

3. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков // Сочинения. В 2 т. Т. 1 – М.: Наука, 1993 – С. 446.
4. Гегель, Ф.Г. Феноменология духа / Ф.Г. Гегель // Сочинения. Т. 4 / пер. с нем. Г. Шлет. – М.: 1959. – 437 с.
5. Грамши, А. Формирование человека: пер. с ит. / А. Грамши; под ред. К.И. Салимовой. – М.: Педагогика, 1983. – 224 с.
6. Кантор, К.М. Двойная спираль истории: Историософия проективизма. Т.1. Общие проблемы / К.М. Кантор. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 904 с.
7. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы / К. Маркс. – М.: Академический проект, 2010. – 775 с.
8. Поппер, К. Открытое общество и его враги / К. Поппер; пер. с англ. В.Н. Садовский – М.: «Культурная инициатива», 1992.
9. Пушкин, В.Г. Философия Гегеля: абсолютное в человеке / В.Г. Пушкин. – СПб.: Изд-во «Лань», 2000. – 448 с.
10. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций / П. Рикёр. – М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2002. – 622 с.
11. Тульчинский, Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы / Г.Л. Тульчинский [Электронный ресурс]. – Режим доступа/ <http://www.scribd.com/doc/45635647/> – Дата доступа: 12.10.2011.
12. Хайдеггер, М. Кант и проблемы метафизики / М. Хайдеггер; пер. с нем. О.Ф. Никифорова. М.: Изд-во «Логос», 1997. [Электронный ресурс]. – Режим доступа/ http://www.vixri.ru/d/a_filosof/Hajdegger%20M.%20_Kant%20i%20problema%20metafiziki.pdf/ – Дата доступа: 12.10.2012
13. Хайек, Ф.А. Дорога к рабству / А.Ф. фон Хайек; пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2005. – 264 с.
14. Шпан, О. Философия истории / О. Шпан; пер. с нем. К.В. Лощевский. – СПб.: Изд-во университетское, 2005. – 485 с.
15. Юнгер, Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность / Ф.Г. Юнгер; пер. с нем. И.П. Стребловой. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 589 с.
16. Юнгер, Ф.Г. Язык и мышление / Ф.Г. Юнгер. – СПб.: Наука, 2005. – 300 с.
17. Юнгер, Э. Рабочий. Господство и гештальт / Э. Юнгер; пер. с нем. А.В. Михайловского. – СПб.: Наука, 2000. – 537 с.

SUMMARY

Modern society on a global scale is experienced a deep system crisis, the essence of which is in concealed of the lack of existing paradigm of social sciences to the challenges of the world as correlating the whole. The dominating logic of the development, based on logocentrism and an abstract rationalism, may exist for some, but it hasn't got any historic perspectives due to the scantiness of the biosphere ability for regeneration, that is why social philosophical thinking of the most fundamental notions over conceptions, around which the development of common to all mankind knowledge system takes place.

Паступіў у рэдакцыю 15.04.2013 г.

УДК 141.7:159.922

П.С. Пятроўскі,

аспірант Інстытута філасофіі НАН Беларусі

ГЕШТАЛЬТ ЯК АСНОВА ГРАМАДСКІХ ТРАНСФАРМАЦЫЙ У КАНЦЭПЦЫІ Э. ЮНГЕРА

Творчасць Эрнста Юнгера звяртае на сябе ўвагу як айчыннай, так і замежнай філасофаў. Гэта звязана з сучаснымі з'явамі, якія пранізвалі нашу рэчаіснасць. Панаванне геданістычнага разумення быцця, нежаданне несці адказнасць за свае дзеянні сучасных людзей, спарадзілі з'яву, якую часта называюць постмадэрнам. Ідэалагі-постмадэрністы ўсхваляюць маральную свабоду, выступаюць за распаўсюджванне ўлады, якая фарміруе грамадства спажывання. Дадзены комплекс працэсаў з'яўляецца прычынай узнікнення грамадства, што жыве ў камфорце і не бачыць тыя вынікі тэхнічнага прагрэсу, якія з'яўляюцца небяспечнымі, ставяць чалавека перад патэнцыяльным знішчэннем. Так, зброя масавага знішчэння, спароджаная грамадствам камфорту, ставіць перад рэчаіснасцю праблему адказнасці ва ўсе кірункі жыцця.

У сувязі з вышэйвыкладзеным уяўляецца мэтазгодным звярнуцца да філасофскай канцэпцыі Э. Юнгера, якога шматлікія, у тым ліку сучасныя нямецкія даследчыкі яго праца Петэр Казлоўскі, лічаць пачынальнікам постмадэрнісцкай філасофіі. Аднак постмадэрнізм Э. Юнгера, як і постмадэрнізм М. Хайдэгера, з'яўляецца спробай крытычнага аналізу і пераадолення праекта мадэрну праз прызму фундаментальнай анталогічнай рэвізіі парадигмы Асветніцтва. Такі экстравагантны крытычны агляд мадэрну

стаў магчымым дзякуючы з'яве кансерватыўнай рэвалюцыі, да якой належалі Э. Юнгер і М. Хайдэггер, і дзе рэакцыя кансерватараў на праект Асветніцтва перасталася насіць рэтраградны характар. Новыя кансерватары заклікалі не да рэстаўрацыі дамадэрнавых адносін, а сталі на пазіцыю пераадолення мадэрну з дапамогай будаўніцтва новай парадигмы. Лозунг Французскай буржуазнай рэвалюцыі «Свабода, Роўнасць, Братэрства» быў прадстаўлены ў трох ідэалогіях мадэрну – лібералізме, сацыялізме і фашызме. Да прыкладу, філосаф-нацыст Георг Меліс, падкрэсліўшы важнасць для фашызму паняцця «братэрства», пісаў: «Французская рэвалюцыя, акрамя ідэі свабоды і роўнасці вылучыла таксама і ідэю братэрства, але ў дачыненні да нявызначанай ідэі чалавецтва. Толькі ў народнай супольнасці дасягаецца сапраўднае братэрства...» [4, с. 131].

Паводле кансерватыўных рэвалюцыянераў, праект мадэрну з яго трыма ідэалогіямі вычарпаў сябе. Лібералізм, сацыялізм і фашызм не могуць адэкватна рэагаваць на нігілістычныя тэндэнцыі ў грамадскім быцці. Як заўважае палітычны Эрнст Юнгер па кансерватыўнай рэвалюцыі, ахвяра нацысцкага тэрору («ночы доўгіх нажоў») 30 чэрвеня 1934 г., Эдгар Юліус Юнг: «У гістарычнай перспектыве мы маем тры формы лібералізму: манчэстарства, якое выліва-

еца ў буржуазную дэмакратыю, марксізм, які прадстаўляе сабой адмаўленне буржуазнай дэмакратыі, і, нарэшце, нацызм, што з'яўляецца сумессю двух папярэдніх» [3, с. 470]. Такім чынам, праект кансерватыўнай рэвалюцыі выступіў супраць усіх ідэалогій мадэрну. Для прадстаўнікоў жа мадэрных ідэалогій «кансерватыўная рэвалюцыя» мела невытлумачальныя рысы. Лібералы, сацыялісты і фашысты прыпісвалі «кансерватыўную рэвалюцыю» адзін аднаму, не жадаючы, або не маючы магчымасці зірнуць на яе як на паўнаватарскую і аддзелены ад мадэрну феномен. Прыкладам такога невуцтва прадстаўнікоў ідэалогій мадэрну могуць служыць іх крытычныя нататкі на галоўную кнігу Эрнста Юнгера «Працоўны. Панаванне і гештальт», якую называюць «маніфестам кансерватыўнай рэвалюцыі». Рэцэнзент Ціла фон Трот у газеце нацысцкай партыі «Фелькішэр Беабахтар» заявіў: «Сваім апошнім творам Эрнст Юнгер адзначыў, што ён занадта глыбока, можна сказаць, безнадзейна заграў у лібералізме» [2, с. 75]. Для лібералаў канцэпцыя Э. Юнгера асацыіравалася з «прускім ленынізмам», а камуністы і сацыялісты ўбачылі ў ёй «вялікую хартыю фашызму». Вось так прадстаўнікі ідэалогій мадэрну, якія не мелі магчымасці паглядзець на «кансерватыўную рэвалюцыю» свабодным ад прынцыпаў Асветніцтва поглядам, давалі несучаснасьці і супярэчлівыя дыягназы.

Эрнст Юнгер цвёрда крытыкуе тры ідэалогіі мадэрну. Мысліцель падкрэслівае: «Фашызм – гэта ні што іншае, як позні стан лібералізму, яго спрошчаная і зрэзаная форма, нібы брутальная стэнаграма ліберальнай канстытуцыі, на сучасны густ празмеру ліслівай, напышлівай і педантычнай» [8, с. 221]. Петэр Казлоўскі адзначае: «Парадаксальным чынам у “Працоўным” Юнгер ужо ў нацыянал-рэвалюцыйную эру стварыў твор, які пакінуў нацыянал-сацыялізм у мінулым» [2, с. 10]. Сацыялізм для Э. Юнгера мае такую ж прыроду, што фашызм і лібералізм, – прыроду праекта мадэрну, таму мысліцель нездарма заўважае, што «сацыялізм квітнее, першым чынам, па суседстве з моцным капіталізмам» [7, с. 366]. Усе ідэалогіі мадэрну, паводле канцэпцыі «кансерватыўнай рэвалюцыі», былі адэкватныя XIX ст. У наш час, калі не прырода, а сам чалавек з'яўляецца крыніцай небяспекі для ўласнага існавання, дактрыны мадэрну не могуць і не ў стане прапанаваць свежыя, інавацыйныя рашэнні праблем, якія стаяць на парадку дня. Таму мы звяртаемся да цэнтральнага твора Эрнста Юнгера як да дактрыны пераадолення менавіта праекта Асветніцтва, як да магчымай альтэрнатывы развіцця сучаснай цывілізацыі. Адзначым, што навуковец сфармуляваў разуменне «постмадэрну», якое нясе не нігілістычны характарыстыкі (як гэта ў Дэлёза, Дэрыда, Фуко і інш.), але ўкараненую аснову быцця.

Аднак большасць даследчыкаў спадчыны Э. Юнгера, асабліва яго цэнтральнага філасофскага твора «Працоўны. Панаванне і гештальт», робяць акцэнт на такіх канцэпцыях як «працоўны», «татальная мабілізацыя», «тып» і г. д. На наш погляд, падобная расстаноўка акцэнтаў з'яўляецца павярхоўным тлумачэннем філасофскай пазіцыі Э. Юнгера. Дадзеныя ракурсы разгляду ўсё яшчэ грашаць «мадэрнай» тэндэнцыйнасцю. Нават такі, здавалася б не заангажаваны парадыгмай мадэрну мысліцель як Юліус Эвола, і той разглядаў асновай філасофскай дактрыны Э. Юнгера «працоўнага» [6].

Як разумее гештальт Э. Юнгер, што натхніла яго звярнуцца менавіта да гештальту? Для адказу на пастаўленае пытанне звернемся да асноўных тэзісаў праекта мадэрну, які крытыкаваў Э. Юнгер. Бюргерская эпоха (эпоха мадэрну), па Э. Юнгера, мае сваёй адметнай рысай дуалізацыю быцця, падзел на дыхатаміі: *рацыянальнае–эмпірычнае, суб'ект–аб'ект, індывід–масы, розум–пачуццёвасць, ідэалізм–матэрыялізм*. Навуковец заўважае: «Тут (у бюргерскай эпосе. – П.П.) усё расплывалася на ідэі, паняцці або голыя з'явы, і дзвюма канцавосямі гэтай цяжучай прасторы былі розум і пачуццёвасць» [6, с. 92]. Такім чынам, ён вырашыў перагледзіць класічную метафізіку эпохі Асветніцтва і вызначыць ёй альтэрнатыву. Э. Юнгера не задавальняюць тыя «бюргерскія рамкі», мэта якіх – абслугоўванне буржуазных інтарэсаў. Пры дапамозе розуму, а дакладней яго абсалютызацыі, бюргер фарміруе ўмовы, каб засцерагчы сябе ад стыхійных, непрадказальных і непадвергнутых умяшанню розуму сіл. Бюргерам, паводле Э. Юнгера, «усе стыхійныя сілы заганыюцца ў царства памылак, сноў або наўмысна злой волі і нават зусім прыраўноўваюцца па сваім значэнні да бяссэнсіцы» [6, с. 70]. Таму свет бюргера фрагментарны, штучны. Паняцце як абстрактная катэгорыя эпохі Асветніцтва, па Э. Юнгера, не можа цэласна і дастаткова адлюстравать рэчаіснасць. Мысліцель заўважае: «Паняцце супрацьпастаўляецца гештальту (выяве. – П.П.), бо з'яўляецца шаблонам розуму» [7, с. 87]. Панаванне розуму, суб'ект-аб'ектнае разуменне грамадскіх адносін для яго становіцца часткай панавання «бюргера» і яго ідэалаў – буржуазнай эпохі. Тут Э. Юнгер уступае ў завочную палеміку з І. Кантам і з яго канцэпцыяй трансцэндэнтальнай здольнасці ўяўлення як простага ланцуга ў дыхатаміі «розум – пачуццёвасць».

Нямецкі філосаф-ідэаліст Імануіл Кант прапанаваў схему пераадолення спрэчкі паміж эмпірычнай і рацыяналістычнай філасофіямі ў эпоху Асветніцтва. Для злучэння пачуццёвасці і розуму І. Кант распрацоўвае канцэпцыю трансцэндэнтальнай здольнасці ўяўлення. Мысліцель адрознівае прадуктыўную (трансцэндэнтальную) і рэпрадуктыўную здольнасці ўяўлення [1, с. 160].

Па І. Канту, здольнасць уяўлення забяспечвае сінтэз шматстайнага. Дадзены сінтэз адбываецца ў прасторы і часе, чыстых сузіраннях апрыйёры, якія змяшчаюць умовы магчымасці прадметаў як з'яў і маюць аб'ектыўную значнасць (становяцца ўмовамі магчымасці ўсякага пазнання прадметаў). Прадуктам трансцэндэнтальнай здольнасці ўяўлення з'яўляецца схема. Яна надае паняццю вобраз (прадукт эмпірычнай здольнасці прадуктыўнага ўяўлення) і акрэслівае правіла сінтэзу ўяўлення ў адносінах да чыстых фігур у прасторы.

Такое разуменне прыроды ўяўлення І. Кантам ператварала гэту здольнасць у залежную і падпарадкаваную розуму. Сябар і паплечнік Э. Юнгера па «кансерватыўнай рэвалюцыі» філосаф М. Хайдэгер у 1920-я гг. звярнуўся да праблемы вызначэння І. Кантам месца і ролі трансцэндэнтальнай здольнасці ўяўлення. У М. Хайдэгера ўзнікае пытанне, якое месца займае трансцэндэнтальная здольнасць уяўлення сярод розуму і пачуццёвасці? Філосаф лічыць, што І. Кант пакінуў уяўленне «бяздомным», яму не надаецца належнай увагі. Далей М. Хайдэгер заўважае, што І. Кант акцэнтуюе ўвагу ў адным месцы на «тры першапачатковыя крыніцы душы», а ў іншым – на «дваістасць ствалоў» пазнання. Для тлумачэння гэтага феномена ў І. Канта ён вылучае тэзіс [5, с. 78], што азначае звязанне чыстага сузірання і чыстага мыслення да трансцэндэнтальнай здольнасці ўяўлення.

Такім чынам, М. Хайдэгер выводзіць з уяўлення як розум, так і пачуццёвасць. Менавіта ўяўленне робіць магчымым чалавечую суб'ектыўнасць у яе адзінстве і цэласнасці.

Падобна да М. Хайдэгера, Э. Юнгер звяртаецца да крытыкі апазіцыі «розум–пачуццёвасць» і да гештальту як асновы быцця. Перад тым, як пачаць глыбейшы разгляд гештальту, нагадаем засцярогу мысліцеля: «гештальт пераўзыходзіць дыялектычную, эвалюцыйную і каштоўнасную пастаноўку пытання і не можа быць спасцігнута з іх дапамогай» [7, с. 426]. У сувязі з гэтым перад намі стаіць задача карэктнага разумення дадзенай канцэпцыі як самастойнай, паўнаўартаснай і цэласнай. Увядзенне мысліцелю катэгорыі «гештальт» у філасофскі ўжытак з'яўлялася вынікам пераасэнсавання самой сутнасці анталагічнага вытоку. З нямецкай мовы «гештальт» можна перавесці як вобраз, або форма. Тым самым, ужо выбар катэгорыі філосафам не з'яўляецца выпадковым, а найпроста спалучаны з уяўленнем. Гештальт па І. Юнгера: «Вышэйшая сэнсанадавальная рэчаіснасць» [7, с. 423]. Менавіта ў ім «перакрыжоўваецца лінія запалу і лінія матэматыкі» [7, с. 119]. Гештальт пераадольвае суб'ект-аб'ектную апазіцыю, ліквідуе пачуццёва-разумовыя супярэчнасці, робіць неактуальнай барацьбу

паміж ідэалізмам і матэрыялізмам [7, с. 143]. Такім чынам, гештальт як анталагічная катэгорыя выступае падобна да трансцэндэнтальнай здольнасці ўяўлення ў І. Канта і М. Хайдэгера. Э. Юнгер ідзе за М. Хайдэгерам і ўкараняе ў гештальт-вобразе, а, калі дакладней, ва ўяўленні, быццё і, у пэўным сэнсе, атаясамлівае быццё і гештальт. Як і М. Хайдэгер, Э. Юнгер мяркуе аб вытоку наяўнасці ў гештальце ўяўлення. Нездарма Э. Юнгер зазначае ў адплату ірацыяналістам: «Справа заключаецца не ў тым, каб пагарджаць розумам, а ў тым, каб падпарадкаваць яго сабе» [7, с. 293].

Характэрнай, стрыжнёвай рысай гештальту з'яўляецца яго арганічнасць. Э. Юнгер заўважае: «У гештальце ўвасоблена цэлае, якое ўключае больш, чым суму сваіх частак» [7, с. 86]. Дадзеная халісцкая прырода гештальту паказвае, што суб'ект-аб'ектны разгляд свету, дзе ўсё атамізавана, пераадольваецца. Зараз прырода і культура, чалавек і свет не адлучаюцца, ізалююцца і супрацьпастаўляюцца, а ўзаемадапаўняюцца, злучаюцца і арганізуюцца. Тут гештальт з'яўляецца вытокаў, першапрынцыпам усяго. Ён выступае ў ролі быцця, фарміруе рэчаіснасць, вызначае адносіны і адказнасць. Гештальт вызначаецца як «глыбокая апора, як дзейснае і адначасова пакутуючае субстанцыйнае ядро гэтага нашага свету, цалкам адрознага ад усякай магчымасці іншага роду» [7, с. 126].

Э. Юнгер дае зразумець, што рэвізія ідэалогіі мадэрну прэтэндуе на пераасэнсаванне саміх асноў эпохі мадэрну. Гештальт як новы пачатак прэтэндуе на пераадоленне гэтых асноў. Дадзены штуршок, поўная рэвізія прынцыпаў эпохі мадэрну з дапамогай гештальта вызначае карэнныя змены грамадскага жыцця. З гэтым звязана фундаментальнае разуменне гештальту як сацыяльнай канцэпцыі.

Першае, што падлягае рэвізіі, з пункту гледжання Э. Юнгера, з'яўляецца разуменне свабоды. Калі гештальт з'яўляецца арганічным прынцыпам, на падставе якога фарміруюцца з'явы, а галоўнымі вызначальнымі фактарамі – траекторыя, адносіны, злучальная субстанцыя паміж з'явамі, то мерай свабоды ў такой мадэлі будзе выступаць адказнасць [7, с. 63]. Тут свабода ў Юнгера супрацьпастаўляецца яе мадэрноваму разуменню. Свабода выступае як праява быцця. Свабодная істота спалучана з быццём з дапамогай адказнасці. Адказнасць, а з ёй і абавязак вызначаюць меру свабоды.

Далей Э. Юнгер разважае аб прыкметах свабоды. На наш погляд, ён суадносіць праяўленне свабоды з дзейнасцю і адказнасцю. Свабода дзейная, бо як праява гештальту, гэта значыць уяўлення, мае творчы, стваральны характар. Аднак свабода з'яўляецца «адбіткам пячаткі гештальту», значыць, яна нясе прамую адказнасць перад быццём.

Пазнаванне свабоды, яе поўнае азначэнне магчыма ў прасторы яе сувымярэння з лёсам. Лёс як катэгорыя мае ў філасофіі Э. Юнгера таксама фундаментальны і нават вызначальны характар. Можна сказаць, што лёс з'яўляецца вызначэннем часу гештальтам. Такім чынам, філосаф, вызначаючы час як лёс, робіць яго разуменне экзістэнцыяльным. Для Э. Юнгера «час лёсу не паддаецца вылічэнню і вымярэнню з дапамогай засцерагальнага механізма; усё, што ў ім адбываецца, несумяшчальна з надзейнасцю і бязгрэшнасцю эксперыменту» [8, с. 94].

Час як лёс перастае быць лінейным. Час цалкам вымяраецца лёсам гештальту, а, значыць, вызначаецца асабістай праявай. Свет шматчасавы. У ім прысутнічае мноства часавых варыяцый. Асабісты час сутыкаецца з часам сям'і, народа, чалавецтва. Іх шматстайнасць фарміруе шматукладнасць сусветнага існавання. Насуперак мадэрнай мадэлі глабалізму, калі адбываецца ўніфікацыя быцця сувярэмнага з разумовай алгарытмізацыяй, гештальт стварае шырокую шматстайнасць лёсаў. Э. Юнгер адзначае, што «грамадства для бюргера – гэтае сукупнае насельніцтва зямнога шара, якое з'яўляецца разуменню як ідэальны вобраз чалавецтва, расшчапленне якога на дзяржавы, нацыі або расы трымаецца на разумовай памылцы» [7, с. 93].

У гэтым алгарытмічным, глабальным свеце чалавек выступае як атамарны індывід. Яго быццё адасабляецца ад быцця іншых па прынцыпе прыватнасці, вызначаным дамовай. Дагавор паміж людзьмі стварае масу. Э. Юнгер заўважае, што «адзінаквы чалавек – гэта чароўная і абстрактная постаць, найкаштоўнейшае адкрыццё бюргерскай пачуццёвасці» [7, с. 74]. Мэтай такога адасобленага разумовага індывіда з'яўляецца адмежаванне ад небяспекі, пашырэнне сферы камфортнай прасторы, экспансія ў свет небяспечнага і яго знішчэнне. Гештальт як прынцып фарміравання грамадства патрабуе цэласнага падыходу да фарміравання сацыяльных адносін і на гэтай падставе патрабуе ўключанасці небяспечнага, стыхійнага ў быццё як чалавека, так і грамадства ў цэлым. Бо крыніцы стыхійнага, «закладзеныя ў чалавечым сэрцы, якое тужыць па гульнях і прыгодах, па каханні і нянавісці, па трыумфах і падзеннях, якое выпрабуе запатрабаванне ў небяспецы ў той жа ступені, што і ў бяспецы» [7, с. 110].

Новы чалавек, чалавек гештальту з'яўляецца, паводле Юнгера, тыпам. Тып выступае як валявое ўвасабленне гештальту, адпаведнасць гештальту, гэта значыць уласнаму лёсу, свайму быццю [7, с. 213]. Тып як проціпастаўленне індывіду эпохі мадэрну надзелены свабодай, якая, як было паказана вышэй, з'яўляецца творчасцю, адказнай перад сваім гештальтам. Тып мае валявую складовую і ў сацыяльным быцці выяўлены

гештальтам працоўнага або працаўніка. Тут варта разумець працоўнага не ў сэнсе пралетарыяту, а ў прасторы фундаменталь-анталагічнай экзістэнцыі, гэта значыць якаснай фундаментальнай наяўнасці, быццёвага статусу, паводле якога дамаганне на свабоду выступае як дамаганне на працу. Быць працоўным, гэта значыць творцам, інаватарам, для асобы з'яўляецца праяўленнем яго прыроды, раскрыццём яго лёсу. Праца для яго носіць «не эмпірычны, а інтэлігібельны характар» [7, с. 378].

Пад уплывам гештальту змены закронаюць і грамадства ў цэлым. Цяпер яно прадстаўляе сабой арганічную канструкцыю. Арганічная канструкцыя як праект грамадства, прадугледжвае «зліццё арганічных і механічных сіл» [6, с. 313]. Адбываецца «цеснае і пазбаўленае супярэчнасцей зліццё чалавека са змешчанымі ў яго распараджэнні прыладамі» [7, с. 272–273]. Гэта не азначае ператварэння чалавека ў машыну, або «кібарга». Наадварот, чалавек як тып фарміруе тэхніку як прыладу мабілізацыі свету. Тэхніка выступае праяўленнем пэўнага гештальту. Яна з'яўляецца прыладай гэтай мабілізацыі. Крытэрыем пераходу да арганічнай канструкцыі з'яўляецца стварэнне працоўнай дзяржавы, гэта значыць той дзяржавы, якая «павінна ўвабраць у сябе як важны і ўсеабдымны сродак пераўтварэння іншае разуменне свабоды, якое раўназначна панаванню і служэнню» [7, с. 348]. На гэтай падставе Э. Юнгер кажа аб рэвізіі ўсёй палітыка-прававой мадэлі эпохі мадэрну, замене канстытуцыі як бюргерскай дамовы працоўным планам, ліквідацыі партый, грамадскіх аб'яднанняў. Пры гэтым філосаф выступае супраць дыктатуры. Ён вызначае палітыка-прававы лад, заснаваны на гештальце, як працоўную дэмакратыю, гэта значыць дэмакратыю, заснаваную на прынцыпах кампетэнтнасці працы, што і можа з'яўляцца адзіным крытэрыем. Галоўнай жа каштоўнасцю выступае, паводле Э. Юнгера, чалавек [7, с. 406].

Такім чынам, Эрнст Юнгер як прадстаўнік «кансерватыўнай рэвалюцыі» выступіў з фундаментальнай рэвізіяй асноў праекта мадэрну. Тры магістральныя ідэалогіі мадэрну (лібералізм, сацыялізм, фашызм) грунтуюцца на адзінай метафізіцы Асветніцтва, а менавіта, на разуменні быцця скрозь прызму яе дуалізацыі, дыхатаміі. М. Хайдэгер, а ўслед за ім і Эрнст Юнгер, праводзяць карэнны перагляд галоўнага анталагічнага падмурку праекта Асветніцтва, сфармуляванага яшчэ І. Кантам, а менавіта апазіцыі «розум–пачуццёвасць». М. Хайдэгерам вызначаецца фундаменталь-анталагічны выток дадзенай дыхатаміі ў трансцэндэнтальнай здольнасці ўяўлення. Э. Юнгер фарміруе праект гештальту як альтэрнатыву, якая пераадольвае дадзеную апазіцыю і паказвае на пачатак быцця ва ўяўленні. На падставе гэтага

ён праецыруе змены грамадскага быцця адпаведна гешталту, выводзіць асноўныя феномены, вызначае новыя інстытуты. У выніку, Э. Юнгер стварае праект альтэрнатывы мадэрну, які па праве можна ахарактарызаваць як «кансерватыўны постмадэрнізм».

ЛІТАРАТУРА

1. Кант, И. Критика чистого разума / Иммануил Кант; пер. с нем. Н. Лосского; сверен и отредакт. Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; прим. Ц.Г. Арзаканяна. – М.: Эксмо, 2009.
2. Козловски, П. Миф о модерне: поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски; пер. с нем. М.Б. Корчагиной – М.: Республика, 2002.
3. Пленков, О.Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и катастрофа 1933 года) / Олег Пленков – СПб., 2011.
4. Философия вождизма. Хрестоматия по вождеведению / под ред. В.Б. Авдеева; пер. с нем. А. М. Иванова – М., 2006.
5. Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. О.В. Никифорова – М.: Русское феноменологическое общество, 1997.

6. Эвола, Ю. «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера / Юлиус Эвола; пер. с итал. В.В. Ванюшкиной. – СПб.: Наука, 2005.
7. Юнгер, Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер; пер. с нем. А.В. Михайловский; вступ. ст. Ю.Н. Солонин. – СПб.: Наука, 2002.
8. Юнгер, Э. Националистическая революция. Политические статьи 1923–1933 гг. / Эрнст Юнгер; пер. с нем. А.В. Михайловский. – М.: Скимен, 2008.

SUMMARY

The phenomenon of «conservative revolution» as fundamental criticism of a paradigm of a modernist style is considered in the article. As an example E. Junger's philosophical concept is taken. The thinker builds the concept on the basis of social imagination as a base of human being. The Gestalt (image), on Junger, should be put in the centre of understanding of the social validity and become a measure of social development and revealing main historical processes.

Паступіў у рэдакцыю 08.10.2012 г.

УДК 141.4

В.В. Кузнецов,

старший преподаватель кафедры философии БГПУ

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ЛЕВОРАДИКАЛЬНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ

*Когда мне удастся накормить бедных,
меня называют святым.*

*Когда я спрашиваю, почему они бедны,
меня называют коммунистом.*

Элдер Камара,
архиепископ Олинды и Ресифи

Христианство с момента своего зарождения оказывалось актуальным именно в переломные моменты истории (будь то история античной цивилизации или европейского феодализма). В самом ядре христианства содержатся такие идеи и принципы, которые в конкретном историческом контексте (особенно в переломные моменты истории) дают начало критическому осмыслению существующего социального порядка, выдвижению новых альтернативных социальных концепций и открывают путь радикальным преобразованиям в обществе. Именно новые представления, выработанные христианством по отношению к миру и человеку, оказали огромное влияние на последующее развитие философской мысли и явились, в конечном счете, предпосылками формирования философских концепций, ставших идейными источниками великих научных и социальных революций, в результате которых и сформировался техногенный тип цивилизационного развития, утверждающийся сегодня во всех регионах мира [1, с. 15–19].

В свою очередь, углубление и нарастание кризиса техногенного общества на протяжении XX в. (от Первой мировой войны до глобальных проблем современности) приводит к радикализа-

ции христианства (от диалектической теологии к политической теологии и теологии освобождения).

В 50-х гг. XX в. многим еще казалось, что именно техногенный тип цивилизации является путем к светлому будущему человечества. Большинство людей тогда и не предполагало, что этот тип цивилизационного развития породит глобальные кризисы, самыми значительными из которых по своим катастрофическим последствиям являются экологический и антропологический кризисы.

Одними из первых, кто начал в конце 60-х – начале 70-х гг. XX в. критически осмысливать складывающуюся в мире ситуацию и выдвигать альтернативные варианты общественного развития были представители новой политической теологии (И.Б. Мец и Ю. Мольтман, разрабатывающие теологию надежды, и др.) и теологии освобождения (Г. Гутьеррес, Л. Бофф, У. Ассман, Х. Сегундо и др.).

Несмотря на определенные различия, обусловленные разными социально-культурными контекстами, в которых формировались теология освобождения (Латинская Америка и другие страны третьего мира) и политическая теология (Германия), – именно на различиях делает акцент Ф.Э. Реати [2, с. 151–152] – эти теологии, с нашей точки зрения, представляют собой два взаимодополняющих течения (и голоса) в рамках современного леворадикального христианства. И политическая теология, и теология освобождения сходятся не только в признании основного факта современной жизни – массо-