

В. Б. ВЛАСОВА

**О методологических  
ориентациях  
ПОСТЭВОЛЮЦИО-  
НИСТСКОГО  
СОЗНАНИЯ**

Рассуждая о постэволюционистских теориях общественного развития, можно опираться, по крайней мере, на три, хотя и методологически разные, но, в конце концов, сходящиеся в едином концептуальном фокусе базисные исследовательские ориентации.

Целью первой из них, наиболее распространенной в наше бурное время, выступает *содержательная* оценка явлений совершенствующейся общественной жизни в их онтологическом статусе, в центре которой тезис о сложной структуре и противоречивом характере общественного прогресса, ставящий под сомнение подлинность существования последнего. Так что конечный вывод исследования формулируется как признание нелинейности социальной эволюции и даже (в известной степени) ее стохастической природы. Сегодня это мнение в самом общем виде уже не вызывает серьезных возражений. Более того, оно граничит с банальностью общепризнанных «истин» повседневности. Однако историософы всякий раз предпринимают попытки расширить, уточнить, конкретизировать описанную выше позицию, вследствие чего исследовательский к ней интерес не утерян. Родоначальниками подобного философско-исторического подхода считаются Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет, К. Поппер и др. Современные же ее разработчики за рубежом: И. Пригожин, Г. Хакен, А. Тоффлер, Э. Янг и т.п. В силу сказанного подробно останавливаться на анализе указанной методологической ориентации не представляется актуальным, тем более что в отечественной социально-философской литературе существует множество трудов на эту тему, в частности, у В. П. Бранского, Е. Н. Князевой, Г. Г. Малинецкого, Н. Н. Моисеева и т. д.

Другая фундаментальная ориентация в рамках постановки постэволюционистской проблематики

ассоциируется с выявлением подвижек формирования *эпистемологических принципов* осмысления научно-исторического материала. Итогом такого подхода послужили философские представления о разных типах цивилизации, укореняющих те или иные формы культурного развития. При этом их различие связывается как с вытекающей из типа цивилизации характеристикой темпов и векторов ее движения, так и (в еще большей мере) с тем, что в основании этих форм лежат не всегда коррелирующие друг с другом аксиологические факторы. В результате самосознание познающих данный социум субъектов концентрируется вокруг известных, иногда кардинально противоположных смысловых установок, обеспечивающих продвижение в освоении общественных явлений, а также окружающей природной среды. К числу мыслителей этого «профиля», утверждающих постэволюционизм со всеми его парадоксами в качестве более или менее адекватного направления изучения состояния и развития социального познания и деятельности, следовало бы отнести таких философов, как М. Хайдеггер и К. Ясперс, Г. Гадамер и Ю. Хабермас, А. Шютц и т. п. В современной отечественной литературе наиболее яркими в этом отношении представляются работы В. С. Степина, М. С. Кагана, А. П. Назаретяна, В. И. Аршинова и др.

Все указанные исследователи с самого начала акцентируют свое внимание на эвристических возможностях постэволюционистского методологизирования, начиная с их описания и кончая глубинным теоретическим анализом установочных предпосылок и общекультурных заданностей, реали-

зующих потенции упомянутого метода в научной и художественной практике. В настоящей работе для иллюстрации такого типа методологической ориентации избран широко известный «Философский дискурс модерна» Ю. Хабермаса. Во-первых, в нем заявлены исходные методологические принципы понимания и оценки не только явлений модерна и модернизации в эпоху постэволюционистской переоценки классического философского наследия, но и того влияния, которое они имели и до сих пор имеют в истории мировой культуры. Во-вторых, существенно важно представленное здесь толкование историко-культурного отношения между модерном и постмодерном, взятыми не в узких пределах искусствознания, а в рамках общеполитического осмысления тенденций развития духовной жизни общества как таковой. В этой связи в центре внимания Ю. Хабермаса оказывается обсуждение генетических корней рефлексивного отношения ко времени, заданного впервые модернистским мышлением, хотя логические предпосылки такого отношения существовали еще в V веке, а философские выводы из этой позиции проблемы не до конца учтены и сегодня. Автор убедительно демонстрирует, что существуют разные возможности осознания времени и способы бытия в нем. Ракурс анализа этой вариативности особенно привлекает тем, что как раз из различий в отношении к феномену времени (причем не столько в субъективном плане, сколько реально-исторически) вытекает многообразие нашего отношения и к самим себе, и к своей исторической судьбе, обусловленной выбором перехода от прошлого к будущему.

Следует добавить, что, несмотря на отсутствие специальной «заявки» на обсуждение этих категорий, предметом рассмотрения философа являются и проблемы традиции и модернизации — оценка их плюсов и минусов в ходе протекания времени, которое вызывает их к жизни, превращая в повивальную бабку будущего культуротворчества. Ю. Хабермас фактически выходит на акту-

альнейшую для нынешней исторической практики постановку вопроса об аутентичной связи традиции с модернизацией и в качестве теоретического ее утверждения (когда первая выступает антиподом, точкой «отталкивания» второй), и в качестве реального осуществления событий, утверждающего сам процесс модернизации, ибо без стабилизации, обеспечиваемой функционированием традиции, ничего не может укорениться в человеческой истории.

Понимание внутренней логики этой связи представляет для культуролога известную трудность, вызванную необходимостью вникнуть в диалектику процесса осознания времени как философской категории и как событийного исторического факта, которая и порождает не только всю модернистскую философию, но и последовавшую за ней постмодернистскую реакцию на ее постулаты. Тем самым поставленная в «дискурсе модерна» историко-философская проблематика превращается в философско-историческую. А именно такой поворот исследования методологической парадигмы чрезвычайно актуален для избранной в настоящей статье темы. В первую очередь, это касается назревшей к концу XX в. острой необходимости обосновать новую, перспективную позицию в социально-историческом творчестве. А в этом важнейшем деле нельзя обойтись без решения задачи осознания времени не просто как хронологического фактора, а как самоопределяющейся социокультурной данности.

Другими словами речь пойдет о времени в хайдеггеровском смысле, т. е. как о «горизонте бытия» не в его естественно-физическом, а в историко-социальном понимании, представленном еще в гегелевской «Феноменологии духа» через концепт «духа времени», всегда сопряженного с объективной закономерностью самореализации Абсолютного духа. В наши дни рационализм в его наивно-просвещенческом виде достаточно обнаружил свою ущербность, особенно когда он навязывает истории те или иные субъективные (если даже субъектом выступает

Бог) цели, в то время как наличные средства их достижения идут вразрез с гуманистическими приоритетами современного сознания человечества. Кроме того, сегодня мы отчетливо понимаем, что история и культура — это веер альтернатив развития, и поэтому «дух времени» принципиально не может сохраняться как категорически однозначное явление. Уже экзистенциалистская философия заявила требование разомкнуть телеологическую систему гегелевской истории в пользу открытости бытия.

Тем не менее, сама категория «духа времени» приобретает в настоящее время, как никогда прежде, актуальный смысл как развиду трактовки времени в качестве «длющегося духовного пространства»: как онтологической характеристики культуры, которая, преодолевая статичность бытия, перестает быть простой его формой, а становится содержанием постоянно обновляющейся реальной истории человеческого духа. К такому выводу впервые приблизился еще В. Дильтей, критиковавший Гегеля с позиций необходимости учета целостности индивидуальной жизни во времени и подчеркивавший неотъемлемую связь временных характеристик существования человека с содержанием его духовной практики, т. е. Дильтей дифференцированно относился к течению времени, различая его качественную специфику в зависимости от того, каков в том или ином случае вектор его движения. Поскольку прошлое нельзя изменить, направленное назад время мы воспринимаем и оцениваем пассивно, а его главной приметой оказывается культурологически истолкованная фатальность. Если же предметом нашего внимания становится будущее (направленное вперед) время, то, вследствие принципиальной потенциальности его характеристики, как еще нереализованного в событиях культурной истории, главнейший его признак — бесконечная вариативность социокультурного «наполнения», на которую только и может опираться свободная человеческая активность. Так что осознание времени в его векторной сопряжен-

ности с культурой определяет, в конце концов, творческое содержание нашей жизни.

Обращаясь к признанию духовной насыщенности временного параметра бытия, мы открываем, что не бывает пустого времени культуры, поскольку не может быть культуры с нулевым содержанием. Содержание культуры может быть позитивным, т. е. творчески богатым, способствующим гуманизации человеческой практики. И в этом проявляется «дух» определенного времени. Либо по тем или иным причинам наполняется негативными, сковывающими творчество социальными импульсами, которые извращают ее гуманистический смысл, способствуют торжеству бездуховности, перерождению в псевдокультуру. И это тоже определенный «дух времени», только со знаком отрицания. К пониманию этого обстоятельства можно подойти и с другой стороны. А именно: пустого времени в культуре не бывает потому, что, хотя простой ход времени из прошлого в будущее ничего не обновляет, но он дает возможность созреть (либо устареть) тем новациям, которые вчера представлялись не совсем ясными (либо абсолютными в своем совершенстве).

Ключ к действительной актуализации понятия времени как культурно-исторического феномена, выводящего исследователя на новую методологическую ориентацию в ходе осмысления постэволюционистского истолкования общественно-исторического развития, таится, с точки зрения этой парадигмы, в философском размышлении по поводу оси пересечения логических и культурных смыслов понятий «новый» — «современный» — «совершенный». Именно эту сторону дела совершенно четко и вполне осознанно видит Ю. Хабермас. Опираясь на осмысление предложенных им возможностей трактовки социального времени, можно заключить, что, когда мы считаем историческое время координатой исключительно *материального* существования человеческого рода, то все наши духовные обретения, достигнутые в известных точках временного континуума, окажутся радикально неизмен-

ними, абсолютными в своей содержательной данности. Они составят как бы некую параллель определенным материальным (социальным, экономическим, а подчас и природным) процессам, вызвавшим их к жизни. В таком аспекте лишь в материальном, в известном смысле физическом, мире происходит дальнейшее течение времени, а потому оно оставляет духовные явления *вне* своего потока, как уже состоявшиеся и, следовательно, необратимые, превращая их в готовые факты той или иной исторической современности («Gegenwart», как говорят немцы).

В этой методологической версии античная трагедия и шариат, ведийская мифология и теория относительности принадлежат каждый преимущественно своей эпохе; они вписаны в свой собственный, неповторимый культурный горизонт, который смыкается с реальностью материальных процессов прошлого, хотя и не тождествен ей абсолютно. Объяснение, дополнение, переоценка наличных в ней духовных ценностей, равно как и значения «породивших» их материальных феноменов — все эти процедуры, которые не только возможны, но и принципиально необходимы и постоянно осуществляются на наших глазах, всегда соотносятся исключительно с тем временем, в котором возникли объекты подобных интеллектуальных усилий, и которое уже безвозвратно ушло. Иными словами, в вышеприведенном варианте время предстает замкнутым в своей бесконечности. Его образ — не открытая Вселенная, а кольцо Мебиуса. Ибо все, что, раз возникнув, длится, изживая свою судьбу, определяемую принадлежностью к той или иной эпохе материальных свершений, поддается лишь усложнению или углублению, *но никак не обновлению* — в творческом, созидательном смысле этого слова. Мир человеческой истории оказывается, таким образом, телеологически ограниченным: его материальные параметры бесконечны, но его духовный смысл конечен. Таково, скажем, время в религиозных теодицеях и в близкой к ним «истматовской» интерпретации марксизма. Таково же оно, наконец,

и для тех мыслителей, которые осознанно или интуитивно приложили руку к созданию концепции Модерна, представившей современность в виде точки четырехмерного исторического бытия, где все явления рано или поздно достигают своей всеобщей формы выражения.

В обозначенных выше ментальных рамках понятие современности (Modern) приобретает совершенно уникальное, абсолютизированное значение, нагруженное, как это ни парадоксально, радикально-релятивным смыслом. Речь идет не об относительности каждого текущего мгновения истории в сравнении с вечностью, а, наоборот, о несомненной этернализации, то бишь об увековечивании самой современности, поскольку последняя отодвигается в бесконечность, превращаясь во время реализации идеалов. Если время рассматривается координатой не столько материального, сколько *духовного* бытия, то не может быть абсолютных, неизменных, до конца состоявшихся ценностей и явлений нравственного, религиозного, эстетического и даже политического порядка. Изменение темпоральной координаты в так понятом историческом пространстве означает изменение духовного содержания явлений, во всяком случае, с точки зрения потенциальной их роли. Все они оказываются обратимыми и *способными к обновлению* под властью текущих лет. В этой связи становится совершенно очевидной методологическая правота Хосе Ортеги-и-Гассета, выступавшего против «натурализма» немецкой классической философии. Последняя, по его мнению, хотя и выдвинула в качестве субстанции активность духа, однако воспринимала ее как одну и ту же, фиксированную, предписанную онтологическую неподвижность, в которой исключается право человека на внезапную инициативу изменения. Глубочайшей ошибкой такого подхода, вытекающей в итоге из определенного, более или менее статичного понимания временной координаты общественного развития, испанский философ считал тот историко-философский факт, что немецкая классика рас-

сматривала реальности — как телесные, так и духовные — в качестве абсолютных идентичностей.

В свете вышесказанного обнаруживаются вполне востребованные сегодня преимущества «эпистемологического» варианта ориентации пост-эволюционистского сознания, которые проявляются в следующем. В той мере, в какой ориентация на понимание времени как момента духовного бытия человеческой истории представляет все события этой истории принципиально незавершенными, подлежащими дальнейшему развитию, по крайней мере, потенциально, то, чтобы возвратиться к их истокам, нам нет нужды возвращать вспять материальные процессы мира. Достаточно работы воображения, и мы обнаруживаем в них неиспользованные стимулы движения вперед, найдя точки альтернативных исходов. И тогда их оценка, дополнение, объяснение, включение в сиюминутную практику будет соотноситься с *будущим* временем, с теми тенденциями духовной жизни человечества, которые «продлевают», если можно так сказать, протяженность современности, укореняют изменившееся настоящее в его прошлом (то есть соответствующем периоду возникновения объектов наших творческих усилий) духовном содержании. Другое дело, что непрерывность течения времени как одной из координат духовной истории человечества не позволит совершенно оторваться от исходных посылок тех процессов и явлений, которые являются здесь объектами нашей исследовательской деятельности. Но акценты в культурной практике общественного субъекта существенно переменяются, так что консерватизм, как считает в своем резюме Ю. Хабермас, будет выступать всегда здоровым началом традиции преобразования духа. В такой ситуации соотношение понятия модерна и столь модного сегодня стремления к постмодерну получает иное теоретическое, а соответственно, и практическое толкование. Содержательная констатация и аксиологическая суть этого толкования наиболее выпукло может быть представлена

в описании теоретических следствий еще одного типа магистральной методологической ориентации постэволюционистского понимания общества и его мышления.

Переходя к анализу этого типа методологии, следует конкретизировать его условно как *персоналистско-экзистенциальный подход* к выяснению сути исторического процесса. В этом случае сама эпистемология связана с деятельностью, языком, когнитологией, искусством и нарративом, оказываясь культурно-исторической, т. е. она вырастает из уникальной человеческой индивидуальности, стремящейся к независимости от витального и социального давления. Указанная позиция радикально преобразует как художественный, так и философско-теоретический дискурс, поскольку в подобной ситуации для них характерны, прежде всего, психологизм, рефлексивность, критическое сомнение, сопряженные с методичностью и рациональностью. В этой методологической парадигме декларация принципиальной необъективности собственно человеческого существования ведет к акцентам на неповторимо-личностный, преходящий характер смертной сущности человека, практического опыта людей и его взаимную исключительность относительно общезначимых точек отсчета. И философия призвана прояснить смысл индивидуального бытия в обстоятельствах постэволюционистского мировидения.

Первооткрывателем такого взгляда был С. Кьеркегор, хотя в его произведениях нет размышлений о сущности и направленности общественного прогресса как такового, а речь идет преимущественно об индивидуальных путях человека к божественному идеалу. Однако в XX веке его проблематика удачно актуализировалась в размышлениях французских экзистенциалистов и философов-персоналистов о судьбах общества, связанных с индивидуальным выбором свободы и ответственности перед собой, перед Богом, перед будущими поколениями. Это направление окончательно выкристаллизовалось и окрепло в послевоенный период благода-

ря Г. Марсело, А. Камю, Ж.-П. Сартру, М. Мерло-Понти, Э. Мунье и др. Еще дальше концепцию индивидуально-субъективных особенностей производства коммуникативности, столкнувшегося с крушением тоталитарной идеологии, а потому тяготевшего к постнерациональности и своеобразно понятому диалогу культур, продвинули теоретики постмодернизма и неоструктурализма Р. Барт, Ж. Деррида, К. Касториadis и др. Суть постмодернистского разрушения эволюционизма в философском сознании сводится, в конечном счете, к утверждению некой новой парадигмы интеллектуально-художественного преобразования духовного мира человека, в которой главный упор делается на пластичность вечно становящейся «полифонической» структуры атомизированных культурных модификаций.

Достоинства такой версии постэволюционистских воззрений заключаются в отстаивании паралогичности мира и правомерности существования множества автохтонных миров и виртуальных процессов, обладающих метафорическим содержанием, прочтение и истолкование которого предполагает многовариантную семантическую практику. Последняя же требует свободного перехода от метафизического к эстетическому способу восприятия, «пересекающегося параллелизма» искусства с нехудожественными формами деятельности с целью восстановления «разорванного опыта» не только отдельной личности, но и всего человечества. В числе недостатков таких решений постэволюционистской проблематики стоит назвать открытие шлюзов для иллюзорного синтеза реальности, не подкрепленного опорой на инвариантные элементы сознания и бытия. Кроме того, постмодерн, стремясь исследовать общество и культуру, пережившие кризис просветительских норм и идеалов, уже самым своим этимологическим звучанием демонстрирует связь с прежними концептуальными схемами. Эта связь может устанавливаться двумя путями, но оба они отрицательны, ибо оказываются «прощанием с модерном», а, следовательно, отрицают

то значение в мировой истории культуры, которое ему придавалось его адептами. Но можно отрицать категорично, целиком, меня «да» на «нет», правое на левое, так сказать, в манере зеркального отражения. А можно расставаться с прошлыми заблуждениями, отдавая должное известной мудрости и пользе тех или иных принципов для своего времени.

Первая позиция оказывается своеобразной изнанкой логики отрицаемого содержания. Смысл этой «изнаночной» логики состоит в утверждении, что сегодня — это не вчера, время продолжается, а значит, отныне все не так, как в прошлом, ничего вчерашнего нельзя принять сегодня, и сам вчерашний день лишается смысла в качестве ступеньки истории. Поэтому долгие века истории ничему не научают. Настоящая жизнь была лишь в эпоху архаического примитивизма, когда люди не задумывались над смыслом существования, не строили планов овладения судьбой. Закон (в жизни или в искусстве), порядок (в истории или в природе), поступательное движение в культуре, рациональные принципы в познании — все это прекраснодушные заблуждения, которые поднимаются на щит модернистами, а здесь отрицаются как несостоятельные, слепленные простым течением времени идеалы, неосуществимые в принципе из-за того, что время бесконечно, и оно не может остановиться в какой-либо точке истории, даже самой совершенной на взгляд современников. Всегда есть (и будет!) постистория, требующая дальнейшего движения во всех отраслях жизни. Другими словами, всегда возможна постсовременность. А если высшие достижения (завершенность идеи) уже реализовались, то дальнейшее развитие превращается в регресс.

И здесь как раз обнаруживается внутренняя идейная связь с модернизмом: признаки движения времени основным стимулом изменения общества, культуры, истории, с одной стороны; а с другой стороны — поиски чего-то надежного, устойчивого в хаосе временных вихрей, осуществляющих ис-

торию, а значит, иницирующих культуру и общественную жизнь, хотя бы это надежное, устойчивое (то есть нечто неоспоримое и постоянное) был сам хаос. Поворот к анархизму и архаике, призыв к поискам иррациональных корней сущего, воспевание дионисийского начала в искусстве и в жизни и т. п. содержательные черты постмодернизма на самом деле есть попытка установить новые закономерности, в сущности столь же далекие от действительных объективных обстоятельств, как наивные идеалы теоретиков Просвещения и сопутствующего ему линейного прогрессизма.

И с этой точки зрения предпочтительным вариантом постмодернизма в действительности оказывается *неоконсерватизм*, который, хотя и прощается с модерном, но в постмодерне видит лишь следующий шаг развития европейского общества, выросшего из плоской веры в «этот лучший из миров». Наступающее отрезвление от упоения бесконечными человеческими возможностями может и должно сослужить добрую службу и теоретикам, и практикам, которые, признавая весьма значительную ущербность и уязвимость модерна, не считают, однако, необходимым начинать с нуля. Здесь связь с модерном носит характер конструктивного отрицания: требуется новое прочтение идейных установок модерна, но оно не должно зачеркивать того важного, что могло бы помочь обнаружить в истории нечто выпавшее пока из поля зрения, хотя повлиявшее на содержание сегодняшней картины мира.

Подводя итоги, резюмируем отдельные моменты современных зарубежных постэволюционистских концепций как осмысление реальных трудностей и опасностей методологического толка, возникающих перед философской рефлексией по поводу оценочного анализа глубинной сущности и проявляющегося на поверхности культурных явлений характера общественного развития, особенно остро проявивших себя на рубеже второго и третьего тысячелетия. Еще в 80-е годы прошлого столетия в западном мышлении наступает крах и последовавшая за ним по-

пытка преобразования магистральных для историософского восприятия макросоциологических представлений, унаследованных от классических концепций К. Маркса, М. Вебера, Э. Дюркгейма.

Непосредственным историческим поводом для осознания подобного кризиса послужила научно-техническая революция, перевернувшая мир телекоммуникативных возможностей человечества во всех сферах общественной жизни — от промышленного труда и художественного творчества до политической и социальной организации общества. С одной стороны, развивается глобализационно-модернизационный процесс. А с другой стороны, мы наблюдаем мощнейшее обратное движение — от суперцентрализованных гигантских тоталитарных структур экономической и политической власти к локальным образованиям низового уровня, где, собственно, и принимаются решения. В результате опровергается миф о «рациональности» современных государств и их властно-управленческих аппаратов, на который опирались концепции индустриального общества. Власть приобретает компенсаторно-символический характер, а системы ценностей становятся все более гетерогенными. А это обстоятельство, в свою очередь, требует поисков нового гуманистического идеала, включающего не только экологическое обоснование и учет гендерной проблемы, но, что еще более важно, выходящего на пространственно-экзистированное освоение мира, которое необходимо предполагает рефлексивный анализ структур повседневности в единстве событийного, ментального и семантического срезов, а также признание примата человека и его воли, чувствования и сознания в системе саморазвития общества.

При этом следует отметить, что пафос современных новаций в исследовании постэволюционистской проблематики суммируется в некой антиидеологии. Суть этой антиидеологии состоит в стремлении демонтировать схему, выстроенную прежде в качестве безусловной и однозначной картины мира, под которую подгонялась противоречивая, ме-

няющаяся, «текучая» и многозначная историческая реальность. Взамен предлагается понимание бытия вообще и исторического развития человечества в частности как совокупность непредсказуемых возможностей реализации полифонически представленных субъективных устремлений, универсальной формой адаптации которых является культура. В этой связи сегодняшняя философия

более решительно ищет теоретико-методологические пути для формирования комплексного изучения человека, в котором были бы объединены естественнонаучные, научно-технические, гуманитарные дисциплины, искусство и архитектура, и в которых значительную роль играли бы широкие мировоззренческие основания философского характера.