

**Философия и наука**

**ОТРАЖЕНИЕ ГЛОБАЛЬНОГО  
СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА  
В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА**

*М. И. ФРОЛОВА*

Два столетия резко отличаются друг от друга. Одно – начавшееся в 1814 г. с завершением наполеоновских войн и закончившееся в 1914 г. с началом Первой мировой войны. Другое – пришедшее ему на смену и продолжающееся по сей день. Лучше всего суть XX в. выражена девизом Конта: «Порядок и прогресс». В это время появляется идея ничем не сдерживаемого прогресса: общество бесконечно совершенствуется благодаря прежде всего развитию науки и техники. В основе прогресса – разум и активные волевые усилия людей, перестраивающих природу. Это находит свое отражение в позитивистских социально-философских теориях (Конт, Спенсер). Постоянное развитие науки и совершенствование техники, применяемой человеком для расширения собственных возможностей – вот отличительная черта этой эпохи. Завершается промышленный переворот, переход от аграрного строя хозяйства к промышленному. Одно за другим на памяти одного-двух поколений появляются такие новшества, как пароход, паровоз, трамвай, самолет, радио, кинематограф. Восприятие будущего исключительно позитивно. Само будущее связывается с освоением природы с помощью все новых и новых научно-технических средств. Человек не мыслит свое будущее в отрыве от будущего человеческой цивилизации. В основе мировосприятия XIX в. лежит единство устремлений человека и человечества. В этом смысле к идеологии этого столетия можно применить понятие «гуманизм».

Понятие «гуманизм» употребляется в двух смыслах. В одном случае речь идет о течении мысли эпохи Возрождения, в другом – под гуманизмом понимается совокупность мировоззренческих идей, которая не имеет определенного носителя. И хотя отзвуки этих идей можно обнаружить в разные века у разных мыслителей, тем не менее во временном отношении понятие «гуманизм» в широком смысле слова применимо скорее к последним двум столетиям. В силу широты этого второго понимания гуманизма, его нельзя представить в виде завершенной теоретической системы. Это скорее мировоззренческая ориентация на благо человека. И если XIX в. в сравнении с XX не может нам дать достаточного количества имен мыслителей-гуманистов, то это вызвано как раз тем, что в то время социальная и гуманисти-

ческая проблематики еще не противопоставлялись друг другу. Общественный прогресс и развитие человека мыслились как один и тот же процесс. Человек ожидал от общества все новых и новых способов совершенствования своей природы, своего образа жизни.

Что касается создания новых технических средств, которые человек может использовать, то в XX в. этих средств становится все больше и больше. Также меняется конфигурация отношений в треугольнике *человек – техника – общество*. Утрачивается старый, органический гуманизм, при котором научно-техническое развитие было синонимом саморазвития человека. Происходит расщепление человека и общества. Человек перестает усматривать в социальном развитии условие своего саморазвития. За идеологическими спорами, имевшими поначалу чисто теоретический характер, как оказалось, скрывались возможности возникновения тоталитарных режимов и мировых войн. Прогресс науки и техники приводит к экологическим проблемам, к созданию все более совершенного оружия массового уничтожения, таким образом, в XX в. прогресс общества, тесно связанный с научно-техническим прогрессом, оборачивается своей противоположностью: негативными последствиями для человека.

Развитие общества начинает восприниматься человеком как источник непредсказуемых угроз и опасностей. Это находит свое отражение в появлении различных пессимистических и эскапистских теорий. Человечество как бы возвращается к воззрениям Гесиода о регрессивном характере исторического развития. Набирают силу теории, вообще отрицающие прогресс, абсолютизирующие случайность и произвол в развитии общества. Так, Поппер утверждает, что сама история как целое не имеет смысла, нет никаких законов истории, а смысл имеет лишь деятельность отдельных людей, творчество которых порождает новое знание.

На рубеже XX – XXI вв. ситуация с осмыслением развития человечества осложнилась погружением любой социально-философской или социологической проблемы в глобализационный контекст. Однако философы, социологи, политологи, написавшие горы книг о глобализации, так и не смогли дать ее твердого определения, поскольку «глобализация» – это псевдоним новой переходной, «критической» – если воспользоваться терминологией А. Сен-Симона – эпохи, но никому не известно, какой станет новая «органическая» эпоха.

При осмыслении кризиса на первый план в социально-философских теориях с необходимостью выходят вопросы, связанные с существованием человека, т.е. экзистенциальные проблемы социально-философской теории.

Сложившаяся ситуация весьма напоминает переход от классической Античности к эллинистическо-римской. Эллинизм и период римской империи стали концом античного мира, переходом к не-

ведомым еще тогда общественным порядкам, которые вызревали в недрах рабовладельческого общества. Совершенно отличается от них период античной классики: царство гармонии и разума. В классический период жизненной основой античного социума был полис. Поэтому неудивительно, что именно в этот период появились социально-политические учения Платона и Аристотеля. Но никто из философов этого периода не ставил проблему человека и его существования как особую самостоятельную проблему. Человек как микрокосм был вписан в макрокосмы полиса и природы. С переходом к эллинизму человек утрачивает предназначанное ему место в картине мира, перестает связывать смысл своего существования с бытием социума, с полисом. И именно распад полиса, деградация традиционных общественных отношений привели в эллинистическо-римский период не только к постановке проблемы человека в философии, но, более того, к доминированию антропологической, экзистенциальной проблематики, которая превратилась в фокус осмысления всех прочих проблем.

Приведенная выше аналогия позволяет прояснить характер перемен, произошедших в социальной философии XX в. Ценности, на которых базировался общественный порядок Нового времени, перестали цементировать людей. Это относится и к мировоззренческому, и к методологическому аспектам проблемы. Идеал человека, свободно переделывающего природу по своему усмотрению, ушел в прошлое вместе с гармоничным XIX в. Человек-преобразователь стал опасным для себя самого. То же можно сказать и о декартовском идеале познания, где элиминация субъективного мыслилась как условие истинного познания. В XX в. подобное понимание объективности познания устарело, так как в поле познания все в большей степени стали включаться человеко-размерные системы. Гармоничный XIX в. не знал философско-антропологической проблематики. В XX в. появляются философская антропология, экзистенциализм, персонализм, неофрейдизм и др.

Сказанное позволяет сделать вывод об актуальности гуманистической проблематики в социальной философии в связи с проблемой глобального социально-антропологического кризиса. Ответ социальной философии на исторический вызов нашего века должен заключаться в поиске и обретении новой гармонии между человеком и обществом на принципиально иных началах, чем те, что лежали в основе наивного гуманизма XIX в. Возможно, решение проблемы находится на путях модернизации гуманистических оснований социально-философской теории с тем, чтобы органично вписать в нее проблематику человеческой индивидуальности, без сведения ее к социальным структурам.

Проблема глобального кризиса была в XX в. в центре внимания классиков социальной философии: Шпенглера, Ясперса, Ортеги-и-Гассета,

Мангейма, Фромма, Бубера, Хейзинги и других выдающихся мыслителей. Т.Ю. Сидорина, исследовавшая основные теории кризиса и кризисного сознания в философии XX в., называет этот кризис Протеем, или же «кризисом-хамелеоном»: он все время принимает новые обличья<sup>1</sup>.

В течение десятилетий проблема кризиса изменила свой статус: из проблемы кризиса европейской цивилизации и культуры (Шпенглер, Зиммель, П. Сорокин) она превратилась в проблему глобального социально-антропологического кризиса (Ясперс, Ортега-и-Гассет, Мангейм, Гвардини, Бубер, Мунье и др).

Хорошей иллюстрацией понимания кризиса в XX в. как кризиса культуры, а не как социально-антропологического кризиса, является концепция П. Сорокина. Питирим Сорокин писал в работе «Кризис нашего времени», что всякое общество в своем развитии проходит определенные циклы. Каждый цикл состоит из трех стадий или суперсистем культуры. Первая — идеациональная — основывается на каком-либо новом духовном порыве, чаще всего на новой религии или мифологии. В современном цикле развития Западного мира — это Средневековье. Вторая — идеалистическая — здесь общие духовные принципы систематизируются, подвергаются более детальной разработке. Основывается она на философии, на разуме. В современном Западном цикле — это Просвещение. И третья — чувственная. Доминируют наука и техника, нацеленные на потребление; общество не столько стремится к саморазвитию, сколько застывает, удовлетворяя свои разнообразные потребности. Такое развитие техники не только не дает подлинного прогресса, но порождает борьбу за предметы удовлетворения потребностей, социальные конфликты, войны. Кризис современного Западного общества связан, по Сорокину, с тем, что чувственная суперсистема культуры перестает развивать общество и человека. Это не просто частный кризис, но симптом грядущего перехода к новому циклу развития. Необходима, считал Сорокин, новая вера, новый духовный порыв, чтобы общество перешло на новую идеациональную стадию, было по-новому организовано<sup>2</sup>. Акцент, как видим, автор делает на предметах культуры, «совращающих» человека, а не на внутренних изменениях, произошедших в самом человеке.

Открытым остается вопрос, характеризует ли это изменение динамику самого кризиса или всего лишь филиацию философских теорий. Почему в первой трети XX в. глобальный кризис мыслился как кризис культуры и цивилизации, а позже — все более и более как социально-антропологический кризис? В начале века доминировали такие направления, как неокантианство и философия жизни, для которых проблематика культуры была приоритетной. Позже лидирующими философскими направлениями стали экзистенциализм, неофрейдизм и персонализм, где на первом плане было изучение че-

ловека. Однако теория филиации идей не оправдывается на практике. Так что, скорее всего, смена доминант философских направлений очевидно следовала за эволюцией кризисного социума.

Феноменология – направление далекое от антропологической проблематики. Но и его представители не могли остаться в стороне от проблемы глобального социально-антропологического кризиса. Э. Гуссерль обратил внимание на методологический аспект проблемы. Слишком строгое следование декартовским ограничениям в познании привело к отрыву познания от человека, к возникновению типа науки, абстрагирующегося от всего субъективного. Результатом стало искажение природы философии<sup>3</sup>. Превратив человека в «научный факт», философия перестала быть человеческим делом. Абсолютизация функций разума находила компенсацию в иррациональном осмыслении субъективности. Гуссерль призывал отказаться от картезианского объективизма, вернуть разум человеку. Иначе реальностью станет варварство, воинствующий иррационализм.

Нидерландский мыслитель Й. Хейзинга как теоретик культуры должен быть помещен в первую группу авторов, писавших о глобальном кризисе. Редко кому удавалось так, как Й. Хейзинге показать антропологические издержки развития современной ему европейской культуры, он смог выявить человеческую суть кризиса культуры. Это не просто кризис западной модели цивилизации, как у Шпенглера или чувственной суперсистемы культуры, как у Сорокина. Это кризис системы ценностей современного человека.

Й. Хейзинга считал, что, если система ценностей общества разрушена, культура оказывается «в состоянии ослабленного иммунитета против инфекции и интоксикации, сравнимом с опьянением»<sup>4</sup>. При ценностном хаосе культура сама утратит меру, и ее высшие слои и достижения будут заглушаться и вытесняться низшими, примитивными. Она не сможет противостоять проявлениям социальной деструктивности, когда в уравнивающем плюрализме будут безразлично рядоположены ценности разного качества. В этом случае сущностная для человека самотрансценденция будет осуществляться в форме самодеградации.

Ценностный хаос всегда есть свидетельство социального кризиса, и именно в ситуации социального кризиса во всю остроту встает проблема формирования человеческой индивидуальности. Таким образом, вопрос о кризисе культуры и цивилизации переходит в вопрос о глобальном социально-антропологическом кризисе. Классики мировой философии XX в. в своих работах подробно характеризуют ситуацию современного глобального социально-антропологического кризиса. Сутью всех этих высказываний является идея, заключающаяся в том, что в самой действительности современного общества человеческая личность и ее индивидуальность поставлены под вопрос.

При характеристике глобального социально-антропологического кризиса Й. Хейзинга отмечал такие явления, как рост нетерпимости, безразличие к истине, вытеснение рациональности мистикой и магией. Все это вместе было для него торжеством мифа над логосом, за которое должна нести ответственность философия жизни, иррационалистическая философия как таковая<sup>5</sup>. Й. Хейзинга подчеркивает опасность «деструктивных и идущих в конечном счете от философии представлений о примате практики и воли над разумом, культе жизни, превознесении идеалов героизма и борьбы над трезвым расчетом и толерантностью»<sup>6</sup>.

Исследуя современный общественный кризис, испанский философ Ортега-и-Гассет писал о всеобщей деморализации мира, об отсутствии ясной, определенной перспективы, о преходящем характере всех проявлений общественной и личной жизни, которые исчезают быстрее, чем появились. Все вместе Ортега называет фальшью жизненного мира<sup>7</sup>. Он, как и Хейзинга, детально исследует явление варваризации: безразличие среднего человека к духовным ценностям цивилизации, благами которой он пользуется. В результате вульгарность становится нормой, а насилие – способом самоутверждения в жизни.

Ясперс выделил такие деструктивные стороны кризиса как разорванность отношений с другими людьми, ощущение брошенности и внешней опасности, порождающие чувство страха, жестокость, цинизм<sup>8</sup>. Диагноз Ясперс ставит такой: «Страх жизни должен расти, если парализуется экзистенция»<sup>9</sup>. В условиях кризиса человек оказывается «на службе» у средств своего существования. Это автоматически влечет утрату смысла жизни. Человек сможет превозмочь ситуацию антропологической катастрофы, если сохранит в себе жажду подлинного бытия, не даст равнодушию убить в себе человеческое.

Карл Мангейм применил к проблеме глобального социально-антропологического кризиса свои наработки из области социологии знания. Как известно, Мангейм ориентировался на высшие слои интеллигенции как на общественную силу, способную к объективным оценкам. Он надеялся возложить на эту социальную группу миссию выработки ценностных установок, интегрирующих все общество, так как понимал, что расчет на естественный ход событий, отказ от планирования социокультурных изменений ведет к гибели цивилизации<sup>10</sup>.

Альберт Швейцер, много размышлявший над проблемой гуманности пришел к выводу, что ключевой момент начала глобального кризиса относится ко второй половине XIX в., когда люди перестали черпать свои идеалы гуманности в разуме. Наступивший разрыв разума и гуманности оказался фатальным для культуры. В повседневной жизни люди привычно руководствовались материальными со-

ображениями, но утратили при этом идеалы, ориентация на которые позволяла совершенствовать наличную действительность<sup>11</sup>.

Даже этот беглый обзор оценок глобального кризиса указывает на экзистенциальные проблемы как на ключ к решению проблем социальных.

Какой же человек и в какую эпоху оказался в ситуации кризиса? На первую часть этого вопроса совершенно точный ответ-диагноз дал, например, Мунье: «Духовный кризис является кризисом типично европейского человека, родившегося вместе с буржуазным обществом. Последнее полагало, что создало разумное существо, в котором животное начало окончательно подчинено победоносному разуму, а страсти нейтрализованы стремлением к благополучию»<sup>12</sup>. Однако реальность XX в. оказалась прямо противоположной. Торжество инстинктов, волна антиинтеллектуализма, мистика, бессмысленная тяга к разрушению окружающего и к самоуничтожению — вот характеристики современного человека, каким он представляется как со страниц философских трактатов, так и с телевизионного экрана. Как же объяснить этот парадокс? Ортега-и-Гассет, например, считал, что в лоне цивилизованного мира вдруг возник дикарь, который в наши дни стал доминирующим типом человека. Дикарь этот просто потребляет результаты современной цивилизации, но ему безразличны те принципы, которые легли в ее основание на заре буржуазного развития. «Цивилизован мир, но не человек, живущий в нем; он даже не замечает того, что живет в цивилизованном мире, пользуясь дарами цивилизации»<sup>13</sup>. Но если в современной цивилизации основным типом человека «вдруг» стал дикарь, то все ли в порядке с принципами, на которых построена эта цивилизация?

Антропологический аспект глобального кризиса XX в. был одной из главных тем философии персонализма. Лидер французского персонализма Э. Мунье исходил из того, что кризис имеет одновременно социальный и духовный характер. Персоналисты как представители религиозного течения мысли, конечно, считали одной из причин кризиса дехристианизацию, пустившую глубокие корни с XVIII в. Но все же главное в «кризисе человека» для Мунье — это участие в отчужденном капиталистическом производстве и в буржуазном образе жизни. Этот образ жизни затрагивает всех — не только буржуа. В качестве основной опасности персоналистский подход к проблеме выявляет индивидуализм, свойственный буржуазному обществу отчуждения, который не просто изолирует людей друг от друга, он способствует ограниченности и упадку самого индивида. Индивид в своей вечной погоне за потреблением и престижем расплачивается социальной и духовной разобщенностью<sup>14</sup>.

Сущность современного глобального социально-антропологического кризиса может быть раскрыта с помощью категории отчуж-

дения, в которой зафиксирована социально обусловленная разорванность человека и его социального мира. Социальное отчуждение возникает там, где взаимодействующие индивиды (общество) не могут справиться со своими совместно развитыми возможностями, там, где человек превращается в средство своей собственной деятельности. В той мере, в какой человек не способен овладеть своими возможностями, развившимися в результате творческой деятельности по разрешению сущностных противоречий бытия, он отчуждается от себя, превращается в пассивный объект. «Процессы производства и потребления благ вышли из-под контроля человека и стали навязывать ему свою логику»<sup>15</sup>. По мысли Бубера отличительная особенность современного кризиса состоит в отчуждении, в неспособности человека совладать с им же созданным миром, в овеществлении социальных связей. Человек не может найти выхода из ситуации отчуждения, потому что два противоположных пути, которые предлагает ему кризисный социум, возвращают его в ту же ситуацию. Индивидуализм привлекает как возможность не быть таким «как все». Но такая жизненная ориентация ведет к окончательному разрыву связей с социальным миром, к экзистенциальной бездомности, превращению в монаду. Коллективизм, каков он есть в современном обществе, порабощает индивидуальность, забирая у нее волю.

Возникшее в результате расщепление между человеком и социумом болезненно сказывается на всех сферах культуры, на духовном самочувствии человека. Возникает невыносимое стремление снять это напряжение, восстановить целостность, хотя бы даже и ценой отказа от своего Я. В этом — исходная причина распространенности фашистской идеологии в XX в. Фашизм предлагает иллюзию индивидуальной силы при полном растворении Я в национальном целом.

Нация в фашизме рассматривается как мистическая общность, т.е. факт физической принадлежности к нации ничего не значит: необходимо быть именно верноподданным диктаторского режима. Отсюда и характерная для фашизма демагогичность. Вся проблематика социальной обусловленности возникновения современных наций полностью игнорируется фашизмом.

Согласно фашистской идеологии индивидуальность признается лишь в том случае, если индивид вкраплен в коллективные структуры и полностью подчинен нации-государству. Таким образом, деиндивидуализация в фашизме «ведет к своеобразному ужесточению либерального индивидуализма»<sup>16</sup>. Обособленный индивид возможен лишь как элемент общества тотального подавления. Политическая система в таком обществе организована по принципу фюрерства. Соответственно, глава общества не может быть подобен членам общества, он выключен из общества, это мессия, посредник между сверхъестественным и реальным миром. Отношение к нему подданных может



быть лишь фанатичным поклонением. Характерными чертами фашистских фюреров были заурядность и ничтожество. Это обстоятельство, с точки зрения политических биографов, свидетельствует о том, что политическая карьера фашистского фюрера в меньшей степени может быть объяснена его личными качествами. «Феномен Гитлера не феномен личности, а феномен политический и социальный. Можно сказать, феномен машинно-бездушной, жестокой цивилизации, но уж никак не феномен индивидуальности»<sup>17</sup>. Фашистская машина воспроизводит в массовом масштабе тип деиндивидуализированного индивидуалиста.

Многообразные проявления социальной патологии в современном мире свидетельствуют о том, что новый уровень интегрированности сегодняшнего человечества не распространяется на развитие человеческой личности. Поэтому достижения человечества оказываются отчужденными от человека и развиваются в хаотической, разрушительной динамике.

Масштаб возможного отчуждения возрастает от эпохи к эпохе. Современная эпоха является рубежом, поскольку степень и характер отчуждения достигли высшего предела. Поэтому для полностью отчужденного человека становится возможной и необходимой задача «восстановить свое единство с людьми и природой, не принося в жертву ни целостности, ни индивидуальности»<sup>18</sup>.

Идеологи неофрейдизма подробно раскрыли драматическую суть современного глобального социально-антропологического кризиса. По их мнению, она состоит в том, что рыночный принцип организации общества задерживает человечество на нынешней стадии развития, поскольку не обеспечивает развитие человеческой личности и отчуждает значительное число людей от социального творчества. «Но когда род человеческий задерживается на такой стадии развития, которую ему следовало бы миновать, — писал Э. Фромм, — когда он оказывается в противоречии с возможностями, предоставляемыми исторической ситуацией, тогда его существование иррационально, или, применяя термин Маркса, патологично»<sup>19</sup>. Преодоление предельной разорванности человеческой сущности и индивидуального существования, свойственной современной стадии отчуждения, возможно «только когда человек овладеет обществом и подчинит экономическую машину целям человеческого счастья, только когда он будет активно участвовать в социальном процессе»<sup>20</sup>.

В отчужденном обществе XX в. разорванность сущности и существования человека достигает предельных масштабов. А присущие человеку противоположности: рациональное и чувственное, социальное и технологическое, частное и общественное, экономическое и духовное, свобода и ответственность — оказываются разорванными и искусственно противопоставленными. Это приводит к тому, что

человек перестает адекватно воспринимать реальность, различать реальное и иллюзорное. Утрата отчужденным человеком себя как субъекта и своего мира как предмета деятельности приводит к атрофии чувств и разума. Это объясняет и феномен выведения науки и искусства за рамки нравственной ответственности, и антиинтеллектуалистские настроения при пользовании достижениями рационально организованной цивилизации, и сочетание холодной расчетливости с инфантильным отношением к реальности.

При господстве в обществе товарной формы хозяйствования ставится под угрозу основа человеческой субъективности — способность к предметному целеполаганию. Производитель в процессе производства подчинен чужой воле и не имеет отношения к произведенному продукту, потребителю же навязываются его «потребности».

Так рвутся связи между производственной деятельностью и индивидуальным саморазвитием человека. Идеалом человека в производстве становится неостанавливающийся бесчувственный автомат, а вне производства — ненасыщающийся потребитель.

Катастрофичны и последствия разорванности технолого-экономической эффективности и человеческого предназначения. Иррационализация культуры в сочетании с расцветом технологии и потребления может привести к сползанию в варварство, ведь последнее тоже может пользоваться средствами технологии. Варвар-профессионал в сфере технологии может создавать конструкции, разрушительные для человеческого общества.

Если технология и экономика не будут в центр всего ставить человека, их рациональность будет расширенно воспроизводить социальную иррациональность. Ориентация на прибыль как на чисто количественный параметр может приводить к тому, что экономика будет признаваться тем более «здоровой», чем больше она поглощает силы человека и природные ресурсы. В докладе Международной комиссии ООН по окружающей среде и развитию 1989 г. подчеркивается, что для определения меры прогресса недостаточно чисто экономических величин. «Устойчивость требует учета человеческих потребностей и благосостояния, включающих такие неэкономические переменные величины, как образование и здоровье в собственных интересах людей, чистый воздух, вода и сохранение красоты природы»<sup>21</sup>.

Эффективность должна быть, прежде всего, человечески, личностно осмысленна, чтобы не приносить вреда развитию человека, сущностному развертыванию богатства человеческой индивидуальности. В обществе, которое не может совладать с собой, прогресс будет носить абсурдный характер. Занятость и уровень жизни, получаемые в результате функционирования предприятий военной промышленности, а затем и сама война, будут выглядеть при таком

подходе вполне рациональными и необходимыми, а вовсе не вопиющим извращением смысла человеческой деятельности. «Пораженное безумием целое санкционирует безумность частных проявлений и превращает преступления против человечества в рациональную предприимчивость»<sup>22</sup>.

Основной человеческий тип, вызванный к жизни буржуазной цивилизацией, ориентирован, как пишет М. Шелер, «только на внешнюю власть над людьми и вещами, над природой и телом»<sup>23</sup>. Условия объединения людей в этой цивилизации не находятся под их сознательно организованным контролем, поэтому человек оказывается поработленным тем механизмом, который был создан им для активного вмешательства в природу. А принцип частного предпринимательства и свойственный ему тип отношения к окружающей действительности истощает и богатства природы, и потенциал науки и техники, и сущностные силы человека, обращает прогресс против человека.

«Государственная управленческая деятельность по справедливому замечанию Ясперса, превращается в хаотическое предприятие, попытку по-диктаторски искусственно восстановить и удержать единство общества посредством случайных решений и неуправляемого чередования насильственных действий»<sup>24</sup>. Принцип частного предпринимательства, распространенный до глобальных масштабов, ставит под угрозу существование человечества.

Глобальный социально-антропологический кризис XX в. обусловливает процесс деиндивидуализации человека. Й. Хейзинга, Х. Ортега-и-Гассет называли также этот процесс варваризацией<sup>25</sup>. Так в современной духовной ситуации возникает мотив брошенности индивида и страха перед подавляющей действительностью. Его преодоление возможно либо в деятельностном самоутверждении, либо в принятии эгоизма как типа отношений с миром. Последний путь иллюзорен. М. Бубер отмечал, что когда современный человек принимает ситуацию кризиса и избирает путь индивидуализма, он надеется, что это даст ему «гарантию» сохранения индивидуальности, а на деле эта иллюзорная надежда оборачивается крушением индивидуальности<sup>26</sup>.

Такова картина отчужденного социума XX в., какой она предстает на страницах классических произведений философов — представителей самых разных направлений: философской антропологии, экзистенциализма, неотрейдизма, персонализма. Общее, что констатируют все названные выше авторы, — это взаимосвязь между глобальным социально-антропологическим кризисом как объективным процессом и кризисом идеологии гуманизма. И пока на смену гуманизму XIX в. не пришел новый гуманизм, сохраняются объективные условия деиндивидуализации человека.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Сидорина Т.Ю. Парадоксы кризисного сознания. – М., 2002. С. 14.
- <sup>2</sup> Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992. С. 327 – 435.
- <sup>3</sup> См.: Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994.
- <sup>4</sup> Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992. С. 349.
- <sup>5</sup> См. там же. С. 352 – 353.
- <sup>6</sup> Цит. по: Сидорина Т.Ю. Парадоксы кризисного сознания. С. 43.
- <sup>7</sup> Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. – М., 1991. С. 218 – 219.
- <sup>8</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. С.328.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994.
- <sup>11</sup> Швейцер А. Жизнь и мысли. – М., 1995.
- <sup>12</sup> Мунье Э. Персонализм. – М., 1992. С. 117.
- <sup>13</sup> Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. С. 108.
- <sup>14</sup> Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999.
- <sup>15</sup> Сидорина Т.Ю. Парадоксы кризисного сознания. С. 102.
- <sup>16</sup> Бурдерон Р. Фашизм: идеология и практика. – М., 1983. С. 81.
- <sup>17</sup> Мельников Д., Чёрная Л. Преступник № 1. – М., 1991. С. 20.
- <sup>18</sup> Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. С. 321.
- <sup>19</sup> Там же. С. 323.
- <sup>20</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990. С. 229.
- <sup>21</sup> Наше общее будущее / под ред. Г.Х. Брунтланд. – М., 1989. С. 59.
- <sup>22</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994. С. 68.
- <sup>23</sup> Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. С. 117.
- <sup>24</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 347.
- <sup>25</sup> Хейзинга Й. Homo ludens. С. 350; Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. С. 99.
- <sup>26</sup> Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. С. 228.

**Аннотация**

В статье рассматриваются гуманистические аспекты проблемы глобального социально-антропологического кризиса, бывшей в XX в. в центре внимания классиков мировой философии. Автор показывает, что в XX в. научно-технический прогресс оборачивается негативными последствиями для человека, проистекающими из неадекватного использования обществом результатов научно-технической революции.

**Ключевые слова:** прогресс, гуманизм, социально-антропологический кризис, индивидуальность.

**Summary**

The article considers the humanistic aspects of the problem of global social-anthropological crisis that were in the center of attention of the classics of the world philosophy. The author demonstrates that in the 20<sup>th</sup> century the scientific and technical progress turns into its opposite – negative consequences for man following inadequate implementation by the society of the results of the scientific and technical revolution.

**Keywords:** progress, humanism, social-anthropological crisis, individuality.