



А. И. ЛОЙКО

ЧЕЛОВЕК КУЛЬТУРЫ И ТЕХНИЧЕСКИЙ МИР

В данной статье человек рассматривается в двух исторических измерениях его ценностного бытия — как индивид и как родовое существо. Поэтому целесообразно предварительно обозначить смысл, вкладываемый автором в понятие «человек культуры» и «технический мир».

По нашему мнению, понятие «культура» слишком многозначно, чтобы его можно было применять без дополнительных уточнений. В статье речь пойдет о функции культуры как культа¹. Последний имел несколько исторических форм выражения, начиная с ритуала жертвоприношения и заканчивая религиозной, национальной, вселенской и другими идеями. Культ — это состояние человека, когда он готов жертвовать индивидуальным ради коллективного, «общественного». «Человек культуры» не может существовать без идеи — цели как определенного образа деятельности, основанного на борьбе, жертвенности. Ценность коллективного бытия как объединенного целью сообщества делает индивидуальный мир пронизанным мыслями «об общем», о той или иной форме «родственности» людей, создает своеобразный духовный комплекс как специальный институт. Через последний устанавливается иерархия оснований культуры. Религиозная идея-культ придавала особый оттенок духовности, общечеловеческим понятиям о добре и зле, что и отражено в Новом Завете. С коммунистической идеей-культом связаны попытки создать «моральный кодекс строителя коммунизма». В китайской культуре идея как культ предков трансформировалась в конфуцианство.

На ранних этапах истории в культе отражались так называемые «вечные проблемы» мировоззрения (жизни и смерти, веры и т. д.). Чем динамичнее становилась культура как деятельность, тем сильнее акценты внимания переменялись в ней на обоснование различных форм человеческой активности. Культ принимал форму организующей идеи. Как отметил П. А. Чаадаев, западное христианство дало европейцам не только эталон, нравственно соизмеримый с их возможностями, но и философию духовного, а затем и интеллектуального объединения. Именно христианство наряду с творческим применением основных догм сочло необходимым формировать рациональные основания западноевропейской культуры через систему университетского образования, т. е. прозорливо увидело того, с кем имело дело — человека деятельного.

По мнению русского мыслителя, народам Старого Света «с самого начала была дана некоторая идея, погоня за которой, ее развитие создали всю их историю». Утратив свое значение как культ, религиозная идея на Западе все-таки осталась, потому что «все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей на протяжении столетий; все является результатом того продолжительного сцепления актов и идей, которым создано теперешнее состояние общества...»²

Содержание идеи, детерминировавшей западноевропейскую историю, раскрывают работы М. Вебера. В «Протестантской этике труда» на большом материале немецкий социолог показал, что идея-культ стала

основанием нового мировоззрения труда и последующих, уже светских, форм практической рациональности. Подход к рациональности не только как к традиционному объекту гносеологии, связанному с определенным уровнем познания (*episteme*), а как к феномену культуры, ее универсалии, позволил совершенно по-новому взглянуть на тенденции в западной цивилизации, открыть философской и научной рефлексии весьма актуальное и, как оказалось, достаточно дискуссионное поле исследований, своеобразный ключ к тайнам технического мира.

Но только в 60—70-е гг. XIX в. складывается концептуальное поле исследований, которое оформляется в философско-научную концепцию техники. Большинство авторов имеют в виду необходимость развернутых дискуссий, в ходе которых была бы разработана систематическая «мыслительная структура из основных понятий, постановок вопросов, тезисов и моделей аргументации, которая уже с самого начала гарантирует высокий уровень специальных знаний»³.

Поскольку понятийный аппарат философии техники как метатеории не выявлен достаточно четко, то и однозначного определения техники не существует. Некоторые авторы пытаются выяснить смысловое различие между понятиями «техника» и «технология». Так, Э. Штрёкер считает, что «техника, корень которой восходит к античному *techné*, как многостороннее «умение» изготавливать полезные для жизни предметы, создавать искусственные... объекты, существовала, несомненно, еще задолго до того, как в последней четверти XVIII в. возник сам термин «технология» как область знания, исследующая то, каким образом следует производить искусственные объекты в соответствующих времени и месту условиях...»⁴

В плане содержания под техникой понимают: 1) онтологическую данность (комплекс инструментов и средств, искусственную среду, определяющую человеческую деятельность); 2) определенную природу человека как волю к власти; подчинение природы, открытие и упорядочение последней; реализацию идей, т. е. целесообразное творчество; 3) творчество как самоцель, как форму самораскрытия, обусловленную природой, ее материалом; 4) желание человека сохранить себя путем ухода из мира органического в мир искусственный; 5) деятельность, связанную с особым способом преобразования природы; 6) систему ценностей и норм, регулирующих жизнь человека в цивилизованном мире; 7) то, что не в человеке и не в природе как отдельности, а в событийности их — в отношении, располагающем к активности. Исходя из этого, техника предполагает онтологический, аксиологический, гносеологический, социальный, этический, общечеловеческий (глобально-экологический), проективный (футурологический) аспекты исследования. Их то и пытается синтезировать философия техники как метатеорию. Когда речь идет о метанауке, то авторы стремятся конкретизировать функции теории, уточнить ее понятийный аппарат. Так, Ф. Рапп пишет: «Для понимания нашего времени с его грандиозным преобразованием физического мира посредством реальной техники эвристически более плодотворным является узкое понятие техники, в то время как широкое ее понимание сосредоточивает внимание на техническом образе действий, который мы застаем во все исторические эпохи, хотя и в соответственно различающихся проявлениях». Еще более очевидно проявляется позиция этого автора в критике метафизического акцента в исследовании техники М. Хайдеггера: «Необходим такой уровень исследования, который соединил бы бессильное умозрительное «воспоминание сущего с бездумным практицизмом технической деятельности»⁵. Таким образом, философия техники рефлексировала не только над познавательными действиями, но и активно влияет на процессы формирования мировоззрения, адекватного техническим реалиям. Подобная установка основана на убеждении, что «люди сами создают свой мир». Однако любому созданию предшествует мировоззренческая программа. По мнению Г. Рополя, последняя недостаточно экологизирована: «если человек не совершит требуемого ныне экотехнического поворота, то он рано или поздно, согласно экологическим принципам, исчезнет»⁶.

Итак, философия техники как область исследований, претендующая на статус науки, дает достаточно целостное представление о технике как

сложной системе, в которой человек вступает в активные отношения с опредмеченным миром идей как объективной реальностью и органической природой. Вместе с тем эта система есть становление, поскольку в ней соседствуют два типа отношений. С одной стороны — это нарождающееся взаимодействие человека и искусственной среды (единого информационного поля планеты). С другой — это сохраняющая свое мировоззренческое влияние традиция бытия человека в физическом мире.

Длительное соседство двух мировоззренческих парадигм свидетельствует о том, что человек еще не самоопределился в себе, в своей ответственности, заброшенности в этот мир без права на оправдание и извинение⁷. Он как бы оставляет себе шанс оправдания путем обвинения не себя, а внешних обстоятельств: вспомним хотя бы Чернобыль. Авария на ЧАЭС, кстати, актуализировала проблему регионального вхождения человека в технический мир, вызванную как границами внутри мирового рынка, так и определенной исторической традицией.

Для исследования механизмов регионального вхождения человека культуры в технический мир, по нашему мнению, очень важно рассмотреть специфику исторических традиций, поскольку через них раскрывается содержание определенного типа жизнедеятельности людей, его внутренней динамика. Мы уже говорили о том, что русские мыслители XIX в. выявили объединяющую функцию христианской идеи в западноевропейской культуре — идеи как цели, программы, задающей определенный тип активности, потребностей, роли в истории. Для российского региона подобный тип активности стал очевиден только в XIX в., когда человек культуры почувствовал острое желание заявить о себе во вселенском масштабе, универсальной значимости.

Как пишет В. В. Вейдле, Россия остро почувствовала в XIX в., что далее не может «играть» с Европой. Развитие в последней шло по пути медленного превращения «старой семьи органически выросших и жизненно сросшихся между собой национальных культур в интернациональную научно-техническую цивилизацию». России как европейской стране нужно было довольно быстро определить свое отношение к этому процессу, найти свое место в многонациональном европейском единстве, поскольку вне его она не могла достичь «полноты национального бытия»⁸.

В конечном итоге российская мысль восприняла идею технического прогресса, но с сохранением значительной автономии развития России по отношению к европейскому процессу. Это было весьма ответственное решение, поскольку программа движения человека российской культуры к техническим реалиям предполагала реализацию объединяющей функции духа, подготовку его к практической рациональности через институт православия с его коллективистским, вселенским сознанием (идея Третьего Рима). Такое развитие было чревато постоянной опасностью того, что ценности технического мира в западной традиции попадут на не совсем готовую почву, или же, наоборот, достаточно автономная в своем развитии культура из-за пренебрежения к соседям захочет «спасти» их от медленного угасания, что, в принципе, в последующем и произошло.

Автономность духовного развития предполагала создание в России глубинной картины мира, отражающей универсальность мышления и культуры. Эту задачу взяла на себя русская «религиозная философия», по существу, философия деятельности, рассчитанная на определенные региональные условия и пассивного слабого человека, которому необходим как стимул к действию, так и «попечительство». Уже в первой статье Вл. Соловьева «Жизненный смысл христианства (философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова)» звучит идея о том, что христианство (православие) должно взять на себя организующую, просветительскую миссию. Культ уже более не может быть ограничен «вечными» проблемами, созерцательным отношением к миру. Он пишет: «Человечество обязано не созерцать божество, а само делаться божественным. Согласно этому новая религия не может быть только пассивным богопочитанием <...> или богопоклонением <...>, а должна стать активным богодействием <...>, т. е. совместным действием Божества и человечества

для пересоздания сего последнего из плотского или природного в духовное и божественное. Это не есть творение из ничего, а претворение или преосуществление материи в духе, плотской жизни в божественную»⁹.

Вл. Соловьев практически определил вариант русского перехода к техническому миру, основанный на приоритете духа. Здесь можно говорить и об определенном влиянии взглядов Н. Федорова на эту позицию. Более конкретное выражение она находит у Н. Бердяева, который утверждал: «Постыдно для духа бояться материального развития и цепляться за материальную отсталость. Дух должен бесстрашно идти по пути материального развития, узрев в нем свою собственную объективацию и манифестацию. Материальное развитие, техника, машина — пути духа»¹⁰.

Призыв Вл. Соловьева стать богочеловеком очень похож на мечту Ф. Ницше о сверхчеловеке. Как отмечает С. Н. Носов, В. Соловьев действительно считал привлекательной идею немецкого мыслителя и по этому поводу писал: «Каждый из нас есть сверхчеловек в возможности, потенциально, но чтобы стать таким в действительности, требуется, конечно, более прочная опора, чем собственное желание, чувство, или отвлеченная мысль»¹¹.

Концепция русской религиозной философии осталась умозрительным построением, поскольку касалась лишь самых универсальных понятий. На довольно значительном расстоянии от нее находились реальные технические системы, создававшие впечатление неорганичного, искусственного внедрения в тело России. Так, петровский Урал совершенно зачас к XIX в., поскольку создавался без необходимой экономической инфраструктуры. Новый всплеск индустриального развития в других регионах России во второй половине XIX ст. даже со значительным участием иностранного капитала тоже пришел к спаду. Индустриализация 30—50-х гг. сопровождалась значительными экологическими, экономическими и социальными издержками. В результате Россия и дружественные ей государства оказались в острейшем техническом, экономическом и социальном кризисе, приобретшем глобальное значение.

Очевидно, что разрыв между умозрительными построениями русской религиозной философии и русской действительностью связан с человеком как ее субъектом. В сознании последнего пока доминируют идеологические мотивы, за которыми практически скрыт смысл бытия в техническом мире, в первую очередь организационный момент. В экономической практике последний отождествляется лишь с жестко фиксированной системой государственного регулирования, включая и собственность. Другие модели воспринимаются только с позиции идеологии: либо общество идет к социализму, либо к капитализму. Сказывается отсутствие научного, концептуального подхода к технике как комплексу проблем — философии техники, которая смогла бы синтезировать эмпирический материал с имеющимися наработками в области этики, экологии, политологии, метафизики (собственно философии).

Таким образом, региональный аспект свидетельствует о том, что «вживание» человека культуры в технический мир как мир организации, основанной на определенном типе рациональности, зависит от исторических традиций в культуре, от степени воплощенности идеи-культы в живую практику.

¹ Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990. С. 248.

² Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. М., 1991. Т. 2. С. 98; Т. 1. С. 336.

³ Рапп Ф. // Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 75.

⁴ Штрёкер Э. // Там же. С. 59—60.

⁵ Рапп Ф. // Там же. С. 78; С. 51.

⁶ Рополь Г. // Там же. С. 221.

⁷ См.: Сартр Ж.-П. // Сумерки богов. М., 1989. С. 323.

⁸ Вейдле В. В. // Вопросы философии. 1991. № 10. С. 69, 68.

⁹ Соловьев Вл. // Философские науки. 1991. № 3. С. 61.

¹⁰ Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 218.

¹¹ Носов С. Н. // Философские науки. 1991. № 7. С. 57.