тело... мудрость Востока... Истинно космополитическая мировая философия находится в процессе становления — по крайней мере, в процессе становления находится фундамент движения, который не только исторически регистрирует издавна совершенно чуждые нам высшие аксиомы бытия и жизни индийской философии, буддистских форм религии, китайской и японской мудрости, но и одновременно, по сути дела, проверяет их и преобразует в живой элемент собственного мышления»³.

Отсюда можно сделать вывод, что интеграция различных культур в единую планетарную цивилизацию обостряет борьбу форм, увеличивает возможность осуществления духовного реванша и тем самым разрушает представление о линейном и прогрессивном развитии исторического процесса. В этой ситуации история начинает проявлять одну из своих главных черт — непредсказуемость. Во многом ее проявление обусловлено тем, что столкновение различных цивилизаций и форм духа нарушает внутреннюю логику их развития. Поэтому любая форма духа при условии учета социокультурных обстоятельств способна одержать верх. Увеличение шансов на победу практически всех участников духовной борьбы, с одной стороны, не позволяет смотреть на историю человечества через призму какой-либо формы духа, а с другой — превращает решение проблемы духовного фундаментализма в необходимое условие адекватного понимания взаимосвязи объективного и субъективного бытия.

Здесь возникает одно затруднение: если не существует «чистой» онтологии, не связанной с той или иной формой духа, то не является ли метатеория простым философским конструктом или еще одной онтологией. Раскрывая суть данной проблемы, К. Хюбнер в своей статье «Рефлексия и саморефлексия метафизики» отмечает: «Однако метатеория неизбежно ведет также к высказываниям о самой действительности. И если согласно метатеории все подлежа-

щие научно-понятийному осмыслению высказывания о действительности являются либо онтологическим, либо онтологически обусловленными, и если действительность определяется посредством научно-понятийного различения общего понятия и единичного факта, то это описываемая научно-понятийными высказываниями действительность необходимо обретает аспектный характер. Это уже, однако (в качестве второй посылки), является онтологическим высказыванием. Таким образом, метатеория, коль скоро она делает онтологические выводы и имеет онтологические предпосылки (вторая посылка), сама является метафизикой»⁴.

Если же метатеория является частью метафизики, то тогда возникает вопрос: может ли она претендовать на объективное описание борьбы форм духа. На наш взгляд, проблема метафизичности метатеории решается следующим образом. Метатеория с одной стороны, не является метафизикой, поскольку конструируется на основе осмысления хотя и духовных, но вполне реальных феноменов — различных теологических, философских и научных теорий. С другой стороны, метатеория, хотя прямо и не указывает, но предполагает общие черты онтологической картины, в которой она сама становится возможной.

Первое, что можно сказать о такой онтологической картине, так это то, что она является, как минимум, двухсферной, т. е. в ней можно выделить объективную сферу, постижением которой заняты различные формы духа, и субъективную сферу, в которой эти формы осуществляют свое конструирование. Во-вторых, саму деятельность форм духа следует признать не плодом воображения, но результатом практического установления взаимодействия субъективных и объективных сфер. Так, устойчивое существование различных религиозных, философских и научных представлений свидетельствует об их подтверждении практикой. При этом саму практику не нужно сводить к эмпирии, экспери-

менту или повседневному опыту, поскольку она включает в себя еще и религиозную, мистическую, мыслительную и социальную практику. В-третьих, существуют определенные закономерности в развитии и во взаимодействии форм духа, которые не следует, однако, рассматривать в качестве универсальных законов, поскольку они разворачиваются в иррациональном пространстве истории.

Превращение философии культуры в метатеорию способствует осуществлению критической проверки онтологических высказываний, делаемых в рамках теологии, философии и науки. То, что раньше рассматривалось в качестве отражения онтологической структуры мира, теперь предстает в качестве моделей универсума, скон-

струированных в рамках той или иной формы человеческого духа. И хотя человеческий разум не может выйти за рамки такого конструирования, он путем сопоставления моделей способен сделать онтологические предположения, обладающие большей степенью достоверности, нежели «непосредственное» рассмотрение действительности. Таким образом, исследование онтологических высказываний в качестве культурной деятельности человека, с одной стороны, превращает метатеоретическую философию культуры в необходимую предпосылку теоретического философствования, а с другой – способствует установлению взаимопонимания между различными формами духа, в частности преодолению негативных последствий духовного фундаментализма.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Общую характеристику религиозного, а именно христианского фундаментализма можно обнаружить у Х. Р. Нибура: Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М., 1996. Своеобразным введением в проблематику, связанную с философским фундаментализмом, может служить труд К. Р. Поппера: Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 1. Чары Платона. М., 1992. Наиболее известным критиком научного фундаментализма по-прежнему можно считать П. К. Фейерабенда.

² Кронер Р. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 256–281.

³ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избранные произведения / Пер. с нем. – М.: Гнозис, 1994. – С. 115–116.

⁴ Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. – 1993. – № 7. – С. 168.

S. Samoilov

METATHEORETIC INTERPRETATION OF THE CULTURE PHILOSOPHY AND THE PROBLEM OF SPIRITUAL FUNDAMENTALISM

The author of the article stands for the metatheoretic understanding of the culture philosophy, which transforms this discipline into the necessary preliminary condition of the theoretical philosophy principles.