

**ТЕХНОГЕННОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ
И ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТИ
В ЭТИКЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА**

Канд. филос. наук, доц. МУШИНСКИЙ Н. И.

Белорусский национальный технический университет

Технический прогресс в современных условиях охватывает все стороны человеческого существования. Промышленный переворот Нового времени, связанный с механизацией основных средств материального производства, предопределил окончательное утверждение классической рациональности в структуре общественного сознания. Методы формальной логики, разработанные еще в эпоху античности и основанные на диалектической взаимодополнительности индуктивных и дедуктивных типов умозаключения, в условиях качественного скачка в развитии науки и техники обрели новое звучание. Передовые изобретения (паровая машина и прочее), которые в XVIII–XIX вв. начали внедряться на заводах и фабриках, требовали углубленного изучения законов природы, их строгого математического описания (этим занималась ньютоновская механика). На основе современного естествознания традиционный рационализм получил свое завершение, обрел окончательный вид, занял доминирующее положение в структуре мировоззрения.

Однако в середине XIX в. техногенез вступил в новую фазу. Механизация коснулась основных видов коммуникации, средств транспорта и связи. Паровую машину стали использовать как средство перемещения в пространстве, промышленно развитые страны покрылись сетью железных дорог, были построены трансконтинентальные трассы (в Сибири, США, КВЖД в Маньчжурии и т. п.). Пароходы, не зависящие от ветра и волн, сделали регулярным водное сообщение, уже в начале XX в. на трансокеанских линиях плавали крупнотон-

нажные лайнеры. Изобретение двигателя внутреннего сгорания дало толчок развитию автомобилестроения, возникновению авиации. Техногенез затронул и средства связи: последовательно за короткий по историческим меркам отрезок времени появились телеграф, телефон, радио, телевидение, в конце XX ст. произошла всеобщая компьютеризация.

В техническом отношении человечество стало единым целым: возникла мировая экономическая система, начались крупномасштабные миграции населения; на основе распространения современного медицинского обслуживания произошел качественный скачок его численности; сложилась глобальная информационная структура. Однако, как показало время, в нравственном смысле люди оказались не готовы к подобным стремительным изменениям. Рационалистическая ментальность западноевропейского типа изначально была связана с идеями активного освоения окружающей природной и социальной среды средствами науки и технологии, насильственного их согласования с потребностями хозяйственного субъекта. Поэтому в новых условиях человечество пошло по пути конфронтации: промышленно развитые страны подчинили отсталые регионы, создали колониальную систему, вступили в борьбу за сферы влияния. Началась эпоха конфликтов и вооруженного противостояния: первая и Вторая мировые войны, ракетно-ядерная угроза периода «холодной войны», трудности глобализации, международный терроризм. Научно-технический потенциал человечества оказался ориентирован на область вооружений, сложился во-

енно-промышленный комплекс. Крупномасштабное производство начало негативно влиять на экологию, однако в условиях взаимного недоверия государства не могут согласованно, на справедливых условиях, заниматься охраной природы, затрачивать на это значительные финансовые средства.

Таким образом, проблема справедливости приобретает особое значение в рамках современного техногенеза, однако классическая рациональность не дает эффективных средств ее окончательного решения, традиционные трактовки часто уже не действуют. Каждый индивид в пограничных ситуациях новейшего времени вынужден самостоятельно осмысливать, что является справедливым для него и для других людей. Особое значение приобретают творческие способности отдельной личности, ее готовность принять независимое решение по поводу того, как поступать в конкретных жизненных условиях, полностью взять на себя моральную ответственность за последствия. В целом же субъект неизбежно ощущает тотальное одиночество, заброшенность, тревогу за свое будущее. Проблемами творческого переосмысления понятия справедливости в условиях техногенного социума занимается этика экзистенциализма, которая целенаправленно противопоставляет существование индивида в пограничных ситуациях (его экзистенцию) поискам сущности человека, которыми занималась вся классическая философия.

Этиологию страха и отчаяния нравственного субъекта перед лицом трагических коллизий окружающей действительности детально исследовал С. Кьеркегор в середине XIX в. Затрагивая в этом контексте проблему справедливости, он заложил основы этики экзистенциализма, в рамках «философии жизни» дал толчок к ее развитию [1]. Будучи глубоко религиозным мыслителем, С. Кьеркегор на фоне всеобщей эйфории от свершившегося прорыва в области позитивного знания, науки и технологии, сумел интуитивно предчувствовать побочные, непредсказуемые, рационально не управляемые последствия техногенеза, способные поставить даже самого просвещенного и логично мыслящего субъекта на грань отчаяния. Причину этого экзистенциально-психологического феномена датский философ видел в абсолютизации

возможностей человеческого разума, утрате современным социумом индивидуальной религиозной веры. Как утверждает протестантская теология, особенно в ее лютеранской версии [2], именно эта вера служит основой самоидентификации личности. Показательно, что, по мнению М. Лютера, подлинная вера носит именно индивидуальный характер, в значительной мере является личным делом (на этой основе впоследствии был сформулирован принцип «свободы совести», который органично вошел, в числе других «прав человека», в современную трактовку справедливости), не противоречит трудовой активности в обыденной жизни. Лютеранский пафос религиозного индивидуализма через творчество С. Кьеркегора перекликается с последующими идеями этики экзистенциализма, которые развивались на основе православной (Ф. Достоевский, Н. Бердяев) и католической конфессий, а также откровенно атеистических взглядов: подлинное существование человека тоже сугубо индивидуально, оно включает в себя те глубоко личные ощущения и переживания, которые волнуют его от рождения до смерти. На этой индивидуалистичности строится экзистенциалистская концепция справедливости.

Тема неуверенности и «заброшенности», поставленная С. Кьеркегором, является краеугольной для всей этики экзистенциализма. Впоследствии об этом говорил К. Ясперс: «В наше время людей как бы охватывает неведомый ранее страх. Он... находится на витальном или экзистенциальном уровне и... заключает в себе всевозможные виды страха» [3, с. 19]. Пытаясь диалектически пояснить сущность этого феномена, С. Кьеркегор в духе протестантизма привлекает ветхозаветные библейские сюжеты, в частности историю о том, как Бог испытывал Авраама, предлагая ему принести в жертву своего сына Иакова. На примере этой притчи он противопоставляет материальный мир (где собственно и развиваются науки о природе и прогресс техники) и «мир духа». В первом случае действует несовершенный закон нравственного безразличия, далекий от подлинной справедливости: кто завладел деньгами, вещами, другими благами (в том числе нечестным путем), тот ими и пользуется. В арабских сказках тому, кто носит волшебное

кольцо на пальце, – добрый Алладин или злой Нуреддин – и подчиняется гений этого кольца, предоставляя ему любые желаемые вещи. «В мире же духа все по-иному. Здесь царствует вечно божественный порядок, здесь дождь не проливается равно на праведных и неправедных, здесь солнце не светит одинаково на добрых и злых» [4, с. 29]. В этом и состоит подлинная справедливость; Авраам только тогда стал угоден Богу и получил возможность спасти сына, принеся в жертву ягненка, когда парадоксальным с материалистической точки зрения образом проявил полную готовность пожертвовать сыном из любви к Богу. Между тем, утверждает С. Кьеркегор, современный техногенез стремится смешать область духовного и материального, ввести в духовный мир нравственных идеалов тот же принцип безразличия. В реальной жизни, построенной на основе «здорового смысла» и «позитивного знания», тот, кто попытается повторить поступок Авраама, будет привлечен к суду и отправлен в психиатрическую лечебницу. «И священник... сам будет в изумлении от справедливого гнева, с каким он накинется на этого беднягу» [4, с. 30]. В этом состоит, по мнению С. Кьеркегора, диалектический парадокс веры, которая начинается там, где заканчивается логическое мышление. Значит ли, что легенда про Авраама выражает подлинный смысл справедливости, заключенный в его отношении к Богу? «Нет, обыденная жизнь более справедлива, она больше уравнивает все» [4, с. 89]. Такова общепринятая точка зрения, стремящаяся отразить рационалистический аспект справедливости.

Обыденное сознание, основанное на общепринятых мнениях, в первую очередь подвержено предрассудкам. Например, в традиционной культуре все отрицательные мифологические персонажи (ведьмы, кобольды, тролли) всегда изображались как воплощение физического уродства; «и нельзя отрицать, что у всякого человека есть склонность, увидев урод, тотчас связывать с этим и представление о моральном извращении. Что за ужасная несправедливость!» [4, с. 97]. На самом деле никакой связи здесь нет, «вина» уроды только в том, что он самой природой, в силу случайных обстоятельств, поставлен за границы всеобщего. Люди же не признают никаких отличий, касаются

они внешнего физического облика или внутреннего образа мыслей. Между тем в условиях стремительно изменяющегося техногенного социума именно оригинальная непривычная идея отдельного индивида, в какое-то мгновение отразив подлинный смысл справедливости, может стать основой общезначимой морали будущего.

В результате современный человек, считает С. Кьеркегор, раздираем двумя видами отчаяния, которые и составляют его «смертельную болезнь»: он испытывает страх и неуверенность оттого, что традиционные трактовки справедливости не соответствуют окружающим реалиям техногенеза, ведут индивида в тупик, как и все человечество. Однако он боится проявить малейшую независимость суждений, впадает в отчаяние, если его личные мысли о сущности справедливости перестают соответствовать мнению большинства [4, с. 255–256]. Подобное отчаяние является греховным, поскольку, стремясь к сиюминутному материальному благополучию и надеясь спрятаться за спины других, индивид вместе с ними влечется к гибели. Он опасается высказать правильную мысль и принять за нее ответственность, страдание и, возможно, даже индивидуальную смерть во имя спасения всего человечества (как это сделал Иисус Христос). В результате он «либо становится фарисеем, которого отчаяние возвышает даже до некоторой легальной справедливости, либо же отчаяние ввергает его снова в грех» [4, с. 309]. Привычные трактовки управляют жизнью человечества. «А если найдется один, который осмелится говорить иначе... чтобы сразу обременить свою жизнь печалью и пугающей ответственностью... – мы скажем: хватит... Если только нас много, это не будет несправедливостью. Глупостью... было бы верить, что большие количества могут породить несправедливость» [4, с. 343]. Так инертная масса подавляет творческую личность, сама в эпоху техногенеза находясь во власти страха за свое будущее, погружает и ее в грех отчаяния.

Однако не следует забывать, указывает С. Кьеркегор [4, с. 309], что противоположностью греха является вера (как в примерах с Авраамом и Христом). Именно вера, а не добродетель. «И каким опасным возражением против христианства было бы, если бы язычество су-

мело дать греху определение, справедливость которого вынужден был бы признать и христиан!» [4, с. 315]. В лице Сократа, отождествившего знание и добродетель, античная этика не смогла понять, что некто, зная, что есть подлинная справедливость, может совершать несправедливые поступки, подчиняясь своему страху и отчаянию. И только христианство, явив образец жертвенности, готовности претерпеть страдания, преследования за истину, отдать за нее саму жизнь, подсказывает современному человеку, как он лично, каждый по отдельности, должен вести себя в условиях обострения проблем техногенеза. Только подобная вера в духовные христианские идеалы, делает вывод С. Кьеркегор [4, с. 335], способна увести личность от греха отчаяния, побудить ее без оглядки на других искать новые, более адекватные определения справедливости и, опираясь только на собственные силы и божью благодать, стремиться к реализации справедливости в повседневной жизни.

Неорелигиозная интерпретация справедливости, связанная с противоречивостью техногенного существования, представлена также в этике Н. Бердяева, раскрывающей экзистенциальную диалектику божественного и человеческого. Живший в условиях техногенных потрясений XX ст. Н. Бердяев четко очерчивал связь индивидуального существования, которым, по его мнению, должно заниматься современное гуманитарное знание, с глобальными проблемами всего человечества. «Экзистенциальная философия есть выражение (экспрессионизм) моей личной судьбы, но судьба моя должна выражать и судьбу мира и человека», — пишет он в предисловии к своей фундаментальной работе [5, с. 254]. На этот аспект творчества русского философа указывает современный исследователь О. Глосикова: «По мнению Н. Бердяева... утверждение человеческой индивидуальности предполагает универсализм. Человек... себя утверждает, если он подчиняется высшему началу... и, наоборот, человек себя теряет, если он освобождает себя от высшего сверхчеловеческого содержания и ничего в себе не находит, кроме своего замкнутого мирка» [6, с. 53–54]. Тем самым Н. Бердяеву удалось диалектически соединить отдельно взятую экзистенцию, связанную с понятием неограни-

ченной творческой свободы личности, с традиционными для русского православия идеями Всеединства и Соборности, выражающими общечеловеческое и общемировое универсалистское содержание справедливости.

Анализируя кризис религиозного сознания, обусловленный развитием науки и техники, Н. Бердяев указывает на то, что предпосылки этих трудностей скрыты в самом традиционном вероучении. Зачатки техногенного мировосприятия присутствуют уже в древней магии, когда субъект, еще не обладая точными знаниями, пытался, тем не менее, целенаправленно воздействовать на окружающую физическую природу, совершая культовые действия; «магия была первобытной техникой человека» [5, с. 257]. И в дальнейшем Бог часто понимался статично, в духе техногенной власти над природой и обществом, по социальным образцам деспотического монарха, восточного тирана, господина над своими рабами. Поскольку «в этом нашем мире есть много... несправедливого... Искупление основывалось на идее *justitia vindicativa* (карающей справедливости — *Н. М.*)» [5, с. 260–261]. Из авторитарной технократической трактовки справедливости выводились концепции ада, рая и чистилища, на ее основе осуществлялось фанатичное преследование инакомыслящих, действовала средневековая инквизиция: «Религиозная жизнь была искажена страхом, которым пользовались для поддержания злых и несправедливых порядков» [5, с. 288]. Связанный с техницизмом односторонний рационализм проникает в религию через проблему теодицеи; «традиционное учение о Промысле принуждено отрицать несправедливость в мире» [5, с. 299], вместо зла признавая лишь наличие греха, божьего попущения и т. п. Все это только формализованные ухищрения, поскольку вопрос о теодицее («богооправдании», согласовании догматов всеблагости и всемогущества божьего с наличием несправедливости в реальном мире) в принципе не поддается логическому объяснению. Стремление постичь мистические глубины религиозной веры посредством категорий материального бытия изначально обречено на провал.

В подобной технократической трактовке религия отрицает саму себя, она оказывается излишней, как только в результате промышлен-

ного переворота Нового времени человек получает точные знания о законах физической природы. Все можно объяснить на основе опыта, описать математическими формулами, следовательно, религиозные фантазии, восполняющие недостаток научной картины мира, оказываются излишни. В сознании субъекта неизбежно утверждается атеизм; в частности, Ф. Ницше «писал о христианстве очень... несправедливо» [5, с. 275]. Хотя там, где он рассуждал о свободной самореализации «сильной личности», провозглашал приход «сверхчеловека» (стоящего «по ту сторону добра и зла» в его исторически ограниченной статичной трактовке, не сущего в самом себе адекватный современности критерий справедливости), ему, по мнению Н. Бердяева, удалось приблизиться к подлинному ощущению религиозной глубины.

Ницшеанство, считает Н. Бердяев, нельзя представить вне христианской трагической темы, несмотря на все его обращения к античному дионисейству. В этом смысле Ф. Ницше является преемником Экхарта, Ангелуса Силезиуса, старой германской мистики, приближавшейся к углубленному духовному богопониманию, в то время как ортодоксальную «христианскую теологию обвиняют в интеллектуализме, и справедливо обвиняют» [5, с. 288]. Хотя, с другой стороны, ницшеанский «сверхчеловек» есть категория общественная и субстанциальная (как раскрепощенное человечество будущего, стоящее выше устаревших предрассудков и суеверий); поэтому Ф. Ницше так и не сумел приблизиться к подлинной экзистенциальной трактовке. «Внехристианская человечность легко может означать не отношение к конкретному человеческому существу, а отношение к отвлеченному человеку и человечеству. Это всегда может кончаться сотворением себе идолов... из идеи справедливости» [5, с. 314]. Упрекая традиционное христианство как «религию толпы» в превознесении «нищих духом», подавлении «сильной личности», Ф. Ницше вполне в соответствии с реалиями современного техногенеза склоняется к безбожному и бесчеловечному культу материальной силы (как римские воины были сильнее Сына Божьего; солдат сильнее философа; в эпоху мировых войн все решает «сила денег» и «сила пушек»). «Но ложному культу силы,

очевидно, противопоставляется не защита слабости и бессилия, а дух и свобода, в социальной жизни право и справедливость» [5, с. 309]. Их обретение, по мнению Н. Бердяева, и составляет основную задачу подлинной религиозности, отражающей проблему справедливости в ее экзистенциальном преломлении.

В новых условиях, утверждает русский философ, требуется «соединение апофатической мистической теологии с экзистенциальной катафатической антропологией» [5, с. 279]. Техногенез не оставляет места статическому пониманию Бога, выступающему в качестве сверхъестественной альтернативы законам физики. Современное истолкование божественного, по мысли Н. Бердяева, должно динамично отражать вечность и чистоту творческих устремлений личности. «Вера в Бога есть вера в высшую Правду, возвышающуюся над неправдой мира»; в этом смысле она утверждается в том числе «через позитивистическую идею мирового прогресса к... справедливой жизни в будущем» [5, с. 280]. Религия как поэтический символ духовности личностных устремлений ничуть не противоречит реалиям техногенного социума, наоборот, дает возможность решать новые проблемы на основе творческого переосмысления принципов справедливости. «Но лучшее, более справедливое... общество может быть создано лишь... из экзистенциального источника» [5, с. 324]. Именно поэтому этика Н. Бердяева стремится соединить творческую свободу отдельной личности с неорелигиозной духовностью, пытаясь тем самым инициировать новые, оригинальные, адекватные техногенному существованию версии социальной справедливости.

Проблемы техногенеза вполне отчетливо выявляет в своих философских работах К. Ясперс, сумевший на этой основе внести значительный вклад в развитие экзистенциализма [7]. Рассуждая о смысле и назначении истории, развивая на этой основе экзистенциальную концепцию справедливости, он указывает, что в настоящее время техницистские интерпретации исторического процесса существенно исказили гуманистическое содержание общественной жизни. Законы общественного развития начинают рассматриваться с позиций детерминизма как полностью идентичные за-

конам физической природы; при этом элиминируется принцип «свободы воли», который до эпохи техницизма традиционно считался необходимым атрибутом человеческого существования. Препятствуя творческому личностному самовыражению, возникла тенденция тотального планирования, образцом для которого становится технический прогресс, взятый сам по себе: «Если в технике возникают помехи, их пытаются устранить посредством целенаправленного планирования. Развитие техники достигло столь высокого уровня, что технические недостатки могут быть устранены средствами самой техники» [3, с. 71]. В целом, указывает К. Ясперс, можно отметить, что машинный потенциал человечества быстро развивается, улучшаются условия труда и качество жизни. Однако успехи технократии начинают оказывать слишком сильное влияние на те стороны человеческого существования, которые напрямую не входят в сферу ее компетентности. Так, стремясь сдержать слишком быстрое совершенствование технического оборудования (до выработки им материального ресурса), государство ограничивает творчество изобретателей, крупные фирмы скупают и «кладут под сукно» рационализаторские патенты. Опустошенность людей в результате интенсификации производственного процесса пытаются преодолеть планомерной организацией их досуга, на этой основе возникает стандартизированная и бездуховная «массовая культура». Всеобщая технизация, считает К. Ясперс, затрагивает и религиозную сторону развития личности: «На путь тотального планирования людей толкает научное суеверие, позволяющее верить в то, что с помощью техники можно всего достигнуть» [3, с. 72]. Иррациональная вера во всемогущество техники приходит на смену традиционной вере в Бога, создавшего человека «по своему образу и подобию», наделившего его «свободой морального выбора»; при этом сохраняются все крайности религиозного фанатизма и суеверия, технократический социум стремится подчинить свободную личность, заставить ее жить «неподлинным существованием», сделать безынициативным придатком «общественного механизма».

Отсюда возникают ущербные техницистские интерпретации справедливости, экстрапо-

лирующие в область личностного существования идею научно-технического прогресса с ее бездумным оптимизмом, не способным осознать во всей сложности техногенные проблемы, угрожающие современной цивилизации. «Пессимистическому видению еще теперь противостоят популярные картины будущего великолепия, коренящиеся в идее прогресса XVIII в., картины общества, где царит... справедливость» [3, с. 10]. Абсолютизируя свободу экономических отношений, отождествляя ее с рыночным принципом свободной конкуренции, подобные концепции справедливости игнорируют неизбежно возникающие социальные противоречия, которые радикальным образом ограничивают творческую свободу личностного существования.

Кроме того, абсолютизируются тенденции тотального планирования, о котором говорилось выше. На его основе, указывает К. Ясперс, в XX в. формируются авторитарные режимы, все без исключения апеллирующие к восстановлению и укреплению справедливости. К этому тоже существуют техногенные предпосылки: «Требование справедливости восстает при виде нищеты и кричащей несправедливости, которую обычно связывают со свободным рыночным хозяйством либеральной эпохи» [3, с. 59]. Но авторитарные трактовки справедливости имеют тот недостаток, что отношения, характерные для сложных условий периода мировых войн, социальных революций, глобального противостояния, они переносят на мирное время, которое рассматривается как вторичное к состоянию взаимной вражды. «В исключительной ситуации, вызванной войной... тотальное планирование... является безусловно единственным средством установить справедливость в трудных условиях. Однако то, что здесь с полным основанием совершается в исключительной ситуации... переносится... на все существование человека» [3, с. 58]. Доведенное до крайности техногенное планирование лишает это существование подлинной свободы, принижает в личности ее творческое начало.

В целом К. Ясперс склоняется к демократической модели справедливости; она имеет существенные недостатки, «однако справедливая борьба против ошибок либерального мышления

не должна превратиться в борьбу против либерализма как такового» [3, с. 59]. Конечно, существует социальное неравенство, демагоги могут манипулировать массами и т. п. Однако преимущество демократии состоит не в том, что в условиях техногенного существования она не делает ошибок, а в том, что она всегда оставляет возможность осознать эти ошибки и исправить их легитимными мирными средствами, без применения насилия. «Избранные на государственные посты люди могут быть глупцами, законы – несправедливыми... В правовом отношении единичный человек сохраняет сферу своего произвола (негативная свобода)... Однако в нравственном отношении свобода проявляется именно в открытости взаимного общения... на основе любви и разума (позитивная свобода)» [3, с. 34–35]. В условиях техногенного социума демократия представляет собой постоянно развивающуюся систему отношений, нет такой окончательной ее стадии, которая устраивала бы всех без исключения граждан. «Воля к справедливости никогда не бывает полностью удовлетворена. Но... свобода личности не испытывает ограничений, когда ущемляется... справедливость, до тех пор пока возможна законная... борьба за правое дело» [3, с. 43]. Если при возникновении техногенных проблем ошибку допускает авторитарный режим, закладывая ее в свою систему тотального планирования, то исправить ситуацию можно, только силой изменив форму правления (извне или изнутри государства, война или революция), что неизбежно приводит к глобальному противостоянию. Демократия же всегда оставляет для индивида возможность самостоятельно осмысливать возникающие в условиях техногенеза трудности и, влияя на мнение большинства, бороться за справедливость мирными средствами. Понятие справедливости остается открытым и саморазвивающимся соответственно конкретным обстоятельствам техногенного существования.

С точки зрения этики экзистенциализма, проблема состоит в том, что тотальное планирование, стремящееся рассчитать и измерить все стороны общественного бытия по математическим формулам, как это делает физика относительно объектов неживой природы, неизбежно дает сбой. Сам планирующий субъект

является просто человеком со всеми присущими ему недостатками; каждый «планирует» получить для себя как можно больше, часто за счет «другого», который в свою очередь «планирует» то же самое. В результате технократический подход неизбежно ведет к росту конфронтации, которая, опираясь на могущество науки и технологии, часто принимает ожесточенный характер (пример – мировые войны в XX ст.). Если при этом свободное творчество личности окончательно подавлено, то некому осмысливать возникшие проблемы, активно побуждать общество к их преодолению. Таким образом, техногенный социум в самом себе несет источник своего самоуничтожения, о чем свидетельствуют глобальные проблемы современной цивилизации. На самом деле, считает К. Ясперс, «господство над техникой не может быть достигнуто с помощью техники, а преобразование ее – с помощью технократии; напротив, это привело бы к полному нивелированию, застою и рабству. Свобода у границы техники – это сам человек, если он не удовлетворяется чисто техническими закономерностями, а черпает силы из более глубоких истоков» [3, с. 72]. Свобода творчества выше техногенного мировосприятия, она включает его в себя как незначительную составляющую часть. Технику надо совершенствовать, но она должна ограничиваться удовлетворением материальных потребностей человека, не задевая и не подавляя его личность, давая возможность человечеству избежать самоуничтожения, продолжить свою историю, свободно развиваться на основе принципов справедливости.

В свободном обществе и религиозная вера принимает обновленный характер: на смену историчной и ограниченной вере в Бога по образцу феодального господина или восточного деспота, на смену иррациональной технократической «вере в возможности человека в мире» приходит подлинная вера в человека как в свободное существо, которое создано по образу и подобию божьему. Эта вера основана на принципах экзистенциальной коммуникации, взаимной терпимости, одухотворенности всех сторон предметно-преобразующей деятельности [3, с. 123–127]. Она становится основой справедливых отношений между людьми, дает им возможность творчески осмысливать возник-

кающие техногенные проблемы и эффективно решать их совместными усилиями при справедливом участии всех заинтересованных сторон.

ВЫВОД

Техногенное развитие современного социума ставит перед человечеством глобальные проблемы как непосредственные, типа чернобыльской катастрофы, так и опосредованные (совершенствование средств коммуникации приводит в XX в. к столкновению цивилизаций, росту вражды на фоне взаимного недоверия). Эффективно решать эти проблемы можно только на основе принципов справедливости, откуда вытекает необходимость фундаментального переосмысления критериев справедливого сосуществования разнообразных социокультурных стереотипов с учетом конкретных требований реальной действительности. Возрастает роль индивидуальной творческой активности морального субъекта, вынужденного осознавать жизненные смыслообразующие вопросы в контексте своего повседневного существования, принимать на себя личную ответственность за совершенные на этой основе поступки. Этика экзистенциализма в лице ряда религиозных мыслителей (С. Кьеркегор, Н. Бердяев, К. Ясперс), связанных с самыми разными христианскими конфессиями, обращается к философскому осмыслению указанной тематики в условиях пограничных ситуаций современности. При этом понятие божественного утрачивает свою традиционную технократскую интерпретацию в категориях господства и единообразия, где Создатель, Творец всего сущего властвует над миром и человеком, подобно тому, как сам человек с помощью науки и техники властвует над окружающей природой. В эк-

зистенциалистской трактовке «Бог» становится поэтическим символом свободной творческой активности индивида, олицетворяющим его стремление к подлинной справедливости, готовность самостоятельно совершенствовать сложившийся жизненный уклад с учетом интересов «Другого». Религиозному экзистенциализму удается отойти от проявлений фанатизма и нетерпимости, часто имевших место в истории традиционного христианства. Обращаясь к проблемам техногенного существования, философы-экзистенциалисты стремятся пробудить творческое мышление каждого отдельного индивида, подвинуть его к самостоятельному свободному поиску новых оригинальных путей, дающих возможность совместными усилиями преодолевать побочные последствия современного техногенеза на основе обновленных критериев общечеловеческой справедливости.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Valone, J. J.** The ethics and existentialism of Kierkegard: outlines for philosophy of life / J. J. Valone. – London, 1983. – 293 p.
2. **Handford, J. R.** Vita coram Deo: Kierkegard's thought in relation to Luther's theology / J. R. Handford. – London, 2004.
3. **Ясперс, К.** Истоки истории и ее цель / К. Ясперс. – М., 1991. – Вып. 2. – 215 с.
4. **Кьеркегор, С.** Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М., 1993. – 383 с.
5. **Бердяев, Н. А.** Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М., 1993. – 383 с.
6. **Глосикова, О.** Онтологические проекции эволюции природной и социокультурной реальности / О. Глосикова // Наука – образованию, производству, экономике: материалы Второй междунар. науч.-техн. конф.: в 2 т. – Минск, 2004. – Т. 2. – 419 с.
7. **Amin, S. K.** Karl Jaspers and existentialism / S. K. Amin. – New Delhi, 1992. – 252 p.

Поступила 6.06.2006