

РАЗДЕЛ III. ВОЗМОЖНОСТИ ЗНАНИЯ

ФИЛОСОФИЯ В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К БУДУЩЕМУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА

В. И. Плотников

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии
и теории познания Департамента философии Института
социальных и политических наук Уральского федерального
университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,
г. Екатеринбург*

Воздействует ли современная философия на реальную жизнь того гигантского множества людей, которые населяют ныне нашу планету? Вот вопрос, на который необходимо ответить прямо и откровенно, прежде чем начинать какой бы то ни было разговор о будущем человеческого рода. Подавляющее большинство людей из тех, к кому может быть обращен этот вопрос, ответит на него отрицательно. Значительное меньшинство предпочтет ответить в оценочном стиле: «если и воздействует, то в исчезающее малой степени, либо негативно, поскольку мудрствование лишь отвлекает людей от реальных дел». Еще одна часть людей, склоняющаяся к положительному ответу, укажет на тот факт, что философия воздействует на реальную жизнь своей эпохи не напрямую, а через духовную жизнь общества, а степень ее влияния может существенно возрасти в кризисные времена и снижаться до едва заметных величин, когда жизненный поток возвращается в нормальное русло. С точки зрения разума этот ответ будет ближе всего к истине. Но вот уже целый век современное человечество живет в условиях нарастающего кризиса, локальные очаги которого все чаще сливаются, превращая безмятежную жизнь людей в абсурд, а периоды возврата к нормальной жизни все более сокращаются, оставляя после себя подсознательную тревогу за будущее. А в тоже самое время философия продолжала и продолжает жить своей особой обособленной жизнью. Внимание множества философов было обращено на свою собственную историю, в том числе на историю философских исканий XX в. Неоднократно за эти годы поднимался вопрос о специфике предметной области философского знания и о его месте среди иных наук и форм духовной жизни, а в последние десятилетия века вновь возрождается тема смерти самой философии. С особой тщательностью разрабатывается логико-гносеологическая и методологическая проблематика. Но чем глубже погружается философ в тайны познания, тем чаще и тем острее встает перед

ним вопрос, кому нужна его изощренная технология – узким специалистам, чтобы обслуживать запросы множества частных наук, или чиновникам или политикам ради нужд наличной политической жизни? В конечном счете создается впечатление, что философия больше всего озабочена своим прошлым, своим наличным состоянием, актуальным отношением со всеми другими формами духовной жизни и очень мало будущим самого человеческого рода. Так можно ли в этих условиях говорить о действенности философского знания и его методологии? Видят ли философы за невообразимым множеством своих частных забот некоторую единую, продиктованную временем сверхзадачу? Понимают ли они, что с нами всеми происходит? Не правильнее ли сказать, что они сами несут на себе и в своих творениях неизгладимый отпечаток кризисного времени – утрату ориентиров.

Правда, в последние десятилетия в сторону будущего стали все чаще обращаться пристальные взоры специалистов, представляющие самые разные области знания – от экологии и литературы до политологии и астрологии. Но во всех этих случаях разговор о том, на каком пути возможен выход из кризисной ситуации, приобретает, хотя и значимый, но неминуемо частный или односторонний характер. Ничего не меняется в разгорающихся дискуссиях и в том случае, если мнения специалистов подкрепляются еще и авторитетом философского знания. Самостоятельный голос мыслителей, относящих себя к философскому знанию в таком хоре звучит крайне редко. Дело в том, что самостоятельность философского отношения к проблематике будущего возможна, как минимум, при трех взаимосвязанных условиях: феномен будущего должен быть осмыслен на категориальном уровне, то есть в качестве как такового; родовая жизнь людей должна быть осознана не только исторически, но и в контексте природного универсума; и, наконец, само мысленное отношение модусов времени к жизни рода должно быть понято через внутреннее переживание индивида как уникальной формы единого во всей множественности бытия. Ясно, что требования такого рода могут быть поставлены только перед философией как единой целостностью и только в том случае, если она примет на себя весь груз ответственности за нынешнее трагическое непонимание перспектив будущего и попытается осмыслить духовную жизнь в целом под этим углом зрения. Только в этом случае картина будущего может обрести свой динамически открывающийся вид. Именно с этой точки отсчета («здесь и теперь», на этой планете, преобразованной усилиями многих поколений людей, и нового тысячелетия) каждый философ обязан быть искренним перед собой и откровенным в своем диалоге с тем временем, в котором мы живем.

Чтобы начать конкретный разговор о той границе, перед которой в тревоге «остановилось» современное человечество, надо предварительно дать ответ еще на два вопроса: 1) Корректен ли термин «современное человечество» и, если «да», то при каких условиях возможно философское понимание его временных границ; 2) Учитывая крайнюю разнородность современных представлений о том, что такое философия, возможен ли в принципе не только теоретически строгий, но ещё и практически действенный подход к теме времени, делающий горизонт «будущего» составной частью исторически осмысленной жизни рода. Оба эти вопроса жестко увязаны между собой и по существу являются разными сторонами единой темы будущего как такового.

К концу XX в. общая картина развития и наличного состояния философского сознания стала невероятно сложной и запутанной, и сам по себе этот факт не заслуживал бы ни особого внимания, ни желания разбираться во всем этом, если бы не ощущение глубочайшего кризиса, в котором оказался ныне род людской. Говоря иначе, чувство тревоги за судьбу рода диктует необходимость начинать с немедленной реорганизации философского знания вокруг темы будущего. Но с другой стороны, всякое эмоционально личностное отношение к будущему всегда нагружено наличным опытом индивида, а потому неизбежно остается частным, пристрастным, неосновательным и во всех этих смыслах – абстрактным. Анализ темы будущего требует поэтому теоретически осмысленного поиска того единого основания родовой жизни людей, которое можно было бы подвергнуть всесторонней проверке – эмпирической и этической, мировоззренческой и «метафизической», – и такого обоснования, которое всегда оставалось бы ориентированным на построение желанной картины будущего.

Острейшей необходимостью озабоченных своим будущим людей становится осмысление себя в качестве реально формирующегося человечества. Еще в первой четверти прошлого века у О. Шпенглера были серьезные основания сомневаться в реальности, скрывающейся за термином «человечество». К настоящему времени сомнения эти весьма поубавились. В той или иной мере индивид на себе испытывает зависимость от мирового финансового рынка и средств массовой коммуникации, а после двух мировых войн, после многолетней «холодной» войны и многочисленных политических и этнических конфликтов еще и взаимозависимость своей судьбы и судеб мира. Чем бы люди ни занимались в силу общественного разделения труда, сферы их совместной жизни несут на себе либо непосредственно, либо опосредованно отпечаток глобального кризиса. Осознание этого факта имеет для нас принципиальный смысл, вынуждая рассматривать феномен

«человечества» минимум с демографической, с социально-психологической и с исторической точек зрения одновременно. Такая позиция сразу вводит объективированный и континуальный (пространственно-временной) смысл в сам способ измерения. Демографически мы обязаны говорить о человечестве как о всем множестве ныне живущих людей с учетом той разности поколений и возрастных групп, к которым реально принадлежат все без какого-либо исключения индивиды, начиная со столетних старцев и заканчивая только что появившимися на свет младенцами. С социально-психологической точки зрения мы можем говорить о человечестве в той мере и степени, в какой связаны воедино память людей об их собственном жизненном опыте, наличное самочувствие и та забота о завтрашнем дне, которая у каждого индивида порождает сложнейшую гамму переживаний, включая ближайшие и отдаленные ожидания, бессознательные влечения и идеологические установки, собственные планы и безотчетную тревогу за жизнь детей и внуков. И, наконец, в историческом контексте мы имеем право, учитывая все предшествующие точки отсчета, относить феномен человечества только к двадцатому веку. Вопрос о существовании человечества хотя бы в XXI является как минимум онтологически открытым, и ставшая жестокой реальностью угроза ядерной войны свидетельствует об этом весьма красноречиво. Что касается предшествующих двадцатому веку столетий (и тем более тысячелетий), то реальный смысл понятия «человечество» должен быть обращен к ментальности тех людей, которых уже нет, но которые жили в свое время. Их опыт незримо вошел в культуру нашего времени, но вопрос о том, составляли ли множества людей прошлых эпох единое «человечество», сомнителен и остается открытым в гносеологическом отношении. Зато в реальном единстве всех людей как носителей культуры XX–XXI вв. и в этом смысле действительных современников, никаких сомнений нет и быть уже не может.

Итак, ответ на первый из поставленных выше вопросов привел нас к феномену реальной жизни людей как носителей совокупной культуры XX–XXI вв. Представления о жизни людей всех других эпох, взятых вместе с их собственным культурным контекстом, являются идеализациями, существующими всего лишь в воображении ныне живущих, то есть тех же самых реальных людей XX в. Чтобы придать этим идеализациям действительный или, говоря иначе, близкий к исторической реальности смысл, любому исследователю нужны весьма основательные доказательства. Но нам достаточно понять, что все без исключения доказательства исторической достоверности событий прошлого связаны только с культурой. В небытие ушли люди реконструируемой эпохи. Конечно, именно люди цементировали культурный контекст

ушедшей эпохи. Их уход из жизни разбивает целостный контекст культуры на множество фрагментов, одни из которых тоже исчезают, другие мумифицируются, третьи изменяются до неузнаваемости, а четвертые, сохраняясь, становятся составными частями новой социо-культурной целостности. Как бы то ни было, но реальный след от пребывания на Земле людей прошлых эпох оставляет только культура. Это обстоятельство дает нам право сделать исключительно важное предположение о том, что культура является единственной универсалией, способной соединить современность со всей историей родовой жизни людей. Гносеологическая значимость этого предположения в том, что Универсалия культуры позволяет связать абстракцию «прошлого» с его конкретным началом, а идею «будущего» – со всей совокупностью реального опыта ныне живущих индивидов. На этой основе появляется реальная возможность понять весь исторический процесс теоретически как процесс становления и непрерывной трансформации культуры.

Еще одной принципиально значимой возможностью, скрывающейся за пониманием универсальности культуры, является ее предполагаемая способность связывать теоретически осмысленную историческую память рода не только с тревожным опасением людей за судьбу культуры, но и с готовностью действовать. Двадцатый век может быть понят в целом, как век, явно не оправдавший ни надежд мыслителей прошлого столетия на всесторонний прогресс культуры, ни ожиданий большинства людей текущего века на счастье. В универсально человеческом смысле счастье представляет собой право на удовлетворяющую каждого индивида долю, часть совокупного блага. В этих условиях вопрос о том, что ожидает в некоторой ближайшей перспективе каждого из нас, вольно или невольно приводит еще и к желанию вмешаться в ход событий и повлиять на них. В свое время Ортега-и-Гассет, отвечая на вопрос, «почему массы вторгаются всюду, во все и всегда не иначе как насильем», объяснял этот факт герметизмом сознания, тупостью массового человека и варваризацией всей общественной жизни. Все эти объяснения ныне явно недостаточны, поскольку их элитарный смысл и сами они нуждаются во взаимосвязанном понимании²⁸⁹. А существо дела заключается как раз в массовом недовольстве профессиональной властью, в утрате доверия к ней и в массовых попытках перенести свой собственный личный опыт, базирующийся на здравом смысле, из одной, межличностной сферы жизни в другую, неизмеримо более сложную сферу – сферу межгрупповых взаимоотношений.

²⁸⁹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. В кн. 6. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 79–85.

Подсознательное чувство тревоги уже сейчас заставило массового человека подняться выше повседневных забот и в меру своих возможностей выразить негативное отношение культуре делегирования своих полномочий бюрократии, превратившей политику в сферу собственной частной жизни, отчужденной от гражданских чувств «простого человека».

Феномен делегирования является болевой точкой жизненно-го отношения множества людей, вступивших в новое тысячелетие своей истории, к отчужденной от них власти и той искомой темой первостепенной важности, которая нуждается в философском анализе, как с исторической, так и с перспективной точки зрения. Двадцатый век начинается с осознания власти в качестве единственно универсальной, предельно серьезной ценности, отчетливо выделяющейся на фоне всех других ценностей, одни из которых утратили свой общий смысл, другие превратились в пустые абстракции, третьи стали фальшивыми масками, прикрывающими людское лицемерие, а четвертые – прекрасной утопией для наивных или фанатично ориентированных индивидов. Вся последующая история XX в. стала историей превращения насилия в многокопкое, выползающее из всех щелей бытия и разломов культуры вселенское чудовище. Без насилия не обходилась, конечно, ни одна эпоха. Но никогда оно не утрачивало хотя бы некоторого частичного смысла, никогда не становилось мировой бессмыслицей, никогда еще не превращало в абсурд чуть ли не любое социально значимое начинание. Когда в 1940 г. А. Камю в своем знаменитом эссе «Миф о Сизифе» провозглашает проблему самоубийства единственным по-настоящему фундаментальным философским вопросом, ситуация вселенского абсурда только нарастала²⁹⁰. Абсурд достиг своего апогея, когда Освенцимы стали гигантскими экономически безотходными и технологически совершенными фабриками по переработке людей в пепел. И в дальнейшем именно насильственный способ разрешения больших и малых межчеловеческих конфликтов постоянно возрождает у индивидов смутное чувство абсурдности власти, созданной людьми, казалось бы, во имя всеобщего блага, но благодаря насилию всякий раз порождающей людское горе и зло. Вот почему последняя четверть двадцатого века ознаменовалась пробуждением вначале политологического, а к настоящему времени и «метафизического» интереса к феномену делегирования. Рождается массовая интуиция, что именно в делегировании скрыта роковая тайна власти и вырастающего из нее ничем не ограниченного насилия. Но рождается и понимание, что власть

²⁹⁰ Камю А. Посторонний. Чума. Падение. Миф о Сизифе. Пьесы из «записных книжек» / Пер. с фр.; сост. и вступ. ст. Е. Д. Гальцевой; примеч. С. Н. Зенкина, Е. Д. Гальцевой. М.: АСТ: Пушкинская библиотека, 2003.

и насилие находятся в контрарной позиции к культуре межличностных отношений.

Наиболее яркой манифестацией сильных и слабых сторон такой интуиции и такого понимания стали майские события 1968 г. в Париже. События эти во многом символичны. Начались они во дворе Сорбонны с протеста против насильственного вмешательства полиции в студенческий митинг. Ответом на насилие стали массовые студенческие демонстрации. В гигантской демонстрации солидарности со студентами принимает участие свыше 800 тыс. человек. К концу мая в них уже свыше 10 млн. человек по всей Франции. Казалось бы вся страна стоит накануне революции... Так выглядела внешняя сторона майских событий 1968 г. Но чего хотели непосредственные участники этих событий? Как обнаружилось, каждый из участников имел свои частные, преимущественно экономические требования, и после удовлетворения таковых все успокоилось, никакой революции не происходит. Более того, уже в июне этого же года начинается что-то совсем непонятное. На внеочередных парламентских выборах «партия власти» впервые в истории Франции завоевала абсолютное большинство голосов.

Стихия, выплеснувшаяся на улицы и площади Парижа и заставившая самую беспокойную ее часть – студенческую молодежь истощаться в жарких дискуссиях, имела не только практически ориентированных лидеров, но и своего подлинного вдохновителя, активного идеолога и духовного отца. Этим человеком был Герберт Маркузе, в голове которого всего лишь за десятилетие до указанных событий вся их внутренняя логика не только зародилась, но и воплотилась в метафизически завершенную картину. Основной идеей, принесшей ему всемирную славу, была идея Великого Отказа от репрессивной цивилизации и ее ценностей – от «принципа производительности», от «постоянного и методического труда», от «эпохи либерализма» с ее лицемерными обещаниями и «ложной» ориентацией на изобилие. В качестве альтернативы идея «Великого Отказа от сотрудничества с системой» предлагала «инстинктивный бунт» и перемену направления прогресса, целиком зависящее от «возможности активизировать подавленные, заторможенные органические потребности», разбудить «эротическую энергию Инстинктов Жизни». Судьба распорядилась отвести на частичную проверку действенности практики Великого Отказа меньше месяца, а его идеологии – меньше года. Майские события 1968 г. символичны для нас именно в этом двояком смысле: философски осмысленное проектирование будущего слишком ответственно, чтобы искать для него опору в одной лишь сфере бессознательного как такового, а перспективу – в одном лишь Великом

Отказе. Даже самые бурные страсти не позволили подавляющему большинству людей отказаться как от «принципа производительности», так и от привычной практики делегирования своих полномочий уже существующей власти

Отношения между людьми не сводятся, конечно, к одной лишь сфере политики. Но в этой сфере отношения имеют не только непосредственное, но еще и трансцендентное значение для темы будущего. Именно здесь сплетается тот тугой узел, основными составляющими которого являются принципиальная возможность массовых действий, ориентированных на изменение наличного бытия, способность философского сознания осмыслить еще не ясные массовые ориентиры и, наконец, стремление понять способ, каким можно преодолеть неизбежное сопротивление на пути к желанным переменам. Каждая из этих составляющих зависит от множества условий, одни из которых детерминированы опытом прошлых поколений, другие – обстоятельствами наличной жизни, третьи – алгоритмами, действующими в каждую без исключения историческую эпоху, в том числе в новом тысячелетии. Обозначить этот невероятный сложный узел можно термином ожидание. Никакой другой термин не обладает способностью связывать какие угодно реалии имманентного человеческого бытия с возможностью их социокультурного осуществления. В этом смысле ожидание является единственной абсолютной абстракцией, приложимой и к прошлым поколениям человеческого рода, устремленным в свое будущее, и ко всему множеству нынешних людей, недовольных той культурой, которая им досталась в наследство от прошлого. В сочетании с понятием культуры у термина «ожидание» появляется трансцендентный смысл и основное категориальное название – выводить мысль за пределы наличного опыта, связывая любые конкретности. В событиях 1968 г. сплелись, например, воедино память о революционной Франции с живым опытом масс, культура политической жизни с заботой о сохранении культурных завоеваний народа, традиции анархизма с идеей «метафизического бунта», отвергающего в принципе практику кровавого насилия, ожидание перемен и интуиция их реальной достаточности.

Феномен культуры дает возможность не только нащупать самую болевую точку современности, отделив отношение людей к власти от их отношения к насилию, но и выработать методологию для понимания всей истории родовой жизни людей, устремленных в будущее. Задача полноты понимания исторического прошлого для будущего имеет, как это очевидно для каждого исследователя, первостепенную значимость. Но трудность ее решения в настоящее время кажется немислимой и непреодолимой. И первой среди трудностей остается нахождение начала человеческой истории.

Поиском границ между природной и социокультурной формами бытия озабочена и философия. Здесь, начиная с Канта и Фейербаха, а в XX в. — с Шелера и Плеснера, складывается философская антропология, вся проблематика которой концентрируется вокруг вопроса: что есть человек? По всеобщему признанию человеческую форму существования отличает от природной формы бытия культура, но творцом культуры считается опять таки человек. При таком подходе человек явно превращается в космический эпицентр Вселенной, а весьма популярный тезис о том, что через человеческий разум осознает себя весь Универсум, становится апофеозом антропоцентризма. Трагический опыт XX столетия обнажил глубочайшее несоответствие между спекулятивными претензиями философского «разума» и явным «неразумием» самой действительности. Вольно или невольно немецкая версия философской антропологии оказалась последним убежищем, до которого до сих пор не добралась коперниканская революция.

В строго методологическом плане трудность задачи объясняется отсутствием онтологически осмысленного объективного основания, исходя из которого можно было бы объяснить сам феномен человека со всеми его уникальными характеристиками. Без обнаружения такого реального, независимо от самого человека существующего основания познающий разум никогда не сможет выйти из той субъективной сферы, внутри которой он находится. Самого себя и притом из самого себя человеку никогда объективно и адекватно не определить и не оценить: необходим дистанцированный от себя эталон, с помощью которого можно было бы сравнивать себя и все другое, измерять себя как все иное и оценивать себя, не преувеличивая своей собственной значимости. Отсутствие такого строго объективного эталона делает совершенно непонятными наиболее важные характеристики человека.

Непонятна поразительная способность человека к творчеству многообразных форм культуры, аналогов которым в природе как таковой, казалось бы, и нет. Человек обустроил планету, превратив ее в Дом, предназначенный для удовлетворения собственных потребностей. Но возникает вопрос: если человек есть природное по способу происхождения существо, то как ему удалось столь радикально преобразовать природу? Если же объяснение искать в факте выхода человека из природы, то в таком случае совершенно необъяснимой становится не только творческая способность человека, но и сама форма бытия творца и его «творения», т. е. культуры как таковой.

Далее. Вся жизнь человеческая связана со свободой. Без нее немыслима не только творческая способность человека, но и та сила, которая обусловила саму возможность их существования. Утрата

свободы заставляет человека страдать, концентрировать всю свою волю, бороться и погибать за свободу, вновь обретать ее и так без конца. Но что такое свобода, на которую обречен человек, вынужденный извечно выбирать между возвратом назад к природе и движением вперед в сфере культуры? Кто или что превращает человеческую свободу в роковую необходимость, а эту последнюю вновь в желанную свободу? Что заставляет человека непрерывно размышлять о границах своих деятельных возможностей или, говоря иначе, о свободе воли, а затем, оценивая неудачу, обвинять во всем внешние обстоятельства или чей-либо произвол?

Необъяснимо, наконец, и отношение человека к тому, что является главным предметом нашего исследования, то есть к будущему того мира, в котором он живет и который творит. Человек открыт миру, и каждый новый шаг в жизнедеятельности человеческого рода открывает все новые и новые перспективы. В прошлое каждый вновь родившийся индивид вернуться уже не может. Онтологически прошлое всегда закрыто и для человеческого рода: каждое поколение людей рано или поздно уходит в небытие, ему на смену приходят очередные поколения, передавая друг другу эстафетную палочку культуры. В органическое бытие культуры всегда вплетены и память о прошлом, и мечта о будущем, но достаются они уже новым людям и новым поколениям. Наличный мир культуры, в котором индивид впервые появляется на свет, поначалу тоже закрыт для него: он застаёт этот мир уже существующим, а потому внешним для него и недоступным. В дальнейшем мир культуры и онтогенетически становящийся индивид открываются навстречу друг другу. Но это открытие всегда есть путь в будущее: для индивида настоящее измеряется только мгновением, за которым его ожидает риск будущего; для всего множества реально существующих поколений настоящее измеряется веком, за которым сохраняется культура, оставленная для последующих преобразований, и надежда на вечность. Ныне человечество сумело преодолеть силы земного притяжения, выйти в космос и тем самым открыть для себя, для своей жизнедеятельности невообразимое по своим масштабам поле социокультурного освоения. Но кому или чему человек обязан этой своей принципиальной открытостью?

Ни наука, ни религия корректного ответа на эти вопросы не дают. Христианская религия, например, ищет и находит единое и единственное объяснение этих тайн в божественной благодати. Величайшим достоинством такого ответа является его абсолютный характер, предполагающий столь же абсолютную веру. Но жизнь людей стала слишком многообразной для того, чтобы такой ответ мог удовлетворить, например, науку или философию,

и слишком абсурдной, чтобы в него поверило даже современное обыденное сознание. Современная наука, напротив, ищет и находит множество разнообразнейших объяснений на каждый из этих вопросов. Безусловным достоинством этого рода объяснений является их возрастающий соотнесительный смысл, предполагающий столь же возрастающую взаимозависимость знания. Но для того, чтобы множество правдоподобных объяснений могло сложиться в единую и осмысленную картину, необходима хотя бы какая-то исходная интуиция этого единства. В противном случае каждое новое объяснение вносит либо элемент сомнения во все предыдущие, либо добавляется к их возрастающей сумме. И в том и в другом случае картина знания никогда не сможет спонтанно превратиться в картину целостного понимания. Современная научная картина стала настолько сложной, что ее не в состоянии понять не только обыденное, но и образованное сознание. Ч. П. Сноу констатирует, например, факт глубокого расхождения двух культур – культуры ученых-естествоиспытателей и культуры художественной интеллигенции – и связанный с этим факт их растущего взаимного непонимания. Непонимание становится обыденным явлением даже среди самих ученых – представителей разветвившегося до невероятия и разросшегося до невообразимых величин научного знания, окруженного к тому же плотной периферией околонучного и псевдонаучного знания²⁹¹.

За всю эту тревожную ситуацию, сложившуюся в духовной жизни людей современного общества, несет прямую ответственность философия.

В этих условиях приходится рассматривать философию в организационной зависимости от становления и усложнения уровней организации духовной жизни людей. Такими становящимися уровнями выступают: 1) элементарный – стихийный по способу формирования и мифологический по содержанию; 2) функциональный – аналитический по способу осмысления действительности и мировоззренческий по содержанию; 3) структурный – ориентированный на синтез способов понимания мир и универсальный по содержанию; и, наконец 4) собственно системный. Философия спонтанно вызревает на первом уровне; выступает в роли участника мировоззренческого диалога – на втором; и, наконец, на третьем уровне берет на себя функцию предельного интегратора в выработке картин всемирной истории человечества. Лишь в итоге осознания своих функций по отношению к иным формам духовной жизни философия начинает осознавать способ воспроизводства и те глубинные основания, на которых вырастает многообразие ее видов, типов, направлений и школ.

²⁹¹ Сноу Ч. П. Две культуры. М.: Прогресс, 1973.