ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ КАЗЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ МИНИСТЕРСТВА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ИМЕНИ В.Я. КИКОТЯ»

В. Ю. Бельский, А. Л. Золкин

ФИЛОСОФИЯ

Учебник

Часть 2

Москва
2018

ББК 87.77
Б43

Рецензенты:

начальник кафедры философии и социологии Санкт-Петербургского университета МВД России кандидат философских наук, доцент полковник полиции ***А. С. Болдырев****;*
начальник кафедры философии и социологии Краснодарского университета доктор философских наук, профессор подполковник полиции ***С. В. Самойлов****.*

Б43 **Бельский, В. Ю., Золкин, А. Л.**
Философия : учебник для студентов вузов. Часть 2. – М. : Московский университет МВД России имени В.Я. Кикотя, 2018. – 311 с.
ISBN 978–5–9694–0585-1

Рассматриваются основные этапы развития европейской и восточной философии, проблемы современной философской методологии, онтологии, гносеологии, аксиологии, антропологии, социальной философии, философии культуры и философии права. На основе новейших достижений отечественной, а также англо-американской, французской и немецкой философии представлен целостный курс современного философского знания. Новизна и актуальность содержания – отличительные особенности этой книги.

Читатель сможет ознакомиться с идеями крупнейших философов современности, стать участником дискуссий между реалистами и антиреалистами, модернистами и постмодернистами, универсалистами и мультикультуралистами, либералами и консерваторами, западниками и славянофилами и т. д. Читатель узнает те ответы, которые современная философия может дать на вопросы о природе реальности, о возможностях и границах познания, о тайнах сознания и бессознательного, о сущности общества и смысле современной культуры.

Для слушателей и студентов гуманитарных специальностей.

ББК 87.77

ISBN 978–5–9694–0585-1

© Московский университет МВД России имени В.Я. Кикотя, 2018
© Бельский В. Ю., 2018
© Золкин А. Л., 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 13. Онтология 4
Глава 14. Гносеология 36
Глава 15. Философия науки 49
Глава 16. Философия сознания 72
Глава 17. Аксиология и этическая философия 92
Глава 18. Социальная философия 123
Глава 19. Философия истории 157
Глава 20. Философская антропология 186
Глава 21. Философия культуры 199
Глава 22. Философия права 258
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК 303

Г л а в а 13. **ОНТОЛОГИЯ**

Онтология (греч. *on, ontos* – сущее, *logos* – учение) – учение о бытии: в классической философии – учение о бытии как таковом, выступающее базовым компонентом философской системы. Термин «онтология» был введен в XVII в. *Р. Гокleниусом* и параллельно – *И. Клаубергом* в варианте «онтософия» в качестве эквивалента понятию «метафизика». Употребление термина «онтология» в философии было закреплено мыслителем XVIII в. *Х. Вольфом*, который отличал его от термина «метафизика».

Несмотря на то, что термин «онтология» был введен только в XVII веке, проблема бытия существует в философии более двух тысячелетий. В классический период любое философское учение включало в себя рассмотрение онтологических вопросов и, как правило, содержательно совпадало с метафизикой. В современной неклассической философии существуют как течения, отождествляющие метафизику с онтологией, так и течения, разрабатывающие неметафизическую онтологию либо отвергающие возможность существования онтологии как таковой.

Разработка онтологии, как и всей системы философского знания, не является узко-академическим, абстрактным занятием: она несет большую культурно-историческую нагрузку. Философская трактовка бытия в значительной мере отражает общий характер культуры той или другой эпохи, составляет основу, ядро миропонимания. Интерпретация бытия (и даже отсутствие или исчезновение этой проблематики из поля зрения философов) вытекает из основной направленности развития культуры ее внутренних противоречий. Философское понимание бытия отражает установку культуры на поиски или отказ от абсолюта, углубление в теологическую проблематику или пренебрежение ею, стремление вникнуть в смысл истории или безразличие к ней, поиски смысла индивидуального человеческого существования или сосредоточенность на онтологическом измерении научного знания. Выражая историческое своеобразие мировосприятия и мироощущения, онтология, в свою очередь, обосновывает ценности, критерии и ориентиры человеческой деятельности.

1. Проблема бытия в истории философской мысли: классическая онтология

Понятие бытия возникло в античной философии в результате поиска ответа на вопрос: может ли мысль получить знание о действительности, основываясь только на своих собственных возможностях? Главной задачей философского знания было не только построение картины мира, но и обоснование своего права на эту попытку. Эмпирическая наука не нуждалась в такого рода самооправдании: наличие опыта служило достаточной гарантией целесообразности науки. Но философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло стать предметом опыта. Поэтому решающее значение для философии имеет вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину? Но ведь ряд мыслей и ряд вещей не могут пересекаться в силу своей природы. И все же философии нужно было найти точку пересечения этих параллельных рядов»[1].

1.1. Постановка проблемы бытия в раннегреческой философии

Попытка обнаружения точки совпадения мышления и бытия была предпринята в раннегреческой философии. Пифагор усмотрел ее в числе, Гераклит в слове, Парменид – в бытии. Тем самым была найдена мысль, которая не могла оставаться просто мыслью, но всегда так или иначе заключала в себе объективность. Поэтому вопрос о бытии был фактически поставлен уже в первых построениях мыслителей, даже если они не содержали понятия бытия как такового. И в этих первых шагах философского мышления сказалась важная особенность понятия бытия – его тесная связь с понятием истины и понятием добра. Например, если Гераклит говорил о том, что огонь есть основа космоса, то его тождество во всех превращениях – благо, и он же – наилучшее состояние души. То же относится и к числу, которое, по мнению Пифагора, организует и мир, и душу. Теоретическая установка на созерцание космического порядка превращалась в жизненную установку на самосовершенствование, преодоление страстей, освобождение от угнетающего осознания бренности и непрочности мира, обретение самодостаточности через приобщение к истинному существованию.

Бытие как понятие было введено в философию Парменидом, который провозгласил: «Бытие есть, небытия же нет». Эта мысль, кажущаяся на первый взгляд бессодержательной тавтологией или наивным ло-

[1] Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М. : Изд-во Моск. ин-та., 1986. С. 6.

гическим фокусом, тем не менее, отмечает важный момент в становлении онтологии. Доэлейские философы размышляли о сущих вещах, но не о сущем как таковом. Парменид же сделал предметом истолкования уже не «нечто существующее», а просто «существующее», направив на этот предмет не мысль о чем-то, а просто «мысль»: бытие и мысль в таком случае сливаются воедино, потому что их определения совпадают. Тем самым понятие бытия становится залогом объективности мышления, поскольку только в этом понятии мысль и существующее сливаются в единое целое. Сама возможность мысли о бытии как таковом показывает, что мышление не может быть полностью субъективным процессом, и в нем обязательно содержится, хотя бы как момент, неизбежная объективность.

Но в чем заключается эта объективность? На этот вопрос попытался дать ответ Сократ, который хотя и не употреблял сам термин «бытие», все же сделал важный шаг к обнаружению реальности, которая не является ни природой, ни человеком, однако, открываясь в мышлении, соответствует тому, что стало называться бытием.

Сократ, как известно, пытался выяснить со своими собеседниками, что такое прекрасное, и получал ответы, что прекрасное – это прекрасная девушка или прекрасная лошадь, или что-нибудь еще. К таким выводам приходили люди, когда он спрашивал их, что такое добро и зло. Однако подобные ответы не удовлетворили Сократа, поскольку то, что с одной стороны может быть добром, с другой – является злом, что злые поступки могут приводить к добру и т. д. Оказывалось, что вещи и поступки относительны, а смысл, идея, нечто общее в них – непреходящее и неизменное.

Добродетель есть знание – эмпирически многие люди знают, что делают зло, но тем не менее делают, полагая, что «в реальности» они полностью свободны от того, что существует «только в мышлении». С точки же зрения Сократа, они не знают, ибо знать – это совсем другое измерение мышления, мышление здесь – не эмпирические представления, мышление здесь – жизнь в строгом и точном смысле этого слова. Биологический и психологический смысл и содержание жизни лишь производны от онтологического, бытийного смысла. Подлинной мерой бытия оказывается индивид, живущий в особом бытийственном режиме – в том режиме, в котором живут красота вообще, добродетель, ум.

Суть в том, что речь идет об очень специфическом знании. Добродетель – знание, красота – знание, и в то же время Сократ утверждает: «Я знаю, что ничего не знаю». Оказывается, знание о незнании важнее

знания вещей, это – самое глубокое знание, его нельзя передать другому, оно может вырасти лишь из собственного осмысления. Это знание непосредственно связано с постижение своего сознания, мышления, пытающегося удержаться в своем бытийствовании: чем в большей степени мышление является мышлением, чем больше исследует само себя, чем очевидней и надежней его содержание, тем в большей степени оно существует, ибо тем более совпадает со своей собственной природой, тем больше оно приобретает признаки бытия. Реальность, о которой можно сказать «есть», – это уже не безличная природа и не абстрактная идеальность, а живое сознание. Подлинная действительность трактуется как действенное существование, содержащее в себе смысл или направленное на него, поэтому мыслить и быть – одно и то же.

1.2. Классическая метафизика

Доплатоновская философия выработала понятие чистого бытия, причем философы греческого Просвещения, уточняя это понятие, пришли к выводу о том, что бытие не совместимо ни с миром явлений, ни с человеческим существованием, в чем сходятся как софисты, так и сократики. Собственно, философии в таком случае делать нечего, и она должна уступить место науке, религии, моральному практицизму. Выход из этого тупика указал Сократ. Истолковал это указание Платон.

Платоновская эпоха онтологии характеризуется переходом от констатации тождества бытия и мышления к обоснованию необходимой связи бытия с инобытием, а, следовательно, с миром явлений и с человеческим мышлением, раскрывающем смысл универсума. Платон выделил особый слой реальности, который может называться бытием, – реальности «умозримых видов» – идей. Элементарная единица бытия – идея – трактовалась Платоном как активная творческая сила и в то же время как цель стремления всего мира становления.

Платон окончательно оформил исконную тенденцию греческой философии к отождествлению бытия с истиной, добром и красотой, он также выявил две пограничные бытию сферы: Единое Благо, являющееся безначальным началом бытия, и сферы безвидного пространства – «материи», рассмотрел проблему истинного знания как бытия и заблуждения как небытия.

Благодаря Платону и Аристотелю систематизация онтологических интуиций стала осуществляться в рамках метафизики – учения о сверхчувственном бытии в его связи с инобытием. Так, по Аристотелю, теоретические науки – физика и математика – ставят вопрос о том, что значит быть чем-то, «первая философия» (т. е. метафизика) спра-

шивает о том, что значит *быть*. Вместе с тем, метафизика представляет весь универсум как ряд уровней осуществленности бытия, восходящий к вечно длящемуся акту осознанной полноты существования, применительно к которому выполняется требование «быть и мыслить – одно и то же».

Действительностью бытия у Аристотеля оказывается сущность, действительностью сущности – ум, который есть первосущность, поскольку он мыслит не что-либо отличное от себя, а сам себя. Мыслить о себе – значит существовать в полной мере. Отдельный человек тоже может мыслить о себе: это даже составляет особенность человеческой жизни, для которой бытие есть осознанное существование. Но он мыслит не совсем о себе, так как воспринимает себя через другое. Первосущность же мыслит именно себя. Если для человека быть – значит мыслить, о чем-то принадлежащем его существованию, но не тождественном ему, то для первосущности быть и мыслить это просто одно и то же. Поэтому Аристотель и утверждает, что бытие для человека само по себе благо и что осознанное благо есть наслаждение. Отсюда ясно, почему самосозерцание первосущности – высшее наслаждение, причем наслаждение, лишенное элемента пассивности и зависимости.

В философии Плотина бытие есть ум и высшее сознание. Ум мыслит не так; как делает это человек; не рассудок, переходящий при помощи логики от одной части знания к другой, а разум, схватывающий в своей интуиции целое, соответствует мысли бытия-ума. Мыслить для высшего ума – это значит просто быть. Ум мыслит себя как сущего и мыслит посредством того, что существует. Бытие есть сила, постоянно находящаяся в действии. Поэтому ум постоянно действует, хотя и особым образом, а именно простым своим существованием. Подвижность ума проявляется в беспрерывном творчестве все новых и новых идеальных конструкций.

Далее, ум есть жизнь, и все, что живо в низших слоях универсума, живо по причастности бытию. Чем ближе сущность к уму, тем больше в ней бытия и жизни, тем в большей мере она может претендовать на бессмертие. Смертно все; а то в чем жизнь, и то, что живо, различны. Но душа – не то, что живо, а сама жизнь; поэтому она бессмертна. Поскольку душа для Плотина – это в первую очередь рассудок, т. е. способность во времени, путем последовательного перехода воспроизводить единство идеи, постольку главный способ приобщения души к уму – это самопознание, мышление о себе. Однако душа не может достичь этого единым актом, поскольку она разъединена временем, а в ка-

ком-то смысле есть само время. Бытие же познает себя сразу, поскольку оно есть совершенная простота. Все, что не просто, пытаясь познавать себя, познает другое. Только бытие может стать абсолютным самопознанием.

Самопознание не только открывает уму-бытию себя, но и выводит к высшему уровню единого, в котором находит свое окончательное завершение. Само единое уже не мыслит, но это не недостаток его, а превосхождение мышления. Превосходя мышление, единое относится к нему как благо к бытию. Бытие и само есть благо. Существование – уже само по себе есть добро. Но благо как таковое – это единое. Поэтому оно есть высшая цель всех существ и самого бытия.

1.3. Проблема бытия в Средние века и Новое время

Эпоху от раннесредневековой философии до XVIII в. объединяет то, что категория бытия, сформированная и получившая конкретный смысл в античной онтологии, развивалась теперь в контексте принципиально иных методов. В Средние века статус высшего типа знания имела теология; для Нового времени таковым является научное знание. Это диктовало нормы и задачи философского типа знания, причем онтологический метод не только не отбрасывался, но и наделялся важными функциями. Следовательно, возникла очень сложная задача соединения разнородных методов. Онтологический метод предполагает, что открытая и изучаемая им реальность есть внеприродная действительность и совершенно автономная сфера универсума. Последнее нельзя было совместить с теологией, первое – с наукой. Тем не менее поиск приемов соответствующих совмещений продолжался вплоть до XVIII в., когда в связи с деятельностью французских материалистов и скептического эмпиризма был поставлен вопрос о размежевании философии с метафизикой.

Специфика средневековой онтологии наиболее ярко проявилась в философии Фомы Аквинского, который осуществил различение сущности и существования. Высшей реальностью у него оказывается Бог, сущность которого в том, чтобы существовать. Во всех остальных вещах тварного мира сущность и существование не совпадают. Мы можем знать, что бог существует, но не можем знать, что он такое, так как в нем нет «что». Бог есть «само бытие». Акт творения – следствие абсолютной полноты «самого бытия». Лишь Бог прост. Ангелы не имеют материи, но состоят из сущности и существования. Человек состоит из формы и материи, а кроме того из двух бытийных начал: сущности и существования.

Оппонент Фомы Дунс Скотт полагал, что не нужно выделять существование как особый аспект реальности, поскольку сущность, взятая в своей абсолютной полноте, это и есть существование. Задача философии, утверждал Дунс Скотт, – это постижение бытия, а не Бога; последним должна заниматься теология.

Философия Нового времени сосредоточила свое внимание на выявлении онтологических предпосылок научного познания. Эти предпосылки коренятся в исходном отношении человека к миру, в отношении познающего субъекта и того объективного содержания, которым это сознание способно обладать в особых формах научного опыта. Первую наиболее последовательную постановку вопроса о таких предпосылках мы встречаем у Декарта.

Декарт находит субстанциальную основу мысли о бытии в чистом акте самосознания («мыслю, следовательно, существую»). В этом акте мышление перестает быть субъективностью и не просто имеет бытие своим предметом, но само становится бытием. Построив учение о двух субстанциях идеальности и протяженности, Декарт также сделал шаг от онтологического пренебрежения материей, характерного для всей предшествующей философии.

Исходное отношение идеальности и протяженности составляет ядро онтологического обоснования новой науки. В соответствии с этим обоснованием полагается фундаментальная оппозиция сфер внутреннего и внешнего, мыслящего «Я» и телесного мира, идентифицируемого с измеримой протяженностью. Телесное выступает в явлениях, которые всякий раз связаны с миром внутреннего, т. е. с «Я» – в качестве конечного пункта онтологической достоверности. Я и сознание заключено во внутренний мир индивидуального «тела», при этом каждый элемент внешнего мира репрезентируется через содержание сознания. Непосредственное познание внутреннего мира является условием познания внешних предметов и достигается посредством интроспекции и интуиции. Предметом науки является «общее», не существует наук о «единичном» – с последним имеет дело история.

Разумеется, данная программа не была единственной. Эмпиристы провозглашали: общее никогда не может быть тождественным бытию, мыслить – значит – не быть, быть – значит быть единичным фактическим существованием. Последовательно проводя главный принцип эмпиризма Беркли выдвинул тезис: «быть – значит быть воспринимаемым», тем самым исключив из бытия все косвенно данные и достроенные мышлением типы действительности, оставив лишь бытие духов и воспринимаемых ими идей. Юм извлек из эмпиризма вывод,

который предвосхитил идеи Канта: реальное и идеальное не просто лишены возможности совпасть, но и не должны делать это по своей природе. Между ними лежит принципиальная граница. В результате возникает новое видение мира, выразившееся в идее принципиальной несоизмеримости мира и критериев рационального познания.

1.4. Кризис онтологизма в европейской философии XIX в.

В XIX в. в европейской философии наблюдается кризис онтологизма, который выразился в критике главных онтологических идей: возможности при определенных условиях изменить естественную эмпирическую точку зрения и встать на точку зрения разума вообще (абсолютного разума); возможности средствами мышления гарантировать автономию философской теории; наличия на том или ином уровне реальности объективных соответствий идеальным конструкциям разума. В качестве главного обвинения классической философии выдвигали тезис о том, что ею был забыт реальный мир и действительный индивидуум. «В теориях, выдвинутых в противовес классике, – отмечает А. Л. Доброхотов, – при всем их разнообразии была одна общая черта: объявлялось, что разум не просто отличен по своей природе от реальной действительности, но он является пассивным выразителем ее внерациональных импульсов»[1].

Шопенгауэр видел лишь в иррациональной воле единственное субстанциальное начало, а Кьеркегор противопоставлял абстрактное бытие и существование личности, радикально разъединяя мышление и существование. Личность диалектически соотносится с Богом, который отнюдь не равен абсолюту философов, это «бог живой»; личность же должна не познавать его, а верить в него. Фейербах, в отличие от Кьеркегора, делает человека единственным действительным бытием, но в его учении иррационализм присутствует и проявляется при попытках найти обоснование социальности и индивидуальности.

Итак, оперируя понятием «бытие», философы открывали особый аспект реальности, не совпадающий ни с миром человеческих ценностей, ни с природой. Это была реальность, данная в мышлении, но тем не менее имеющая объективное значение. В истолковании этой реальности философы разделились на несколько принципиально разных течений. Одни утверждали, что «бытие» открывает подлинный мир сущностей и является как бы окном, позволяющим взглянуть из мира явлений на действительность. Другие считали, что «бытие» –

[1] Доброхотов А. Л. Указ. раб. С. 230.

это фиктивное, пустое понятие, возникающее в результате лингвистических недоразумений и позволяющее в лучшем случае увидеть, как в зеркале, отражение собственной структуры разума.

Первое течение, в свою очередь, было представлено мыслителями, отождествляющими бытие с тем или иным видом сущностей, и теми, кто различал чистое существование и причастные ему сущности. Второе течение делилось на тех, кто замещает «пустые» построения мышления о бытии позитивным содержанием наук, и тех, кто пытается перевести онтологию на язык этико-антропологической проблематики.

Как признающие, так и отрицающие значимость категории бытия периодически, как показывает история философии, попадали в тупики, односторонне истолковывая свои предпосылки. Первые склонялись к натурализации или догматической объективации своих конструкций, которые в этом случае оказывались лишь субъективными схемами. Вторые теряли интуицию сверхопытного единства мира, что приводило к распаду мышления – теоретически и исторически – на бессвязные самодовлеющие элементы. «Из исторического опыта кризисных периодов онтологии и наиболее значимых попыток их преодоления, – отмечает А. Л. Доброхотов, – следует, что понятие бытия не является гипостазированием субъективности, но и не в состоянии заменить собой позитивное раскрытие реальности. Оно – не зеркало и не окно, а скорее витраж, указывающий нам на источник света, но делающий видимыми лишь строй своих узоров»[1].

2. Марксисистской философия: онтология материального существования

Еще в своих ранних работах, написанных в разгар кризиса классических форм онтологии, К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «Бытие людей есть реальный процесс их жизни»[2], и в то же время утверждали: «Сознание никогда не может быть, чем-либо иным, как осознанным бытием»[3]. То, что в поздний период эта позиция остается неизменной, подтверждается следующими словами: «Когда мы говорим о *бытии* и *только о бытии*, то единство может заключаться лишь в том, что все предметы о которых идет речь, *суть*, существуют. В единстве этого

[1] Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1986. С. 237.
[2] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 25.
[3] Там же.

бытия, – а не в каком-либо ином единстве, – они объединяются мыслью, а общее для них утверждение, что все они *существуют,* не только не может придать им никаких иных, общих или необщих, свойств, но на первых порах исключает из рассмотрения все такие свойства …»[1]. И далее: «Единство мира состоит не в его бытии, хотя бытие есть предпосылка его единства, ибо начала мир должен существовать, прежде чем он может быть единым. Бытие есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения. Действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания»[2].

2.1. «Основной» вопрос философии

Специфика марксисткой онтологии определяется так называемым «основным вопросом философии». Впервые этот вопрос был сформулирован Ф. Энгельсом в брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию»[3]. Основной вопрос философии, по мнению Энгельса, имеет две стороны.

Это, во-первых, вопрос о «первичности» духа или материи. В зависимости от ответа на этот вопрос философы делятся на два главных направления. Представители первого – материалисты – за основу берут материю, а сознание рассматривают как нечто вторичное, зависимое от материи, т. е., как ее свойство, порождение. Представители второго – идеалисты – первичным считают дух, сознание, а материальный мир – вторичным, порожденным духовным началом.

Идеализм существует в двух основных разновидностях: различают субъективный идеализм, представители которого исходным началом считают мышление, сознание человека, субъекта и объективный идеализм, сторонники которого такое начало усматривают в духе, существующем независимо от человека.

Материализм и идеализм – это монистические направления в философии, наряду с которыми существует дуализм, приверженцы которого рассматривают сознание и материю в качестве двух параллельных начал.

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 42.
[2] Там же. С. 43.
[3] Там же. С. 145.

Вторая сторона основного вопроса философии: отношение наших знаний о мире к самому этому миру. Это вопрос о том, есть ли в этих знаниях объективное содержание, можем ли мы познать мир? Такую возможность отрицают агностики и скептики. Марксисты отвечают на этот вопрос утвердительно, являясь также материалистами. Таким образом, марксисты решают основной вопрос философии материалистически. Но почему они принимают подобное решение? Как указывают авторы одного из многочисленных учебников по диалектическому и историческому материализму: «Что касается материализма, то он опирается на практику и частнонаучное знание. Ф. Энгельс писал, что истинность этого учения доказывается длинным и трудным путем развития естественных наук, которые всегда были опорой и союзниками материализма»[1]. Однако материализм, в понимании марксистов, не тождественен естествознанию, поскольку философское понятие материи не сводимо к естественнонаучному понятию вещества. Марксистский материализм претендовал на роль методологического учения, обосновывающего естествознание, с одной стороны, и разрабатывал материалистическое учение об обществе и истории, – с другой.

2.2. Диалектический материализм и ленинское определение материи

Согласно диалектическому материализму, единственный действительный мир – это материальный мир, а дух есть лишь продукт материального органа – мозга. Противопоставление материи и сознания имеет лишь гносеологический смысл, а онтологически существует только материя. Вместе с тем философское понятие материи нельзя смешивать с естественнонаучными представлениями о строении и свойствах материи.

В конце XIX – начале XX вв. одно за другим были сделаны выдающиеся открытия в области физики. В 1985 г. В. К. Рентген обнаружил неведомые ранее лучи, названные впоследствии его именем. В 1986 г. А. А. Беккерель открыл явление радиоактивности, а еще через год Дж. Дж. Томпсон открыл электрон. В 1900 г. М. Планк выдвинул теорию квантов. В 1905 г. была опубликована знаменитая статья А. Эйнштейна «К эдектородинамике движущихся тел», в которой излагалась специальная теория относительности. Эти открытия положили начало современному этапу развития физики, характеризующемуся, прежде

[1] Диалектический и исторический материализм / под общ. ред. А. Г. Мысливченко, А. П. Шептулина. М. : Политиздат, 1988. С. 15.

всего, изучением явлений микромира, т. е. проникновением науки в глубины материи.

Это была настоящая революция в науке, которая разрушила многие исходные представления физиков XIX в, которые ошибочно считали, например, что атом – предел делимости материи, что материя представляет собой нечто непроницаемое. Оказалось, что это не так: был открыт электрон и было доказано, что радиоактичное излучение «пронизывает» материальные предметы. Теория квантов М. Планка ломала старую концепцию непрерывного излучения электромагнитных волн. Наконец, теория А. Эйнштейна заставляла коренным образом изменить устоявщиеся взгляды на пространство и время. Большинство физиков восприняли этот переход на новую ступень познания мира как катастрофу, крушение науки.

Вместе вывода о том, что прежние знания о свойствах и строении материи были просто ограничены, что наука перешла на новую, более высокую ступень познания, многие ученые стали рассуждать об «исчезновении» материи, о необходимости замены понятия материи понятием энергии. «Мы не знаем ничего другого, – писал известный немецкий химик В. Оствальд, – кроме … энергий и не нуждаемся в «носителе» для них»[1].

В. И. Ленин увидел в подобных взглядах возрождение идеализма, поскольку «отрыв» движения от материи, по его мнению, означает в конечном счете признание дишь движения мысли, ибо «движения самого по себе», без своего носителя не существует. «… Попытка мыслить движение без материи, – писал он, – протаскивает мысль, оторванную от материи, а это и есть философский идеализм»[2].

Движение уже классиками марксизма рассматривалось как необходимое, существенное, неотъемлемое свойство материи, без которого она не может существовать. Иными словами, движение есть атрибут материи, является способом существования материи. «Материя без движения, – писал Энгельс, – так же немыслима, как и движение без материи»[3].

В ситуации кризиса естествознания потребовалось такое определение материи, которое охватывало бы собой как все известные ее состояния, так и те состояния, которые будут открыты в процессе дальнейшего углубления, развития научного познания. Такое определение материи была дано В. И Лениным в его труде «Материализм и эмпи-

---

[1] Оствальд В. Натурфилософия. М., (б. г.) С. 123.
[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1973. Т. 18. С. 284.
[3] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 59.

риокритицизм»: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»[1].

Данное определение прежде всего было направлено против эмпиризма и его разновидности – эмпириокритицизма, с представителями которого полемизировал Ленин. Материя обозначает объективную реальность, поэтому не может рассматриваться, например, в качестве комплекса наших ощущений. Материя обозначает объективную реальность, существующую независимо от наших ощущений – тезис против субъективных идеалистов, однако отображается ощущениями, не являясь чем-то идеальным (неощущаемым) – тезис против объективных идеалистов.

Вместе с тем, ленинское учение о материи ставило своей целью не только критику традиционных форм идеализма, но и претендовало на разработку концепции, способной справиться с проблемами, поставленными естествознанием того времени. Теория относительности претендовала на фундаментальное изменение классических представлений о пространстве и времени, развитие биологических и социальных наук предполагало преодоление механистического материализма предшествующих эпох.

Например, в учении И. Ньютона наряду с признанием объективности пространства и времени допускалось их совершенно самостоятельное от материи и раздельное друг от друга существование. В рамках механистической картины мира пространство – это нечто вроде пустого бесконечного ящика без стенок, в котором находятся все материальные тела, а время – это нечто вроде пустого бесконечного потока длительности, поглощающего все процессы. Подчеркивая недопустимость такой трактовки пространства и времени, уже Энгельс писал «… обе эти формы существования материи без материи суть ничто, пустые представления, абстракции, существующие только в нашей голове»[2].

Диалектический материализм признает объективность пространства и времени, существующих независимо от сознания, вместе с тем рассматривает пространство и время в качестве всеобщих форм существования материи, подчеркивает их неразрывную связь с материей и друг с другом. Пространство – это такая форма бытия материи, которая выражает всеобщность связей между сосуществующими объектами, порядок их рядоположенности, протяженности. Время – это форма бытия

[1] Указ. произвед. С. 131.
[2] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 550.

материи, которая выражает всеобщность связей между сменяющимися объектами, порядок их последовательности и длительности.

Нерасторжимое единство объективно-реальных форм бытия материи состоит в том, что ни пространство, ни время изолированно друг от друга не существуют и существовать не могут. Пространство и время связаны также с движением материи. «Движение, – писал Ленин, – есть сущность времени и пространства … Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства)[1]. Отсюда следует, что познание движения неминуемо приводит к познанию пространственно-временных отношений.

Движение определяется в марксизме как изменение вообще. «Движение, – писал Энгельс, – в применении к материи, – это *изменение вообще*»[2]. Таким образом, движение не отождествляется с механическим перемещением, под движением понимаются группы изменений, подчиненные определенным объективно действующим законам. Следовательно, имеет смысл говорить о существовании нескольких форм движения материи, классифицируемых по некоторому признаку. Энгельс выделял пять форм движения материи: механическое, физическое, химическое, биологическое и социальное движения. Эти формы находятся в определенном соподчинении.

Более простые формы движения служат фундаментом для более высоких форм, поэтому чтобы понять последние, выявить их закономерности, требуется выяснить сущность тех процессов, которые протекают в их «фундаменте». Нельзя, например, определить сущность жизни, не отыскав ее физико-химической основы. Но как строительство любого здания не исчерпывается закладкой фундамента, так и закономерности каждой сложной формы не сводятся только к закономерностям простых форм движения. Поэтому нельзя объяснить явления более высокой формы движения, опираясь лишь на знание закономерностей низших форм. Например, жизнь, биологический процесс не сводится к физико-химическим процессам, общество, историческое существование человечества не может быть познано лишь на основе познания биологических процессов.

2.3. Исторический материализм и проблема общественного бытия

Решение основного вопроса применительно к обществу связано с выявлением такой стороны общественной жизни, которая соответство-

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч. : Т. 29. С. 231.
[2] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. : Т. 20. С. 563.

вала бы материалистическим критериям. Свое главное содержание марксизм обретал в историческом материализме, в учении об общественном бытии.

Что же такое общественное бытие людей? Если отвечать на этот вопрос в общей форме, то можно сказать, что это те отношения, которые складываются между людьми в процессе материального производства. Человеческая история, согласно марксизму, – это не только история возникновения и смены философских теорий и политических учений, моральных норм и представлений людей, возникновение, расцвет и падение государств, деятельность выдающихся личностей. За всем этим лежит некая основа, придающая связь и непрерывность человеческой истории. Такой основой служит материальное производство. « … Люди в первую очередь должны есть, пить, иметь жилище и одеваться, – утверждал Ф. Энгельс, – прежде чем быть в состоянии заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т. д.»[1].

Конечно, сам по себе этот очевидный факт был известен задолго до Маркса и Энгельса, однако именно они попытались придать ему глубокий философский смысл: вся жизнедеятельность людей зависит от способа, каким они в каждую историческую эпоху производят материальные блага. Существующие же в обществе производственные отношения хотя и складываются в процессе деятельности людей, но в конечном счете от их сознания и воли не зависят. Следовательно, общественное бытие определяет общественное сознание.

Вступая в жизнь, каждое новое поколение людей не может произвольно выбирать, создавать свое общественное бытие, но застает его уже сложившимся, относительно устойчивым. Действительное положение каждого конкретного индивида в обществе, как правило. Определяется не его желаниями и индивидуальными целями, а, прежде всего, тем, к какой социальной группе он принадлежит. Это порождает общие для всей социальной группы основные интересы, через призму которых она отражает общественное бытие.

Поскольку материальное производство является основной сферой жизнедеятельности людей, постольку и законы этой сферы определяют в конечном счете развитие общества. Данные законы носят объективный характер и в этом смысле не отличаются от законов природы. Наличие объективных законов позволяет говорить о существовании исторической необходимости. Необходимая связь, таким образом, носит всеобщий характер, она присуща явлениям как природы, так и общества.

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. : Т. 19. С. 350.

Законы, управляющие миром, это детерминистические законы в классическом смысле этого слова. В то же время, марксистский детерминизм более тонкий, чем у прежних материалистов. Несмотря на то, что человек остается обусловленным законами развития общества, но он может использовать эти законы, поскольку их осознает. Свобода состоит (как и у Гегеля) в познанной необходимости. Таким образом, лишь наука, открывающая законы развития общества и природы, дает нам возможность познать действительность.

Марксистская философия оказалась в центре идеологических битв XX в., поэтому ее историческая судьба оказалась довольно противоречивой. «В совокупной европейской философии диалектический материализм, – писал Ю. М. Бохеньский, – диалектический материализм занимает совершенно особое положение. Прежде всего, у него почти нет сторонников в академических кругах за исключением России, где он является официальной философией и пользуется в силу этого преимуществами, как никакая другая школа современности. Далее, он представляет собой философию одной политической партии, а именно, коммунистической партии, и тем самым он теснейшим образом связывается с экономическими и политическими теориями, а также с практической деятельностью этой партии, рассматривающей его как свою «общую теорию» – также уникальная ситуация. Но еще важнее, чем эти особенности, которые могли бы быть преходящими, имеют реакционный характер диалектического материализма: фактически эта философия возвращает нас к середине XIX столетия, пытаясь возродить в неизменном виде духовную ситуацию того времени»[1].

Данная оценка может показаться несколько предвзятой, тем не менее следует отметить, что в марксисткой философии постановку двух важных онтологических проблем, характерных и для философии XX в. Во-первых, смещение онтологической проблемы в область исторического существования человека, во-вторых, постановка онтологической проблемы в связи с развитием новейшего естествознания. Оба эти вопроса фактически увязывались с перспективой развития современной теоретической науки, которая обосновывалась материалистической философией.

Классическая онтология задавалась вопросом о той реальности, которая находится за пределами нашего опыта. Марксизм связал ответ на этот вопрос с развитием теоретической науки о природе и обществе, которая, прорываясь за пределы явлений, открывает в своих построениях лишь движущуюся и развивающуюся материю. С этим выводом могут

[1] Бохеньский Ю. М. Современная европейская философия. М., 2000. С. 65–66.

поспорить (и продолжают спорить) сторонники, например, религиозного мировоззрения. Но этот спор вполне укладывается в марксистскую концепцию онтологии как арену идейной (по сути классовой) борьбы материалистов и идеалистов. Какие положения марксисткой онтологии можно подвергнуть сомнению, если речь не идет о пресловутых «материалистах и идеалистах»?

Ответить на этот вопрос можно следующими двумя вопросами. Во-первых, действительно ли вопрос о человеческом бытии адекватно разрешается лишь на путях теоретического обществознания? Является ли вообще научное познание адекватным способом понимания человеческого бытия? Во-вторых, действительно ли современное теоретическое естествознание абсолютно уверено в том, что описываемые наукой объекты реально существуют? Достаточно ли для ответа на этот вопрос сослаться лишь на марксистское «решение» основного вопроса философии? Разрешим ли этот вопрос вообще? Если разрешим, то что может быть основанием для подобного решения, если им не может быть само естествознание? Ответы на эти вопросы пытается найти современная философия.

2.4. Аналитическая онтология

Темой онтологических размышлений является довольно разнородная группа представлений, выражаемых словом «быть» и его производными. Но, что означает слово «есть»? Традиционный ответ гласит – «бытие», «сущее» и т. п. Однако, чт. е. бытие? Пожалуй, все, ибо даже те вещи, которых нет, в определенном смысле все же есть, т. е. несуществующие вещи. Любые попытки разграничения каких-то различных смыслов или слоев бытия (типа «существование» и «бытие», «реальное» и «идеальное») являются попытками разграничения внутри того, что есть, т. е. внутри всего. Однако «все» абсолютно неопределенно и не отличимо от «ничего». Этот абсурдный вывод, по мнению аналитиков, есть следствие некритического следования традиционной практике постановки онтологических проблем.

Традиционный способ постановки онтологических проблем аналитикам представляется результатом наивного взгляда на язык как на простой набор имен. Из-за этого глагол «быть» номинализируется в существительное «бытие», а затем предпринимается попытка указать соответствующую ему вещь. При этом не учитывается, что такая попытка имеет смысл лишь в том случае, если установлено, что глагол «быть» является описательным классификационным термином языка, ибо лишь на основе такого термина можно создать именное выраже-

ние с определенным критерием тождества именуемого объекта самому себе. Иначе говоря, необходим предварительный семантический анализ того, что означает слово «быть», в частности, является ли «быть» или «существовать» настоящим дескриптивным предикатом.

Для Канта именно этот вопрос служил преддверием любого онтологического исследования. Отрицательный ответ Канта основывается на осознании того факта, что существование вещи ничего не прибавляет к ее определенности: «… если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь существует, к ней ничего не прибавляется»[1]. Не выражая никакой определенности вещи, слово «существует» не является настоящим предикатом – таков знаменитый негативный тезис Канта. В позитивном же плане, как считал немецкий философ, утверждая существование чего-либо, я «только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми предикатами, и притом, как предмет в отношении к моему понятию»[2].

Таким образом, Кант указывает, что существование есть определенное свойство понятий, и поэтому оно не является «реальным» предикатом, выражающим свойства вещей. Отсюда следует, что логически невозможно построить содержательное понятие сущего как такового или понятия бытия как такового, и поэтому онтология в классической форме является невозможной.

В терминах аналитической философии языка идея Канта о том, что существование не выражается «реальным» предикатом, переводится в положение о том, что понятие существования является понятием экзистенциального квантора, а не понятием предиката. Это означает, что полагание бытия вещи есть полагание существования соответствующей понятию вещи, а не дополнительное ее определение. «Все утверждения существования, – пишет У. Куайн, – могут быть выражены как экзистенциальные квантификации»[3].

Экзистенциальная квантификация – это утверждение относительно предположительно непустой области или множества объектов о том, что некоторые (или по крайней мере один из них) являются объектами определенного вида. Например, утверждение о том, что тигры существуют, переведенное на язык экзистенциальной квантификации, означает, что некоторые животные являются тиграми. При этом существование тигров устанавливается путем обследования какого-то множества

---

[1] Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1963–1966. Т. 3. С. 521.
[2] Кант И. Соч. … С. 521.
[3] Quine W. V. O. Existence and Quantificftion // Fact and Existence. Oxford, 1969. P. 21.

объектов на предмет применимости к ним предиката «X есть тигр», а не путем обследования тигров на предмет применимости к ним предиката «существует». Иными словами, понятие существования является понятием применимости (или неприменимости) предиката, а не понятием собственно предиката.

В экзистенциальных квантификациях сингулярные термины (т. е. термины, указывающие объект) вообще отсутствуют – их место занимают выражения с переменной, определяющей то множество, или область объектов, в отношении к которой устанавливается применимость предиката. Так, для установления того, существуют ли тигры, избирается область животных, а не, скажем, чисел, потому что понятие тигра таково, что оно по необходимости есть животное, а не число.

Итак, существовать – значит быть объектом применения предиката. Следовательно, онтологический вопрос «что есть?» может иметь смысл лишь как вопрос «что является объектом применения предиката?». Ответ на этот вопрос будет формальным ответом, который выявляет лишь форму содержательных ответов на содержательные вопросы. Таким образом, отрицается возможность онтологии как дисциплины, дающей априорное, но вместе с тем содержательное знание о том, что действительно существует. Априори может быть установлена лишь логическая форма утверждений существования и определены соответствующие формальные понятия, выражающие скорее логическую структуру языка, нежели какие-то характеристики действительности.

И все же Куайн сознательно реставрировал понятие «онтология», толкуя последнюю как своеобразную проекцию науки или как некоторое теоретическое допущение, следующее из принятия той или иной системы науки, прагматически целесообразной в данном контексте. Согласно Куайну, онтологическую значимость имеют общие, а не частные, вопросы существования. В этом смысле существование, например, материальных объектов вообще или чисел вообще является онтологической проблемой в противоположность, скажем, существованию неопознанных летающих объектов. Характеристика онтологических проблем существования на основания критерия общности-частности позволяет Куайну утверждать, что онтологические вопросы находятся на том же уровне, что и вопросы естественной науки, поскольку последняя также занимается вопросами существования.

Экзистенциальные допущения языка, определяемые областью действия его связанных переменных, Куайн и называет «онтологией» этого языка. Поскольку эти допущения могут быть сформулированы в ви-

де эксплицитных утверждений существования, постольку понимаемая таким образом онтология тождественна множеству всех утверждений существования, получаемых в результате этой экспликации. Поскольку экспликация представляет собой описание, а не утверждение определенной онтологии, т. е. она дает знание о том, что полагается в качестве существующего в определенном языке или теории, но сама по себе не дает знания о том, что существует на самом деле.

Тезис Куайна направлен против некритического принятия онтологии теории в качестве чего-то, существующего абсолютно, независимо от языка теории. Такой некритический подход весьма обычен в естествознании: ведь говорят о квантовых состояниях электронов, атомов и молекул как об объективно существующих, независимых от достигнутого уровня в развитии научного знания.

Согласно же Куайну онтология дважды относительна. Во-первых, она относительна той теории, интерпретацией которой она является (интерпретировать теорию значит приписать значения ее связанным переменным). Во-вторых, она относительна некоторой предпосылочной теории, в ее роли обычно выступает некоторая «домашняя» система представлений. В случае квантовой механики такой предпосылочной теорией является некая система классических или полуклассических представлений о мире. Онтологические утверждения некоторой новой теории делают с помощью предпосылочной теории. Первая теория интерпретируется на второй, т. е. слова второй теории используются в качестве значений связанных переменных первой.

Таким образом, решить, что же «существует на самом деле», нет никакой возможности. «Как эмпирик, – пишет Куайн, – я продолжаю считать концептуальную схему науки инструментом … для предсказания будущего опыта, исходя из прошлого опыта. Физические объекты концептуально вовлекаются в эту ситуацию в качестве удобных и привычных опосредований, причем не путем определения в терминах опыта, а просто как нередуцируемые сущности, эпистемологически сопоставимые с богами Гомера. Что касается меня, то я как «правоверный» физик верю в физические объекты, а не в гомеровских богов, было бы научной ошибкой верить иначе. Но с точки зрения эпистемологии, физические объекты и боги отличаются только в степени, а не в роде»[1].

Физикалистская онтология предпочтительнее лишь в силу ее простоты и охвата явлений. Однако и онтология абстрактных объектов является

[1] Quine W. V. O. From a Logical Point of View. Cambridge: Harvard Univ. press, 1953. P. 44.

частью корабля науки, хотя и менее существенной его частью. «Корабль этот, – пишет Куайн, – может быть частично обязан своим устройством нашим грубо ошибавшимся предшественникам, которые не затопили его только благодаря своей дурацкой удаче. Но мы ни в коей мере не находимся в положении, при котором надо выбрасывать груз за борт, – разве что у нас под рукой есть замена, готовая служить тем же насущным целям»[1].

Таким образом, Куайн, с одной стороны, пытается придать научную респектабельность традиционной идее онтологии, а, с другой – вследствие сближения категориальных вопросов существования с эмпирическими вопросами существования, делает тривиальной всю традиционную онтологическую проблематику, поскольку обычные научные истины непосредственно связываются с истинностью онтологических положений.

3. Экзистенциальная онтология субъективности

Одной из основных тем экзистенциальной философии является тема человеческого бытия. Именно благодаря этой теме за экзистенциализмом утвердилась слава философии, сумевшей открыть для XX в. «вечную» философскую тему – тему бытия в специфическом для этого столетия ракурсе.

3.1. Специфика экзистенциальной онтологии

Экзистенциализм решительно переключает свое внимание с классической онтологической проблематики тождества бытия и мышления на вопрос о бытийной основе человеческой субъективности. Вся прошлая рационалистическая философия обвиняется экзистенциалистами в гипертрофии теоретико-познавательной проблематики и сугубо эпистемологического подхода в ущерб бытийности субъективности. Человеческая субъективность «есть» совершенно особым образом: она никогда по своей сути не схватываема как предмет познания, она совершенно специфична и невыводима из общих законов мира.

Вместе с тем человеческое бытие не является некоторой идеальной сущностью или субстанцией, на основании знания атрибутов и модусов которой можно было бы построить «истинное бытие». Адекватное **понимание** специфики человеческого бытия (но отнюдь не познание его) есть условие «спасения» человеческого в нечеловеческом мире. Человеческое же освобождение начинается с «метафизического осво-

[1] Куайн У. Слово и объект // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. С. 96.

бождения», с истинного и адекватного понимания сути и специфики человеческой реальности. Вместе с тем эта реальность вполне уникальна, поскольку, с одной стороны, ее существование отлично от всех мировых объектов и процессов (между ними нет даже аналогий), а с другой, специфически человеческое бытие осознается нами, как некий непреложный факт (ведь это мы сами). В силу этого, бытие самое «близкое», но в то же время и самое «далекое»: именно бытие и не дано нам схватить, мы всегда лишь где-то «вблизи бытия», в некотором «просвете его».

Поэтому по поводу специфичности бытия нельзя построить никакой объясняющей теории. Задача экзистенциальной философии не в построении подобной теории, а в культивировании сугубо ненатуралистического «измерения» человеческого бытия, которое определяется скорее отрицательным образом по принципу: бытие не есть это, не является тем то, а в результате получаем положение «человеческое бытие есть ничто».

Как «ничто» человеческое бытие не может быть объектом, как «ничто» оно не может быть предметом теории, как «ничто» оно не имеет ни материальной, ни идеальной природы, как «ничто» оно в принципе несубстанциально, но в то же время и именно как «ничто» человеческое бытие есть творчество, творчество на свой страх и риск, самосозидание, за которое человек несет полную ответственность, наконец, как «ничто» человеческое бытие есть своя собственная возможность и свобода.

Таким образом, проблема бытия для экзистенциализма, по выражению французского мыслителя *Габриэля Марселя* (1889–1973 гг.), есть метапроблема, которая не лежит ни в области науки, ни в области теологии. Бытие, полагает Марсель, – это идеальная сфера интерсубъективности, это основание таких ценностей как верность, любовь, человеческое братство – это надежда, которую приобрела экзистенция. «Онтологическая потребность» человека – это потребность быть. Чтобы открыть это таинство, личность не может не перевернуть всю иерархию современного мира, замкнутую между категориями «иметь» или «быть».

3.2. Фундаментальная онтология

Систематическую разработку экзистенциальной онтологии предпринял немецкий философ *Мартин Хайдеггер* (1889–1976 гг.). Когда в 1927 г. вышла его работа «Бытие и время», то многие восприняли ее как новое антропологическое исследование. В самом деле, в этой ра-

боте в основном говорится о структурах и формах человеческого существования, о специфике человека как существа особого рода. Однако сам автор исследования основную задачу видел не в описании фактической человеческой жизни, а в разработке основной философской науки – **фундаментальной онтологии**, которая образует базис всякой онтологии и всех наук. Итак, помыслить бытие во времени, как можно судить по названию основного хайдеггеровского труда, и есть основная задача философии.

Вопрос о бытии, полагает Хайдеггер, не просто оказался забытым, он вообще никогда не был правильно поставлен, поскольку представляется простым и понятным. Однако эта понятность – мнимая. Фактически мы обладаем лишь неким средним и смутным пониманием бытия, но понятие бытия все же самое темное. Известно лишь, что бытие – это не что-то сущее, а то, что определяет сущее как сущее. Поэтому в «Бытии и времени» Хайдеггер предлагает «считать» смысл бытия с некоторого сущего. «Бытие лежит в том, – пишет он, – что оно есть и есть так, в реальности, наличии, состоянии, значении, присутствии, в «имеется». С какого сущего надо считывать смысл бытия, от какого сущего должно брать свое начало размыкание бытия? Начало произвольно или в разработке бытийного вопроса определенное сущее обладает преимуществом?»[1].

Таким сущим оказывается у Хайдеггера «присутствие» (Dasein, т. е. здесь–бытие) – человеческое бытие. Особенность «присутствия» заключается в том, что это такое сущее, у которого в самом его бытии стоит вопрос об этом бытии. Бытийной определенностью «присутствия» является понятность бытия, поэтому только оно существует «онтологично», тогда как другие сущие лишь «онтично».

Чем же отличается человеческое сущее от всех других сущих? Иным способом существования. «Присутствие» определяется в своем бытии не мышлением, а экзистенцией. Вопрос же об экзистенции проясняется лишь через само существование: это понимание называется «экзистентным», а его аналитика осуществляется не посредством категорий, а посредством «экзистенциалов». Категории неприменимы в силу того, что «присутствие» не может быть экземпляром какого-либо рода, оно в каждом случае необходимо *мое*.

Поскольку же человек предстает как сущее, которое понимающе относится к своему бытию, постольку оно не замкнуто в самом себе, а открыто, разомкнуто в мир. Понимание это – открытость «присутствия». Эту открытость Хайдеггер называет «бытием–в–мире», подчер-

[1] Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 7.

кивая, что бытие сущего непосредственно открыто человеку в отношении его намерений, через его «проект», а не в чистом незаинтересованном созерцании. «Присутствие» в качестве понимающего занимает особую позицию в мире: не рядом с миром, не напротив него, а именно в нем. Быть в мире и понимать – это, по Хайдеггеру, в сущности одно и то же.

«Бытие–в–мире» раскрывается у Хайдеггера через неотъемлемое от человека «озабоченное делание». Не следует, однако путать «заботу» как экзистенциал с конкретными «тяготами», «печалью», «жизненными заботами» – речь идет об общей «метафизической» заботе: обеспокоенности миром, самим бытием. Итак, «присутствие» способно не только вопрошать о бытии, но и заботиться о себе как о бытии.

Суть в том, что бытие «присутствия» – это не просто некая практика, а это – «бытие к смерти». Испытывая ужас перед собственным бытием, «присутствие» ищет убежища в «Man» (неопределенно-личное местоимение в немецком языке, соответствующее отсутствующему подлежащему в русских фразах типа «говорят, что …») как неподлинном бытии, для которого характерно то, что оно производит посредственность и стремится к выравниванию. Оно избавляет «присутствие» от необходимости что-то решать и за что-то отвечать: просто так делают, так говорят. «*Man*» выражается в болтовне, в подмене ходячими выражениями существа дела, в снующем любопытстве, в рассеянности и ненахождении себе места, в двусмысленности, когда невозможно уже определить, что раскрыто, а что нет. Таковы характерные черты бытия повседневности, которое обозначается как «падение» «присутствия», его отпадения от самого себя и предания себя миру. В таком состоянии «*Man*» не допускает мысли о собственной смерти, ограничиваясь констатацией: «люди умирают».

Однако присутствие способно вернуться из этой потерянности, пробуждая слышание зова совести. Для того, чтобы вырваться из-под власти «*Man*», надо сделать выбор, надо решиться на возможность бытия, о которой свидетельствует совесть. Совесть есть модус речи, это зов, требующий от «присутствия» не слушать «*Man*» и его болтовню. Зов совести не говорит ничего такого, о чем можно было бы «потолковать»; он через модус молчания указывает на вину. Выбирая же путь совести, мы проявляем готовность испытать ужас и делаем это молча. Молчаливое и готовое к ужасу проецирование себя в собственную виновность называется «решимостью».

Решимость конституирует верность экзистенции собственной самости, освобождая ее от «*Man*». Решимость есть бытие, направленное

к самой собственной и уникальной возможности бытия (к смерти). Поскольку «присутствие» есть бытие–к–смерти, постольку наше собственное будущее раскрывает себя как конечное. Будущее первично, а единый феномен прошлого, настоящего и будущего называется временностью. «Присутствие» существует не как сумма одномоментных реальностей, оно как бы растягивает себя самого так, что его собственное бытие характеризуется специфической подвижностью – «событийностью» присутствия. Раскрытие структуры событийности означает понимание **историчности**. Таким образом, первоначально историчным является лишь «присутствие».

Если повседневность – ориентация только на настоящее, при забвении предстоящего – смерти, и прошлого – единственного материала для экзистенции, то экзистенциальное – это единство будущего и прошлого, которое создает «собственное настоящее». Экстатирующее взаимопроникновение будущего и прошлого есть тот фундамент, который оказывается лишь нащупыванием почвы, «пространства», в котором возможно «прислушиваться к бытию». И все же приведение экзистенции присутствия к предельному основанию – совести – угрожает сведением философской проблематике к психологической и антропологической. Хайдеггер приходит к мысли о том, что бытие вообще не может раскрывать себя через сущее, и самораскрывается только по собственной инициативе.

4. Герменевтическая онтология языка

Герменевтическая философия выступает против субъективисткой онтологии экзистенциализма, стремясь разработать более «прочную онтологию», которая связана с языком. «Бытие, которое может быть понято, – утверждает Гадамер, – есть язык»[1].

Субъективная деятельность сознания уже не играет определяющей роли в раскрытии истины, как это было в экзистенциализме. Истину не раскрывают – она раскрывается нам в языке. Именно мир знаков, языка, текстов культуры, согласно герменевтике, является ключом к онтологии понимания. Язык – это средство, с помощью которого человек обозначает свое место в мире, проектирует себя и пытается понять себя. Принадлежность к знаковому миру культуры, общность знаков и экзистенциальных актов, является основной характеристикой субъекта и его бытия.

[1] Gadamer H. G. Wahrheit und Methode. Tubingen, 1960. Z. 450.

Быть в мире, и таким образом понимать его не есть то же самое, что думать о мире и познавать его: это две различные ситуации. Первая, онтологическая, сливает сознание с миром, помещает его внутри языка, его знаков, текстов и других выражений мира культуры: вторая, познавательная, противопоставляет сознание миру как две разные ипостаси: познающую и познаваемую. Герменевтическая философия не допускает выхода за пределы понимаемого мира, т. е. переживаемого, языкового мира. Языковой мир изначален и абсолютен, он стоит над всякой релятивностью в понимании бытия. Таким образом, современная герменевтика предельно расширяет понятие языка, сводя к нему и сущность мира, и человеческий опыт.

Бытие, по словам Хайдеггера, «возвещает себя человеку», «окликает» его, открывает ему сущее. Бытие и есть открытость как таковая, и истина в качестве открытости есть теперь не принадлежность человеческого существования, а принадлежность самого бытия. Правда, открытость или несокрытость бытия – особого рода: бытие столь же открывает, сколь и скрывает себя. Оно открывает себя как сокрытое, освещает себя как темное, «высказывает себя» в молчании.

Подлинное философствование, полагает Хайдеггер, должно упразднить все возможные способы мыслить сущее вне его бытийных основ, а это значит, что необходимо упразднить господство субъекта в познании и культуре и, следовательно, саму антропологическую стратегию, на которую с эпохи Декарта опирается традиция классической метафизики. Если новая антропология и возможна, то по другую сторону от метафизической традиции представления человека в качестве универсального образа и срединной меры бытия сущего.

Возможная антропология, как это ни парадоксально звучит, может быть антропологией «без субъекта». Ведь лишь там и тогда, где человек действительно вступает в отношение с миром (самим вступлением осознавая себя как субъекта), мир впервые становится «миром», миром-объектом и неизбежно системой, замыкающей в себе и дающей исчисляемую меру тому, что Хайдеггер называет бытием сущего. И чем «субъективней» субъект, тем «объективней» мир, который уже и не может восприниматься иначе, как только в образе мира. Именно благодаря этому процессу двойного образования бытия сущего субъект обретает статус антропологического гаранта правильного ответа на вопрос: Что и на основе чего сущее есть?

Именно тогда неизмеримо и угрожающе для человека начинает расширяться область исторического забвения бытия, знаменующая собой событие его утраты. Именно тогда появляется целый ряд понятий и

терминов, особый язык метафизики, призванный фиксировать и закреплять центральное положение человека: «мировоззрение», «миросозерцание» и т. п. И тогда сущим оказывается то, что постигается, исходя из субъекта; в нем оно собирается, обнаруживает себя и сосредотачивается. «И если мир становится образом, – утверждает Хайдеггер, – то это значит, что сущее в его целокупности полагается, как нечто такое, с чем сообразуется человек и что он хочет поэтому иметь перед собою и поставить перед собою и, тем самым решительно пред-поставить пред собою … Когда дело доходит до образа мира, выпадает существенное решение о сущем в целом. Бытие сущего начинают тогда искать и находить в представленности сущего»[1].

Такое миропонимание делает мерилом сущего человека, а новоевропейская наука, вобравшая в себя дух гуманизма, превращает мир в картину и делает ее предметом покорения.

Параллельно с утверждением гуманистической установки в период Нового времени происходит и становление взгляда на действительность, присущего науке. «Определяющее для сущности Нового времени скрещивание обоих процессов, превращение мира в картину, а человека в субъект, одновременно бросает свет и на, казалось бы, суть ли не абсурдный, но коренной вопрос новоевропейской истории; чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, чем объективнее становится объект, тем субъективнее, т. е. выпуклее, выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращается в науку о человеке, в антропологию»[2].

Научно-техническое отчуждение, вытекающее из обращения мира в картину, предстает глобально-человеческим феноменом, чреватым гигантоманией, стремлением манипулировать действительностью во всех ее проявлениях. Однако человек, утверждает Хайдеггер, отнюдь не предназначен к реализации своей субъективности в деле покорения действительности. «Человек, – пишет философ, – не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом «меньше» человек ни с чем не расстается, он только приобретает, достигая истины бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самым бытием призван для сбережения его истины»[3].

---

[1] Хайдеггер М. Время картины мира // Работы и размышления разных лет. М., 1993. – С. 147.

[2] Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. – С. 105.

[3] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М., 1993. – С. 338.

Принципиальный отказ от взгляда на мир как на поле всепокоряющей активности субъекта – основополагающий момент позиции Хайдеггера, для которого погружение в тотальность бытия составляет путь к обретению подлинного существования. И поэтому мышление бытия – это мышление особого типа. Мыслитель в качестве умалчивающего приближается к поэту, оставаясь тем не менее от него отличным. Молчаливая тайна бытия не раскрывается, но только открывается как тайна, причем, с точки зрения Хайдеггера, наиболее адекватным образом истину бытия может явить искусство, поскольку в произведении искусства «совершается истина» как «скрывающее раскрытие сущего».

Для Хайдеггера сущность произведения искусства заключается в поэтическом творении, поскольку эта сущность составляет не отражение прежде существовавшего, но набрасывание нового как истины, которая выйдет наружу в творении. «Искусство, – утверждает философ, – есть полагание истины в творении … Искусство дает истечь истине. Будучи учреждающим охранением, искусство источает в творении истину сущего»[1].

Двойственность бытия сущего открывается в проявлении его двумировости: одно из проявлений переводимо в образ, т. е. мир предстает как образ и вне своего образного проявления не существует; другое проявление оказывается внутримировым событием, человек не преобразует бытие сущего в соразмерный себе образ, но осмысливает свою пред-данность миру и тем самым сближается с бытием как оно есть. Первое измерение мира есть «по-став» (*Ge-stell*) – имя, присвоенное философом областям сущего, где доминирует воля к техническому «по-ставлению» всех мировых событий.

Жительствование же человека разворачивается в границах игры божественного и смертного, земного и небесного, в границах того, что Хайдеггер определяет, как мир «четверицы». Этот мир ацентричен, это именно «мир», а не образ или картина мира, сводимые к центральному положению субъекта. Судьбу человека определяет не технически организованное пространство, а пространство, преобразованное в жилище человека, пребывающего в игре четырех. Мыслить же пространство можно только благодаря языку – все то, что Хайдеггер называет пространством, открывает себя не в прямой аналогии с реально-техническим пространственным опытом, а только в языке как пространстве. «Язык есть дом бытия»[2]. «Язык, – утверждает Хай-

---

[1] Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М., 1993. – С. 107.

[2] Хайдеггер М. Указ. соч. С. 331.

деггер, – не просто передает в словах и предложениях все очевидное и все спрятанное как разумеющееся так-то и так-то, но впервые приводит в просторы разверстого сущее как такое-то сущее … Язык впервые дает имя сущему, и благодаря такому именованию впервые изводит сущее в слово и явление»[1].

Однако язык, культивируемый научно-технической цивилизацией, напротив, ведет человека к «бездомному» состоянию. Язык же понятый как простое означивание есть уже предпосылка технизации языка. «Берущее отсюда начало устроение определенного отношения к языку, – утверждает Хайдеггер, – самым жутким образом осуществляет требование Карла Маркса: дело в том, чтобы изменить мир»[2]. Таким образом, не научное познание, а художественное творение открывает человеку бытие.

5. Онтологизм русской философии

Русская философия представляет собой идейное течение, которое способно стать одной из форм самоопределения русской цивилизации, а также одной из движущих сил ее развития. Разумеется, русскую философию трудно свести к одному общему знаменателю, да этого и не стоит делать.

Одну из доктрин русской философии можно обозначить как символический реализм, и именно эта доктрина, на наш взгляд, может рассматриваться как перспективная интеллектуальная стратегия современной философии. В русской философии символический реализм носил либо эстетический (как у В. Иванова), либо религиозный (как у П. Флоренского) характер. Задача заключается в том, чтобы рассмотреть теоретические перспективы символического реализма.

Известно, что многие русские философы негативно относились к европейскому рационализму. «Основной принцип этой философии, – писал В. Ф. Эрн, – *ratio*, в корне своем поражен болезнью дурной отвлеченности. Минуя действительность, ratio с необходимостью вовлекается дурной своей логикой в пустой схематизм. Разрыв между сущим и мыслью … – закрепляется и становится каким-то кодексом, какой-то священной скрижалью для огромного большинства философов XIX в. А между тем в этом разрыве уже заложены корни безумия»[3].

В. Ф. Эрн боролся с западноевропейским рационализмом поскольку в его глазах последний был грандиозной попыткой иррационализации

[1] Там же. С. 52.
[2] Хайдеггер М. Знаки // Работы и размышления разных лет. М., 1993. – С. 293.
[3] Эрн В. Ф. Борьба за логос : соч. М., 1991. С. 276–277.

и меонизации традиционной человеческой культуры, и, в частности, иррационализации самой России, ее истории и культуры. Таким образом, недоверие русской философии к рационализму порождено не какой-то особой приверженностью к иррационализму, а борьбой против меонизации мироздания и иррационализации русской культуры. Русская философия возвращает реальность мирозданию, раскрывает его логос, преодолевая его иррационализацию и меонизацию западноевропейским рационализмом.

В. Ф. Эрн связывал идею русской философии с разработкой основных начал логизма как альтернативы рационализму. Различия между рационализмом и логизмом он видел в следующем:

1. Рационализм, относя личность к сфере иррационального, воспринимает весь мир в категории вещи. Логизм же воспринимает мир в категории личности;

2. Вещь, лишенная всех иррациональных моментов, может рассматриваться рационализмом лишь в узких пределах ее механических свойств. Логизм воспринимает всякое явление космической и человеческой жизни – органически, как относительно-самостоятельный организм, или как живую часть организма более сложного или более высшего;

3. Вещь, необходимо лишенная жизни в себе, обращается в простую категорию познающего субъекта. Отсюда иллюзионизм и меонизм рационализма. Беркли объявил не существующей материю. Юм объявил иллюзией личность. Кант, признав то и другое, закрепил универсальный меонизм своим трансцендентализмом. Логизм, объявляя иллюзией меонистическую точку зрения, порожденную отрывом от Природы как Сущего, исповедует всесторонний онтологизм, т. е. признает метафизически Сущими и человека, и мир;

4. Вещь, взятая как чистая категория, есть не что иное, как схема. К схеме математической, динамической, трансцендентальной или диалектической рационализм всегда старался свести все существующее. Отсюда всесторонний схематизм рационализма. Место схемы занимает в логизме символ. Отсюда всесторонний символизм в философии Логоса. Если меонизм и схематизм вызывают бездонную пропасть между рационализмом и искусством, а также между рационализмом и религией, то символизм философии Логоса внутренними связями соединяет логизм как с великим символическим языком искусства, так и с символизмом религий.

Самоопределение русского онтологизма должно связываться с таким пониманием мышления, языка и познания, для которого характерно констатация принципа того, что мышление является воплощенным,

а не формальным. Это значит, что структуры, образующие нашу концептуальную систему, имеют своим источником не только наш чувственный опыт, но и иные источники. Мышление является образным в том смысле, что те понятия, которые не основываются непосредственно на опыте, используют метафору, метонимию, ментальные образы – все это выходит за пределы буквального отражения, репрезентации внешней реальности, именно способность воображения позволяет нам мыслить «абстрактно» и выводит разум за пределы того, что мы можем увидеть.

Онтологизм претендует на то, чтобы быть способом познавательного моделирования и понимания мира с учетом особенностей цивилизационного развития России, поскольку пути Запада и России начинают расходиться не столько на уровне политического и экономического развития, сколько на философском уровне понимания бытия.

Современный либеральный постмодерн защищает принцип атомизации мироздания. Атомы – это индивиды, считающие себя субъектами рыночных отношений, а пустотой объявляется пол, семья, этнос, государство, цивилизация, история, традиции, религия, вся реальность исторического процесса и мироздания. Русская философия подвергала критике либеральный индивидуализм.

Русский мир возродил онтологизм еще в XIX в., однако он был плохо воспринят современниками, поскольку считался идеализмом, несовместимым с механистической картиной мира, господствовавшей в науке того времени. Сегодня онтологизм вполне соответствует синергетической научной картине мира, которая формируется в результате четвертой научной революции.

Онтологизм во многом определяет специфику понимания природы, общества и человека в русской науке. Именно поэтому русская философия защищает идею реальности против агрессии со стороны западноевропейского меонизма. Абстрактные построения, созданные на основе обобщения локального западноевропейского опыта, при попытке применения в другой системе исторических координат приводят лишь к крушению социально-политической системы, к хаосу, нигилизму и разочарованию.

Принцип онтологизма не только связан с идеей цивилизационного суверенитета России, но и поддерживает ноосферную концепцию единства цивилизаций, разработанную русской философией и наукой. Путь к культурному единству человечества может мыслиться только через диалог цивилизаций, а не через распространение западноевропейских культурных принципов на все человечество.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания. – М., 2005.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Объясните философский смысл понятий *бытия* и *небытия*. Почему они являются центральными в философском осмыслении мира?
2. Какую роль сыграла проблема поиска *первоначала бытия* в становлении философского знания в Индии, Китае и Греции?
3. Проанализируйте два альтернативных подхода к пониманию бытия: бытие как *неизменность* (Парменид) и бытие как *изменчивость* (Гераклит). Можно ли сказать, что один из этих подходов является истинным, а другой ложным?
4. Назовите основные онтологические концепции.
5. Какие онтологические проблемы современной физики, космологии, информатики, психологии вы знаете?
6. В чем заключается специфика аналитической онтологии?
7. В чем заключается специфика герменевтической онтологии?
8. Какие философские интерпретации пространства и времени вы знаете?
9. В чем суть реляционной концепции пространства – времени?
10. В чем заключается онтологическое отличие духа и материи с точки зрения религиозной философии и науки?
11. Установите, как изменялся философский смысл понятия «материя» в истории философии.
12. Объясните основные физические формы существования материи (*вещество, поле, пространство, время*).

Г л а в а 14. **ГНОСЕОЛОГИЯ**

Гносеология (от греч. *gno–sis* – знание, *logos* – слово, понятие) – это раздел философии, в котором осуществляется осмысление процесса познания. Человеку всегда важно знать, какими познавательными возможностями он располагает, способен ли он выработать истинное знание, позволяющее ему жить и действовать в реальном мире? Существуют ли какие-то препятствия для получения такого знания? Каковы границы познавательной деятельности или же процесс познания безграничен? Какими средствами осуществляется познавательный процесс? Эти и другие вопросы познавательной деятельности решаются в рамках составной части философии – гносеологии или теории познания. В ряде стран также используют термин «эпистемология» (от греч. episteme – знание).

1.1. Классическая эпистемология и круг ее проблем

Древние мыслители стремились объяснить человеческое познание на основе принципа «подобное познается подобным», т. е. на основе тождества между познающим субъектом и познаваемой действительностью, причем объясняли это тождество в строго материальном смысле. Так, Эмпедокл изрекал:

«Ибо Землею мы видим Землю, Водою – Воду,
Эфиром – дивный Эфир, а Огнем – Огонь истребляющий,
Нежностью – Нежность, а Ненависть – злой Ненавистью»[1].

В дальнейшем анализ знания входил как часть в теоретическую философию наряду с учением о бытии – онтологией. Философы древности сначала предполагали некоторую картину реальности, а потом объясняли, как и почему эту реальность может познать человек. Например, Платон, исходя из своей онтологии идей, строил учение о познании, отвечавшее на вопрос: Как бестелесные идеи созерцаются человеческой душой и как это затем позволяет человеку познавать окружающий мир вещей?

Начиная с XVII в. первенство онтологии над эпистемологией стало ставиться под сомнение. Характерные же для новоевропейской философии XVII–XVIII в. названия философских трактатов типа «Правила для руководства ума» Декарта, «Опыт о человеческом разумении» Локка, «Новый опыт о человеческом разуме» Лейбница, «Трактат о начале человеческого знания» Беркли, «Трактат о человеческой природе»

[1] Фрагменты ранних греческих философов. От эпических космогоний до возникновения атомистики : Ч. 1. М., 1989. С. 386.

Юма, «Критика чистого разума» Канта свидетельствуют об особенностях классической теории познания, поскольку рассматривают знание в тесной связи с сознанием и разумом, а не в качестве автономного объекта.

Мыслители Нового времени прежде всего стремились к исследованию познавательных способностей человека, выяснению возможностей и пределов его чувств и разума. Они полагали, что если бы мы смогли разобраться в человеческой природе, понять, как познаем – преимущественно с помощью наших чувств или же путем чистого размышления, или как-то объединяя данные чувств с идеями разума, то нам было бы проще понять и познать все остальное.

Ярче всех эту новую стратегию выразил Юм во введении к «Трактату о человеческой природе» (1739 г.). «Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени, – писал он, – имеют отношение к человеческой природе и что, сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем. Даже математика, естественная философия и естественная религия в известной мере зависят от науки о человеке, поскольку они являются предметом познания людей и последние судят о них с помощью своих сил и способностей. Невозможно сказать, какие изменения и улучшения мы могли бы произвести в этих науках, если бы были в совершенстве знакомы с объемом и силой человеческого познания, а также могли объяснить как природу применяемых нами идей, так и операции, производимые нами в наших рассуждениях … Итак, единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь успеха в наших философских исследованиях, состоит в следующем: оставим тот тягостный, утомительный метод, которому до сих пор следовали, и вместо того, чтобы время от времени занимать пограничные замки и деревни, будем прямо брать приступом столицу или центр этих наук – саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и над всем остальным»[1].

Для теории познания Нового времени характерна позиция, получившая название классический фундаментализм: наше знание должно строиться на твердых, достоверных и безошибочных основаниях. В классическом фундаментализме все наши представления разделяются на два класса: те, которые основываются или выводятся из каких-то других, и те, истинность которых не основана на достоверности других положений. Можно сказать, что последние представления основаны на

[1] Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга 1 : О познании. М., 1995. С. 49–50.

самих себе. Они-то и считаются последними основаниями, фундаментом нашего знания.

Существуют два вида гносеологического фундаментализма: рационалистический и эмпирический. Наиболее известным представителем первого был Декарт, который полагал, что с помощью интуиции можно обнаружить настолько ясные, отчетливые и самоочевидные идеи, что в их достоверности невозможно усомниться. Отправляясь от этих базисных идей, с помощью дедукции можно строить всю остальную систему знания, подобно тому, как в геометрии Евклида из немногих аксиом выводится все наше знание о геометрических фигурах.

В эмпирическом фундаментализме в качестве базисных элементов берутся данные непосредственного чувственного опыта. Здесь вступает в свою роль главный принцип эмпиризма, наиболее ярко выраженный в трудах Локка, – все наше знание является производным от нашего чувственного опыта. Только суждения, выражающие непосредственную фиксацию фактов с помощью органов чувств, являются самодостаточными и непогрешимыми. Напротив, все остальные суждения нуждаются в поддержке и могут получить ее только от суждений чувственного опыта.

История гносеологии свидетельствует, что никому из представителей классического фундаментализма не удалось доказать, что на основе столь жестких и узких условий можно обосновать или оправдать реальное знание, которым люди обладают в науке и повседневной жизни. Уже Кант утверждал, что ни чувственные восприятия сами по себе, ни одни только рациональные идеи не могут быть положены в основу знания. «Наша природа такова, – писал он в «Критике чистого разума», – что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть *рассудок.* Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы … Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание»[1].

В современной гносеологии вопрос о первичности тех или иных видов знания уже не связывается так непосредственно с «природой человека». Чаще стараются понять, в каком отношении определенное

[1] Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. С. 135.

знание может рассматриваться как исходное и как соотносятся между собой основные виды знания: перцептивное (чувственно данное), повседневное (здравый смысл) и научное знание.

Можно выделить несколько относительно самостоятельных направлений, отражающих современный уровень развития гносеологии, например, натуралистическая и социальная эпистемология. Натуралистическая эпистемология традиционно ориентируется на достижения естественных наук и исходит из предположения, что все познавательные процессы, присущие живым существам, включая человека, а также их познавательные способности могут быть объяснены с помощью естественно-научных теорий и методов. В рамках натуралистической эпистемологии также можно выделить ряд направлений, ориентированных на преимущественное использование тех или иных моделей, например, эволюционную эпистемологию и компьютерную эпистемологию. Эволюционная эпистемология своим возникновением обязана достижениям эволюционной биологии и широко применяет теории геннокультурной коэволюции. Компьютерная эпистемология широко применяет модель переработки информации и разного рода когнитивные модели, доказавшие свою эффективность в когнитивной науке.

В отличие от натуралистической социальная эпистемология ориентируется на социогуманитарное знание, на достижения социальных и культурологических дисциплин. В ее задачу входят не только описание познавательного процесса, но и его оценка с точки зрения норм и ценностей, а также выявление социальных аспектов понятий истины и рациональности. Социальная эпистемология широко использует модели и представления, заимствованные из социальной психологии, когнитивной социологии, этнографии, культурологии и литературоведения.

2. Основные проблемы гносеологии

2.1. Познаваемость мира и проблема познавательных способностей человека

Фундаментальной проблемой гносеологии является вопрос о познаваемости мира. Многие философы занимают позицию гносеологического оптимизма и утверждают, что человек способен получить истинное знание о мире. Однако уже античные скептики отрицали возможность достоверного знания о мире и полагали, что люди располагают исключительно субъективными мнениями. В Новое время Д. Юм и И. Кант пришли к выводам, получившее название «агностицизм», со-

гласно которому человек способен познавать лишь свои чувственные восприятия, которые он не в состоянии отнести с внешним миром, поэтому мир сам по себе непознаваем.

Вопрос о познаваемости мира важен для гносеологии, поскольку от его решения зависит понимание природы человеческого знания. Философы, признающие познаваемость мира, видят в нашем знании образ вещей и явлений. Несмотря на то, что этот образ содержит ошибки и искажения, он все же предполагает сходство с отображаемым. Позиция гносеологического оптимизма характерна для марксизма и научного реализма. Агностицизм же нашел выражение в теории символов Г. Гельмгольца, а также в постмодернистской философии, согласно которым знание представляет собой не образ, а лишь символ реальности, не имеющий с ней никакого сходства. Агностицизм также присутствует в конвенционализме (А. Пуанкаре), согласно которому наше знание опирается лишь на соглашения, а также в инструментализме (Д. Дьюи), понимающем знание как инструмент для вычислений и предсказаний.

Следующей традиционной проблемой гносеологии является проблема познавательных способностей. Какие познавательные способности ведут нас к истинному знанию? Чувства? Разум? А, может быть, сновидения и мистические озарения, пророчества и гадания? Философия Нового времени главными познавательными способностями человека считает чувства и разум, с которыми может быть связана интуиция, и стремится отвергнуть роль различных мистических познавательных способностей, а также умозрения, характерного для античной философии.

Представители эмпиризма (Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм) считают, что наше познание начинается с чувственных восприятий, которые затем мы комбинируем, классифицируем и обобщаем с помощью разума. При этом, разум ничего не может добавить к тому, что уже содержалось в чувственном восприятии. В разуме нет ничего, чего уже не было бы в чувствах. Сторонники рационализма (Р. Декарт, Г. В. Лейбниц) указывает на то, что всеобщие и необходимые истины, например, истины математики, не могут быть получены из чувственного опыта. Если необходимое и всеобщее знание существует, то эмпиризм ошибочен, поскольку необходимые и всеобщие истины являются либо врожденными (Лейбниц), либо априорными (Кант).

Современная философия исходит из того, что чувственное познание является первой ступенью познавательного процесса. Элементарной формой чувственного познания является ощущение, которое воз-

никает в результате воздействия на органы чувств каких-либо объектов. Ощущение является субъективным идеальным образом предмета, поскольку отражает, преломляет воздействие предмета через призму человеческого сознания. Посредством ощущения человек получает исходную информацию об объективном мире.

В дальнейшем образы ощущения, подвергаются активной обработке и превращаются в образы восприятия. Восприятие – это целостный чувственный образ предметов, процессов данных посредством наблюдения. Восприятие есть форма синтеза разнообразных проявлений предметов и процессов, которая неразрывно связана с другими актами познавательной деятельности.

Накопление и сохранение образов восприятия в сознании человека осуществляются через память. В результате, человек способен воспроизводить целостный образ даже тогда, когда он ему непосредственно не дан. Так проявляет себя более сложная форма чувственного познания – представление, которое есть целостный чувственный образ действительности, сохраняемый и воспроизводимый в сознании посредством памяти.

Рациональное познание, логическое мышление представляет собой более высокий уровень познания. Мышление – это активный процесс познавательной деятельности сознания. Оно действует на том уровне, где нет непосредственного контакта с объективной действительностью. Мышление опирается на результаты чувственного познания и дает обобщенное знание.

Мышление осуществляется в трех основных формах: понятия, суждения и умозаключения. Понятие есть форма мысли, в которой отражаются общие, существенные свойства, связи и отношения действительности. Если представление дает наглядный образ действительности, то содержание понятия лишено наглядности. В представлении отражены лишь общие признаки объектов, то в понятии выделяются признаки существенные.

Мыслить о чем-то понятиями – это значит судить о нем, выявлять его определенные связи и отношения. Суждение есть форма мысли, в которой посредством связи утверждается (или отрицается) что-либо – о чем-либо.

К суждению человек может прийти либо путем непосредственного наблюдения факта или опосредованно с помощью умозаключения.

Умозаключение есть форма мысли в виде рассуждения, в ходе которого из одного или нескольких суждений, именуемых посылками,

выводится новое суждение, которое называется заключением или следствием.

Чувственное и рациональное познание находятся во взаимодействии, образуют неразрывное единство познавательного процесса. Рациональные формы познания невозможны без форм чувственного познания. Чувственное же познание находится под воздействием рационального познания.

2.2. Проблема истины. Субъект и объект познания

Традиционной проблемой гносеологии является проблема истины. Исходное определение понятия истины принадлежит Платону и Аристотелю, согласно которым мысль истинна, если она соответствует своему предмету. Концепция, опирающаяся на идею соответствия мысли действительности, классической или корреспондентной, теории истины.

С точки зрения классической концепции истина объективна и общезначима. Соответствие между мыслью и реальностью определяется свойствами реальности, поэтому истина объективна, поскольку она не зависит от нашего признания. Она общезначима, так как ее не может не признавать любой разумный человек независимо от особенностей своей личности и жизненного положения. Сложной проблемой для сторонников классической концепции было разъяснение «соответствия» между мыслью и ее предметом: в каком именно смысле мысль «соответствует» своему предмету?

Трудности, с которыми сталкивается классическая концепция истины, привели в XIX в. к появлению когерентной теории истины, создателем которой был Г. Гегель, а в XX в. к возникновению прагматистской концепции истины. (Ч. Пирс, У. Джеймс, Дж. Дьюи). Г. Гегель истину видел в согласовании основных положений теории друг с другом, а прагматисты отождествили истину с практическим успехом.

Однако классическая концепция не была отвергнута. Марксизм дополнил ее учением о соотношении абсолютной и относительной истины, и учением о практике как критерии истины.

Объективность истины, с точки зрения философии марксизма, означает, что содержание знания совпадает с объективной действительностью и в этом смысле не зависит от сознания субъекта. Однако абсолютная истина недостижима, поскольку мир бесконечен и неисчерпаем.

В теории познания следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше знание, а рассматривать кон-

кретно, как из незнания появляется знание, каким образом неистинное, неполное знание становится более полным и более точным.

Эта проблема решается на основе диалектики абсолютной и относительной истины. Поскольку в каждой научной теории имеется момент объективного содержания, совпадения мыслей с действительностью, постольку в нем имеется момент абсолютной истины. Но сами теории или другие формы знания носят относительный характер. Они формируют истину в исторически конкретных, преходящих теориях. Развитие познания есть длительный процесс движения относительных истин, которой приводит к обогащению человеческого знания. Абсолютная истина есть бесконечная сумма относительных истин, которые формулирует человечество на протяжении всей истории своего развития.

Практика является критерием истины. Только те результаты познания, которые прошли проверку практикой, могут претендовать на роль истины. Практика соединяет и соотносит объект и действие, производимое в соответствие с мыслью о нем. Практическая проверка истинности знаний, теорий может носить многообразные формы в соответствие с особенностями тех сфер знания, которые требуют данной проверки.

Одной из важных проблем гносеологии является проблема субъекта и объекта познания.

В философии Нового времени проблемы теории познания рассматривались как проблемы взаимодействия субъекта и объекта. В докантовской философии под субъектом познания понимали человеческого индивида, под объектом же – то, на что направлена его познавательная деятельность. Кант радикально изменил отношения субъекта и объекта. Его трансцендентальный субъект лежит в основе предметного мира. Объект же – продукт деятельности этого субъекта.

В системе Канта была осознана многогранность взаимодействия субъекта и объекта. Исходная характеристика субъекта – активность, объект же – это предмет приложения активности. Познавательное отношение субъекта к объекту производно от деятельного отношения человека к объекту своей деятельности. Человек становится субъектом познания лишь в той мере, в какой он включен в социальную деятельность по преобразованию внешнего мира. Познание никогда не осуществляется отдельным изолированным индивидом, а лишь таким субъектом, который включен в коллективную практическую деятельность. Таким образом, подлинным гносеологическим субъектом является человечество, общество. Индивид же становится субъектом познания в той мере, в какой он сумеет овладеть созданным обществом миром культуры, превратить достижения человечества в свои силы и способности.

Представители ряда философских направлений, в частности, экзистенциализма и персонализма, подвергают традиционную гносеологию существенной критике. Они стремятся обосновать концепцию познания как «вовлечения». Познающий субъект при таком подходе уже не выступает как чистый субъект познания, а как человек, который живет и действует в конкретном времени, в конкретной стране. Познание больше не выступает как нечто «объективное», а как нечто, пронизывающего всю жизнь личности.

Преодоление традиционной концепции познания, основанной на объектно-субъективных отношениях и реализацию теории познания с позиции субъективно-субъектных отношений персонализм связывает с включением в теорию познания в качестве главного познавательного средства любви и веры. Персоналисты стремятся доказать, что вера входит необходимым составным компонентом во всякий познавательный акт. Она предшествует знанию, является движущей причиной и конечной целью познания.

3. Системная диалектика

Системная диалектика представляет собой метод философского исследования мира, который строится на основе радикальной модернизации материалистической диалектики.

Поиск центральной идеи новой диалектики приводит к убеждению, что им является принцип системности. Таким образом, можно говорить о новом этапе в развитии диалектики, а именно о системной диалектике.

Сама концепция системности, предлагаемая в качестве формообразующей в новой диалектике, требует отражения в ней механизма системодействия сложных объектов.

Такая концепция диалектики призвана синтезировать структурный и динамический аспекты реальности не только с точки зрения их взаимосвязи, но и с учетом диалектической противоречивости объекта исследования, поскольку мир представляет собой не столько системное знание со строгой архитектоникой, сколько арену борьбы системных образований, в том числе находящихся на различных онтологических уровнях.

Современная диалектика вступает в качественно новый, системный этап своего развития, на котором ведущую роль начинают играть идеи и критерии целостности, самоорганизации и интегративного синтеза. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что системная диалектика представляет собой именно философский метод, тогда как традиционный

системный подход все же позиционирует себя скорее, как специфический научно-эвристический метод. Системный анализ (или анализ систем) – это прежде всего определенный тип научной деятельности, необходимой для исследования и конструирования сложных и сверхсложных объектов.

Иногда прообраз синергетики видят в работе А. Богданова «Тектология. Всеобщая организационная наука» (1913–1917 гг.). Тектология (от греч.) – учение о строительстве, труд, отстаивающий единственный всеобщий объединяющий принцип. Организация – исходный пункт анализа объяснительных моделей и практического преобразования. Основная идея тектологии предстает как единство законов строения и развития различных систем, «комплексов» независимо от того конкретного материала, из которого они состоят, – от атомных, молекулярных систем до биологических и социальных.

Богданов формулирует тезис об изоморфизме организационных систем – неорганических, органических и социальных, а также механизмов возникновения, сохранения и преобразования таких систем и организационных методов различных наук, способов комбинаторики элементов.

Принцип изоморфизма позднее использовал в своей теории систем и Л. фон Берталанфи, причем существует предположение о тесной преемственности, если не заимствовании им идеи Богданова. У последнего можно найти и идею обратной связи (бирегулятора), которую плодотворно использовал отец кибернетики Н. Винер. Общая схема развития, по Богданову, включает следующие элементы:

1. Исходная система находится в состоянии подвижного равновесия. Ей, как и окружающей среде, присуща изначальная разнородность (гетерогенность). Изменения среды приводят к нарушению равновесного состояния системы;

2. В системе, выведенной из равновесия, начинает действовать закон системного расхождения. Согласно ему, возможно образование дополнительных связей, ответственных за повышение интегративности системы. Им сопутствует и противоположная тенденция. Системное расхождение порождает системные противоречия, которые, повышая неустойчивость системы, ведут к ее дезорганизации и кризису. Образование новой системы, венчающее кризис предшествующей, восстанавливает равновесие со средой.

В «Тектологии» Богданова исследователи усматривают естественную составляющую теории самоорганизации. Организационная точка зрения, предполагающая стратегию малых преобразований, имеет ог-

ромный эвристический потенциал. В настоящее время системная ориентация сложилась в мощное направление, именуемое системным подходом.

Системный подход нацелен на изучение целостных объектов. В программе системной методологии Берталанфи указывал, что ее основными задачами являются:

1) выявление общих принципов и законов поведения систем независимо от природы составляющих их элементов и отношений между ними;

2) установление в результате системного подхода к биологическим и социальным объектам законов, аналогичных законам естествознания;

3) создание синтеза современного научного знания на основе выявления изоморфизма законов различных сфер деятельности.

В отличие от множества система не является простым набором независимых элементов. Термин «система» предполагает взаимодействие составляющих элементов, причем система как целое обладает свойствами, отсутствующими у ее составных частей. Чем выше организованность системы, тем легче отличить ее от множества. Эмерджентность – несводимость (степень несводимости) свойств системы к свойствам элементов системы – становится важнейшей идеей философии.

Ключевую роль в системном анализе играют понятия «структура» и «функция», которые фиксируют упорядоченность отношений между элементами системы, и тем самым связаны с понятием эмерджентности. Под функционированием системы следует понимать ее действие во времени. Изменение структуры системы во времени можно рассматривать как эволюцию системы. Цель системы – предпочтительное для нее состояние. Целенаправленное поведение – стремление достичь цели. Обратная связь – воздействие результатов функционирования системы на характер этого функционирования.

В настоящее время под системой часто понимают «адаптивное целое», подчеркивая свойство системы сохранять свою идентичность в условиях изменчивости внешней среды.

Системно анализируя действительность, опасно полагаться на простые аналогии или интуицию. Именно это качество системы придает системному анализу проблемный характер. Очень часто отклик системы на возмущение оказывается противоположным тому, что предсказывает наша интуиция. Наше состояние обманутых ожиданий в этой ситуации отражает термин «контринтуитивный». Единственной спе-

цифической особенностью сложных систем является то, что наше знание о них ограничено, и неопределенность со временем возрастает».

Синергетика исследует общие закономерности самоорганизации, взаимоотношения порядка и хаоса. Под «порядком» обычно подразумевается множество элементов любой природы, между которыми существуют «регулярные», устойчивые отношения, повторяющиеся в пространстве или во времени, или в том и другом. Соответственно, «хаосом» обычно называют множество элементов, между которыми нет устойчивых, повторяющихся отношений.

Если традиционная диалектическая концепция марксизма рассматривала развитие как процесс перехода от одного порядка к другому, не учитывая при этом хаос вообще или рассматривая его как некий побочный продукт закономерного перехода от порядка одного типа к порядку другого, обычно более сложного типа, то для синергетики характерно представление о хаосе как о таком же закономерном типе развития, что и порядок.

Человеческое общество – это очень сложная система, способная претерпевать множество бифуркаций, взрывных изменений, дающих новые, непредсказуемые направления эволюции, что подтверждается множеством культур, сложившихся на протяжении сравнительно короткого периода в истории человечества. Сложные системы обладают высокой чувствительностью по отношению к флуктуациям, отклонениям от средних, равновесных состояний. Это значит, что даже малые флуктуации могут усиливаться и изменять всю их структуру.

Синергетика изучает открытые, обменивающиеся с внешним миром, веществом, энергией и информацией системы. В синергетической картине мира царит становление, обремененное многовариантностью и необратимостью. Бытие и становление объединяются в понятийное единство. Время выполняет конструктивную функцию.

Нелинейность предполагает отказ от ориентаций на однозначность и унифицированность, признание методологии разветвляющегося поиска и вариативного знания. Она как принцип философии отражает реальность как поле сосуществующих возможностей. Принципиально важно, что к нелинейным системам относят такие, свойства которых определяются происходящими в них процессами так, что результат каждого из воздействий в присутствии другого оказывается иным, чем в случае отсутствия последнего.

В синергетике показано, что современная наука имеет дело со сложноорганизованными системами разных уровней организации, связь между которыми осуществляется через хаос. Каждая такая сис-

тема предстает как «эволюционное целое». Синергетика открывает новые возможности сборки последнего из частей, построения сложных развивающихся структур из простых. При этом она исходит из того, что объединение структур не сводится к их простому сложению, а имеет место перекрытие областей их локализации: целое уже не равно сумме частей, оно не больше и не меньше суммы частей, оно качественно иное.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания. – М., 2005.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Что такое гносеология и каков круг ее проблем?
2. Какие вы знаете познавательные способности человека?
3. Назовите основные концепции истины.
4. В чем заключается различие научного и ненаучного познания?
5. Что такое скептицизм и агностицизм как философские концепции?
6. Какова роль интуиции в познании и практической деятельности?
7. В чем заключается проблема познаваемости мира?
8. Объясните понятия субъекта и объекта познания.
9. Охарактеризуйте основные гносеологические принципы сенсуализма и эмпиризма.
10. В чем заключается сущность рационализма как гносеологической концепции?

Глава 15. **ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

Философия науки представляет собой раздел философского знания, в котором происходит осмысление специфики научного познания. В 1920–1930-е гг. австрийские и немецкие философы и ученые, члены Венского кружка, объявили логику и философию науки главной областью философии и квалифицировали всю остальную философию как спекулятивную метафизику. Тем самым был сделан решающий шаг, благодаря которому философия науки превратилась в ядро эпистемологии и философии в целом.

Наука стала рассматриваться как воплощение рациональности, Разума как такового. Проблема рациональности – сверстница самой философии, ее родословную можно возвести к Пармениду и элеатам. Говоря о разумности бытия, деятельности, мышления, философы как бы предполагали ясным вопрос о разуме. Если известны его основные свойства, рациональность чего бы то ни было не составляет никакой проблемы: наличие этих свойств свидетельствует о рациональности, отсутствие – о нерациональности, наличие противоположных свойств – об иррациональности. Но вправе ли мы говорить о разуме? Что такое разум? Создается впечатление, что наука – более «ощутимый» объект, чем разум. Исследуя критерии научности, мы можем выявить критерии рациональности. Таким образом, наука начинает рассматриваться как ядро современной культуры, что и предопределило расцвет философии науки в XX в.

1. Наука как феномен культуры

Наука – это деятельность человека по выработке, систематизации и проверке знаний. Научным является не всякое знание, а лишь хорошо проверенное и обоснованное. Знание становится научным тогда, когда оно достигает некоторого, достаточно высокого уровня развития, порога научности.

Институциональное понимание науки подчеркивает ее связь с образованием и показывает бытие науки в качестве необходимой структуры любого типа общественного устройства. Наука представляет собой определенную систему взаимосвязей между научными организациями, членами научного сообщества, субъектами познавательного процесса. Она опирается на совокупность норм и ценностей. В современной культуре именно наука предстает как наиболее сильный фактор формирования убеждений и отношения человека к миру.

Наука, выступая как фактор социальной регуляции, опирается на знания, ставшие общественным достоянием и хранящиеся в социальной памяти. Культурная сущность науки влечет за собой ее этическую и ценностную наполненность. Она стоит перед лицом проблем социальной ответственности за последствия научных открытий, морального и нравственного выбора, нравственного климата в научном сообществе.

Наука как фактор социальной регуляции воздействует на потребности общества, становится необходимым условием рационального управления. Любая инновация требует аргументированного научного обоснования. Проявление регулятивной функции науки осуществляется через сложившуюся в данном обществе систему образования, воспитания, обучения и подключения членов общества к научно-исследовательской деятельности.

Наука имеет не только положительные, но и отрицательные последствия своего развития. Философы особо предостерегают против ситуации, когда применение науки теряет нравственный и гуманистический смысл.

В настоящее время методы науки и данные научных исследований используются для разработки крупномасштабных планов социального и экономического развития. Наука проявляет себя в функции социальной силы при решении глобальных проблем современности (истощение природных ресурсов, загрязнение атмосферы, определение масштабов экологической опасности). В этой своей функции наука затрагивает социальное управление.

Исследователи обращают внимание на проективно-конструктивную функцию науки, которая связана с созданием качественно новых технологий, что в наше время чрезвычайно актуально.

Так как основная цель науки всегда была связана с производством и систематизацией объективных знаний, то в состав необходимых функций науки необходимо включить описание, объяснение и предсказание процессов и явлений действительности на основе открываемых наукой законов.

1.1. Уровни и методы научного исследования

В науке различают два уровня исследований – эмпирический и теоретический. Эмпирическое исследование направлено непосредственно на изучаемый объект и реализуется посредством наблюдения и эксперимента. Теоретическое исследование нацелено на познание универсальных законов и гипотез.

Основа эмпирического исследования – эксперимент (от лат. экспериментум – проба, опыт). Эксперимент представляет собой испытание изучаемых явлений в контролируемых и управляемых условиях. Экспериментатор стремится выделить изучаемое явление в чистом виде, побочные обстоятельства должны быть устранены.

Среди методов эмпирического познания важнейшую роль играет наблюдение. Наблюдение широко распространено в биологических и социальных науках. Составной частью экспериментирования является так называемое модельное экспериментирование. В этом случае экспериментируют не с оригиналом, а с его моделью, образцом, похожим на оригинал. Оригинал ведет себя не так чисто, образцово, как модель. Модель может иметь физическую, математическую, биологическую или иную природу. Важно, чтобы манипуляции с нею давали возможность переносить получаемые сведения на оригинал. В наши дни широко используется компьютерное моделирование.

Важнейшим экспериментальным методом является измерение, позволяющее получить количественные данные.

Теория – это совокупность обобщенных положений. Обобщения фиксируются в терминах, суждениях и умозаключениях. Обобщения имеют дело со многими фактами, с учетом этого говорят о законах. Закон – это связь между фактами и их обобщениями. Главные законы называются принципами. В эмпирическом законе приводятся только факты. Теоретический закон имеет дело с обобщениями, понятиями.

Формой выделения общего являются также идеализации. Так, понятие идеального газа выявляет одинаковость газов. Во многих случаях тела можно, считать материальными точками. Это значит, что все они одинаковы и именно поэтому используется идеализация материальной точки.

Метод научного познания – это те приемы и операции, которые используются в науке, а именно: наблюдение, эксперимент, измерение, моделирование, различного рода сравнения, классификации, рассуждения по аналогии, выдвижение гипотез, использование теорий, анализ (разложение на части) и синтез (воспроизведение целого), индукция (восхождение в мысли от частного к общему) и дедукция (движение мысли от общего к частному).

Метод (греч. *methodos*) – в самом широком смысле слова – «путь к чему-либо», способ деятельности субъекта в любой ее форме. Метод представляет собой совокупность правил, приемов, способов, норм познания и действия. Он есть система предписаний, принципов, требований, которые должны способствовать достижению определенного результата.

К числу характерных признаков научного метода относятся: объективность, воспроизводимость, эвристичность, необходимость, конкретность и др.

В зависимости от роли и места в процессе научного познания можно выделить методы формальные и содержательные, эмпирические и теоретические, фундаментальные и прикладные, методы исследования и изложения и т. п. Содержание изучаемых наукой объектов служит критерием для различия методов естествознания и методов социально-гуманитарных наук.

Философские методы – это система принципов, операций, приемов, носящих всеобщий, универсальный характер, т. е. находящихся на самых высших уровнях абстрагирования. Философские методы задают лишь самые общие регулятивы исследования, но не заменяют специальные методы и не определяют окончательный результат познания прямо и непосредственно.

Общенаучные подходы и методы исследования получили широкое развитие и применение в современной науке. Важная роль общенаучных подходов состоит в том, что они опосредствуют взаимопереход философского и частнонаучного знания. Названные методы потому и называются общенаучными, что применяются во всех науках, но обязательно с учетом особенностей предмета каждой науки или научной дисциплины и специфики познания природных, социальных и духовных явлений.

При аксиоматическом методе научная теория строится в виде аксиом и правил вывода, позволяющих путем дедукции получить теоремы данной теории. Аксиома представляет собой положение, принимаемое без логического доказательства и не могущее быть опровергнуто на основе эмпирических фактов. Аксиомы не должны противоречить друг другу. Аксиоматический метод широко используется в логике и математике.

Большое значение в науке имеет гипотетико-дедуктивный метод. На место аксиом ставятся гипотезы. Гипотеза есть знание, которое может быть опровергнуто сопоставлением с экспериментальными фактами.

Частнонаучные методы – совокупность способов, принципов познания, исследовательских приемов и процедур, применяемых в той или иной науке. Это методы механики, физики, химии, биологии и социально-гуманитарных наук.

Дисциплинарные методы – система приемов, применяемых в той или иной научной дисциплине, входящей в какую-нибудь отрасль науки или возникшей на стыках наук. Каждая фундаментальная наука

представляет собой комплекс дисциплин, которые имеют свой специфической предмет и свои своеобразные методы исследования.

Методы междисциплинарного исследования как совокупность ряда синтетических, интегративных способов (возникших как результат сочетания элементов различных уровней методологии), нацеленных главным образом на стыки научных дисциплин. Широкое применение эти методы нашли в реализации комплексных научных программ.

1.2. Специфика социального познания

Уже с первой половины XIX в. начинается активный процесс формирования социально-гуманитарных наук. Их целью провозглашается не только познание общества, но и участие в его регуляции и преобразовании. Исследуются как общество в целом, так и отдельные его сферы с целью найти определенные технологии управления социальными процессами. Методологические проблемы социального познания стали активно разрабатываться в рамках самой системы «наук о культуре» с опорой на те или иные философско-методологические представления.

Вплоть до конца XIX в. господствующей тенденцией в методологии гуманитарных наук был натурализм – универсализация принципов и методов естественных наук при решении проблем социального познания. Со времени Просвещения физические науки рассматривались в качестве парадигмы познания, на которую должна равняться вся остальная культура. Ничего за пределами естественных наук не может считаться «объективным». Это вело, во-первых, к абсолютизации естественнонаучного знания (особенно механической картины мира) в объяснении человека и общества и, во-вторых, к игнорированию специфики последних. Развитие общества объяснялось либо механическими, либо различными природными факторами (климат, географическая среда), биологическими и расовыми особенностями людей и т. д. Однако стремление развитие общества объяснить законами природы, игнорируя собственно социальные закономерности, все более выявляло свою односторонность и ограниченность.

Уже к концу XIX – началу XX вв. стало уже очевидным, что науки о культуре должны иметь свой собственный концептуально-методологический фундамент, отличный от фундамента естествознания. Этот тезис особенно активно отстаивали два философских направления – баденская школа неокантианства и философия жизни.

Представители «философии жизни» (Ницше, Дильтей, Зиммель, Бергсон, Шпенглер и др.) выступили с критикой классического рацио-

нализма и механистического естествознания. Они увидели в жизни, как первичной реальности, процесс непрерывного творческого становления, противостоящий механическим неорганическим образованиям, всему определенному, застывшему и «ставшему».

Научному познанию представители «философии жизни» противопоставили вне-интеллектуальные, иррациональные, интуитивные, образно-символические способы постижения жизненной реальности. Наиболее адекватным способом выражения жизни считаются произведения искусства, поэзия, музыка, вчувствование, вживание и другие внерациональные способы освоения мира.

Представители неокантианства В. Виндельбанд (1848–1915 гг.) и Г. Риккерт (1863–1936 гг.) выдвинули тезис о наличии двух классов наук: исторических («наук о культуре») и естественных. Первые являются идиографическими, т. е. описывающими индивидуальные, неповторимые события, ситуации и процессы. Вторые – номотетическими: они фиксируют общие, повторяющиеся, регулярные свойства изучаемых объектов, абстрагируясь от несущественных индивидуальных свойств. Номотетические науки – физика, биология и др. – в состоянии формулировать законы и соответствующие им общие понятия.

Этим двум видам наук и их методам соответствуют и два способа образования понятий:

1) при генерализирующем образовании понятий из многообразия данности выбираются лишь повторяющиеся моменты, подпадающие под категорию всеобщего;

2) при индивидуализирующем образовании понятий отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления, а само понятие представляет собой «асимптотическое приближение к определению индивидуума».

Таким образом, и гуманитарные, и естественные науки применяют абстракции и общие понятия, но для первых – это лишь вспомогательные средства, ибо их назначение – дать конкретное, максимально полное описание исторического неповторимого феномена. Для вторых общие понятия в известном смысле – самоцель, результат обобщения и условие формулирования законов. Тем самым генерализирующий метод в науках о культуре не отменяется, а имеет подчиненное значение: «И история, подобно естествознанию, подводит особое под «общее». Но тем не менее это, конечно ничуть не затрагивает противоположности генерализирующего метода естествознания и индивидуализирующего метода истории».

В наши дни стало совершенно очевидным, что магистральной линией современной цивилизации является разработка методов в самых различных сферах человеческой деятельности». Более того, в настоящее время методология стала самостоятельной реальностью, под влиянием нынешних социокультурных условий, складывается профессиональная методология как одна из областей современной технологии – технологии мыслительной работы (деятельности).

2. Неклассическая философия науки: критический рационализм

Одной из главных идей неклассической философии науки является идея, согласно которой все научные теории изначально ошибочны, получила название *фаллибилизм*. Исходные идеи фаллибилизма принадлежат Ч. Пирсу (1838–1914 гг.). Одним из первых стал употреблять этот термин И. Лакатос (1922–1974 гг). Подлинным же создателем фаллибилистской философии науки стал К. Поппер – один из крупнейших философов XX в.

Основоположником критического рационализма является Карл Поппер – один из самых решительных защитников рационализма и противников иррационализма, обскурантизма, спекулятивной метафизики, к которой он относил фрейдизм, марксизм, гегелевскую философию. Вместе с тем, он был критиком логического позитивизма и в отношении его принципов, и самого подхода к рациональности.

Критический рационализм призвал направить силу человеческого интеллекта на критику всей действительности – всего, что существует в человеке, обществе и природе. Табу, традиции, догмы, идейные и идеологические клише, суждения авторитетов и вождей, социальные нормы и законы, сакральные ритуалы, моральные и эстетические суждения – все это рассматривалось как возможные объекты рациональной критики. Однако если рациональность обнаруживается в критике, то и критика должна доказать свою рациональность. Принцип рациональной критики – если принять его за критерий рациональности – сам должен подвергаться критике, которая … не может не следовать этому же принципу.

Поппер, сознавая эту трудность, отмечал, что рационализм, основанный на принципе критицизма, не обязательно связан с каким-то «окончательным» решением проблемы обоснованности или оправданности предпосылок критики. Ведь если даже предположить, что существуют абсолютные и бесспорные критерии рациональности (тем самым выводя их из-под критики), то и в этом случае необходимой

предпосылкой всякой рациональной дискуссии является признание всеми ее участниками этой абсолютности и бесспорности. Но такое возможно только, если участники являются рационалистами. «Можно сказать, что рационалистический подход должен быть принят и только после этого могут стать эффективными аргументы и опыт. Следовательно, рационалистический подход не может быть обоснован ни опытом, ни аргументами»[1].

Устои рациональности сами нуждаются в опоре, лежащей вне рациональности. Такой опорой у Поппера оказывается демократия. Предпосылкой рациональной дискуссии следует считать не наличие неких абсолютных и обязательных для всех мыслящих существ критериев, а прежде всего готовность участников этой дискуссии признать над собой власть разумного начала. Взаимозависимость демократии и рациональности – идеал, который Поппер и его последователи перенесли из философии науки в социальную философию.

2.1. Проблема демаркации и фаллибилистская модель научного знания

В философии науки проблема разграничения науки и не–науки называется проблемой демаркации. Почему она важна? Наука пользуется в обществе заслуженным авторитетом, и люди доверяют знанию, которое признается научным. Они считают его достоверным и обоснованным. Но вполне вероятно, что далеко не все, что называется научным или претендует на этот статус, на самом деле отвечает критериям научности. Это могут быть идеологические доктрины, которые создаются не для объяснения объективного положения дел, а для объединения людей вокруг определенных социально-политических целей и идеалов, или многочисленные учения парапсихологов, астрологов, исследователей неопознанных летающих объектов.

Первым критерием, по которому можно судить об осмысленности того или иного понятия или суждения, является известное еще Юму и Канту требование соотнесение этого понятия с опытом. Если в чувственном опыте, в эмпирии невозможно указать какие-либо объекты, которые это понятие означает, то оно лишено значения, является пустым звуком. В XX в. у позитивистов Венского кружка – это требование получило название принципа верифицируемости: понятие или суждение имеет значение, если и только если оно эмпирически проверяемо.

Этот критерий позволяет в первом приближении отделить научные суждения от спекулятивных конструкций и псевдонаучных учений.

---

[1] Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 54, 67.

Однако этот критерий оказался довольно парадоксальным. В одних случаях он слишком сужает сферу науки, а других – чрезмерно ее расширяет. Многие влиятельные учения действительно верифицируются различными эмпирическими фактами, однако сомнения в принадлежности этих учений к науке сохраняются.

Например, крупнейший английский философ XX в. Карл Поппер в юности глубоко интересовался марксизмом и фрейдизмом, однако вскоре у него возникли сомнения в научности этих учений. «Я обнаружил, – писал он, – что те из моих друзей, которые были поклонниками Маркса, Фрейда и Адлера, находились под впечатлением некоторых моментов, общих для этих теорий, в частности, под впечатлением их явной *объяснительной силы*. Казалось, эти теории способны объяснить практически все, что происходило в той области, которую они описывали. Изучение любой из них как будто бы приводило к полному духовному перерождению или к откровению, раскрывающему наши глаза на новые истины, скрытые от непосвященных. Раз ваши глаза однажды были раскрыты, вы будете видеть подтверждающие примеры всюду: мир полон *верификациями* теории. Все, что происходит, подтверждает ее. Поэтому истинность теории кажется очевидной, и сомневающиеся в ней выглядят людьми, отказывающимися признать очевидную истину либо потому, что она несовместима с их классовыми интересами, либо в силу присущей им подавленности, не понятой до сих пор и нуждающейся в лечении»[1].

2.2. Принцип фальсификации

Размышляя над этой ситуацией, Поппер пришел к выводу, что нетрудно получить верификации, эмпирические подтверждения почти любой умело скроенной теории. Но подлинно научные теории должны выдерживать более серьезную проверку. Они должны допускать рискованные предсказания, т. е. из них должны выводиться такие факты и наблюдаемые следствия, которые, если они не наблюдаются в действительности, могли бы опровергнуть теорию. Не верифицируемость, которую выдвигали члены Венского кружка, служит, по Попперу, критерием научности. Критерием демаркации науки и не–науки является фальсифицируемость – принципиальная опровержимость любого утверждения, относимого к науке. Отсюда следует сугубо неклассический взгляд на научное исследование: смыслом этого предприятия ока-

[1] Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 242.

зываются предположения и опровержения, ученый выдвигает теорию, с тем, чтобы ее опровергнуть.

В общей форме этот принцип означает следующее: к научным теориям относятся только такие теории, для которых можно определить их «потенциальные фальсификаторы», т. е. противоречащие им положения, истинность которых может быть установлена посредством некоторых общепринятых процедур экспериментального порядка. Согласно этому критерию, утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире тогда и только тогда, когда они способны приходить в столкновение с опытом или, более точно, если они могут систематически проверяться, т. е. могут быть подвергнуты испытаниям, результатом которых может быть их опровержение.

Из попперовского понимания критерия фальсификации следует, что хотя мы не в состоянии установить истинность теории, мы можем – на основе строгих рациональных процедур – определить, когда теория является ложной. Осуществление, как говорит Поппер, «честной фальсификации», которая не опровергает данную теорию, позволяет принять данную теорию. И хотя эта теория в конечном счете обнаруживает свою ложность, в противном случае она была бы «метафизической», а не научной, в данный момент ее можно рассматривать как определенное приближение к истине. Таким образом, прогресс научного знания состоит в последовательной смене одних ложных теорий другими теориями, тоже ложными, но ближе стоящими к истине. Для того, чтобы определить истинность теории, нет необходимости заниматься поисками конечных оснований знания, для этого достаточно взять любой момент развития теории и посмотреть, не содержит ли опыт, а вместе с ним и конкурирующие теории, содержание, способное опровергнуть эту теорию.

2.3. И. Лакатос: критика догматического фальсификационизма

Философия науки К. Поппера, поставившая проблематику развития научного знания в центр внимания, столкнулась с необходимостью соотнесения своих выводов с реальной практикой научного исследования в ее историческом развитии. Однако обнаружилось, что методологическая концепция, требующая немедленного отбрасывания теорий, если эти теории сталкиваются с опытным опровержением, не соответствует тому, что происходит и происходило в науке. Ученик и критик Поппера И. Лакатос показал это на простом примере. Некий астроном, пользуясь механикой Ньютона вместе с законом всемирного тяготения,

строго вычислил траекторию обнаруженного незадолго до этого небесного тела – малой планет Р. Однако наблюдения показали, что реальная траектория Р отличается от вычисленной. Если бы ученые действовали в строгом соответствии с требованиями «догматического фальсификационизма» Поппера, им следовало бы немедленно отбросить ньютоновскую теорию и заняться поисками другой, согласующейся с фактами, теории. На самом деле все происходит иначе. Выдвигается предположение, что должна существовать еще неизвестная (никогда не наблюдавшаяся) планета Р', притяжение которой и является причиной отклонения планеты Р от вычисленной траектории. Если же данная планета не будет обнаружена, тогда может быть выдвинута гипотеза о некоем облаке космической пыли, якобы скрывающем эту планету, затем – гипотеза магнитного поля, из-за которого приборы не могут обнаружить данной облако, и так до бесконечности, пока хватит терпения и денег на проверку гипотез, у которых одна цель – спасти от опровержения столь ценную и плодотворную теорию, какой является небесная механика Ньютона. Получается, что ученые действовали нерационально. А может быть, все наоборот: ученые поступали как раз рационально, но попперовская методология не является достаточной теорией научной рациональности?

2.4. Методология научно-исследовательских программ

Лакатос попытался уточнить и улучшить методологическую концепцию Поппера, чтобы она в максимальной степени приближалась к реальной истории науки, но при этом оставалась именно теорией научной рациональности, т. е. такой теорией, с помощью которой можно было бы подвергнуть историю науки «рациональной реконструкции» – выяснить, в какой степени историческое развитие научного знания отвечает требованиям рациональной методологии.

Это привело к разработке «утонченного фальсификационизма» – методологии, в основе которой лежит представление о развитии науки как истории возникновения, функционирования и чередования научно-исследовательских программ, представляющих собой непрерывно связанную последовательность научных теорий. Эта последовательность выстраивается вокруг некоторой исходной теории (как правило, фундаментальной), основные идеи, методы и предпосылки которой «усваиваются» интеллектуальной элитой, работающей в данной области научного знания. Такая теория называется «жестким ядром» научно-исследовательской программы.

«Жестким» это «ядро» называется потому, что исследователям как бы запрещено что-либо менять в исходной теории, даже если они находят такие «факты», которые вступают в противоречие с этой теорией. Именно так и вели себя астрономы-ньютонианцы в предыдущем примере. Они действовали по предписаниям «негативной эвристики», т. е. по правилам рационального поведения ученых в исследовательских ситуациях, согласно которым следует не отбрасывать фундаментальную теорию с обнаружением противоречащего ей факта, а изобретать «вспомогательные гипотезы», которые примиряют теорию с фактами. Эти гипотезы образуют «защитный пояс» вокруг фундаментальной теории, они принимают на себя удары опытных проверок и в зависимости от силы и количества этих ударов могут изменяться, уточняться или даже полностью заменяться другими гипотезами. Ученые, занимающиеся этой работой, пользуются «положительной эвристикой», т. е. совокупностью предположений о том, как следует изменить или уточнить ту или иную гипотезу из «опровержимой» части теории, чтобы сохранить в неприкосновенности ее «жесткое ядро».

Маневрируя «негативной» и «позитивной» эвристиками, исследователи реализуют творческий потенциал программы. До тех пор, пока это удается, научно-исследовательская программа находится в прогрессирующей стадии.

Однако рано или поздно наступает момент, когда творческий потенциал оказывается исчерпанным: развитие программы резко замедляется, количество и ценность новых моделей, создаваемых с помощью «позитивной эвристики», падают, ученые начинают тратить больше сил на то, чтобы сохранить в неприкосновенности «жесткое ядро» своей программы, нежели на выполнение той задачи, ради которой эта программа существует. Научно-исследовательская программа вступает в стадию своего «вырождения». После того, как возникает и завоевывает умы новая научно-исследовательская программа, старая отбрасывается.

Таким образом, концепция научной рациональности выражается достаточно простым и привлекательным для ученых критерием: рационально действует тот исследователь, который выбирает оптимальную стратегию для роста эмпирического знания; всякая иная ориентация нерациональна или иррациональна.

3. Релятивистская модель развития научного знания: проблема научных революций

Релятивизм утверждает относительность, условность, ситуативность научного знания. Релятивисты обычно отказываются от каких-то общих теоретических дефиниций знания. Наука характеризуется ими не через особенности знания, а через социальные черты научной деятельности, или даже через индивидуальные свойства учёного.

История релятивизма как направления в философии науки определена ситуацией в математике в связи с созданием неевклидовых систем геометрии Н. И. Лобачевским и Б. Риманом. После бесплодных попыток выяснить: какая же из геометрий истинна, в 1903 г. А. Пуанкаре сделал решающий шаг, заявив, что «никакая геометрия не является более истинной, чем другая; та или иная геометрия может быть только более удобной»[1]. Если альтернативные теории пространственных отношений логически равноправны, то выбор одной из них в качестве «физики» становится конвенциональным, т. е. обусловленным другими предположениями, которые делает исследователь, его мировоззренческой установкой, школой и т. д.

3.1. Т. Кун: история науки и проблема рациональности

Манифестом релятивистской философии науки стала книга Томаса Куна «Структура научных революций» (1962 г.), в которой он попытался обосновать идею о том, что лишь история науки, а не априорная методологическая концепция способна ответить на вопрос о критериях рациональности в науке. Однако ее ответы могут быть различными и непохожими друг на друга: научно и рационально то, что принято в качестве такового данным научным сообществом в данный исторический период.

Два вопроса занимают Куна: что такое наука, и каким образом осуществляется ее развитие? По его мнению, история поставляет примеры и факты, явно противоречащие тому образу науки, который защищался неопозитивизмом. Кун в своей книге, в частности, утверждал, что детальные исторические исследования динамики Аристотеля, флогистонной химии или тепловой термодинамики убедительно показывают, что некогда общепринятые взгляды на мир в целом были не менее научными, чем современные, и не выводились из каких-либо особых человеческих предубеждений в большей мере, чем выводятся современные. Если эти устаревшие взгляды рассматривать как мифы,

[1] Пуанкаре А. Наука и гипотеза // Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 43.

то это значило бы, что миф может возникнуть при помощи тех же самых методов и сохраняться в силу тех же самых соображений, которые в настоящее время ведут к знанию научному. Если же эти взгляды причислить к науке, то окажется, что она включает в себя систему убеждений, абсолютно несовместимых с теми, которых мы придерживаемся сегодня.

Кун предпочитает выбрать вторую возможность. Таким образом, устаревшие теории нельзя считать ненаучными только на том основании, что со временем от них пришлось отказаться. Это решение, в свою очередь, ведет к отказу от кумулятивной концепции развития науки, т. е. от концепции, описывающей развитие науки как длительный и непрерывный процесс расширения научных теорий и накопления знаний.

3.2. Развитие науки как смена парадигм

Согласно Куну, в действительном историческом движении всех развитых научных дисциплин удается выделить лишь два качественно различных этапа, которые он называет предпарадигматическим и постпарадигматическим. В соответствии с этими этапами можно говорить и о двух состояниях одной и той же науки: предпарадигматическому этапу соответствует ненормализованная, а постпарадигматическому – нормализованная наука. Переход от одного состояния к другому знаменуется формулировкой в рамках данного исследования первой парадигмы, которая как раз и делает науку нормализованной.

Термин «нормализованная наука» обозначает исследование, прочно опирающееся на одно или ряд таких научных достижений, которые определенное сообщество ученых в данный период времени признает в качестве фундамента своей дальнейшей практики. Это и есть определение парадигмы. «Парадигма, – пишет Кун, – это то же, что принятая модель или образец»[1]. Отказ от парадигмы без одновременной замены ее другой парадигмой равносилен отказу от самой науки. Таким образом, парадигма есть: а) научное достижение, получившее признания определенного сообщества ученых; б) наличие парадигмы становится необходимым компонентом развития и условием самого существования некоторой науки. «Парадигма, – пишет Кун, – приобретает свой статус благодаря тому, что оказывается более эффективным, чем ее конкуренты, средством разрешения ряда проблем, которые сообщество ученых считают особенно острыми ... Успех парадигмы – будь то

[1] Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962. P. 23.

анализ движения Аристотелем, вычисление положения планет Птолемеем, использование веса Лавуазье или математизация электромагнетического поля Максвеллом, – зиждется скорее на обещании успеха, обещании, которое подкрепляют избранные, но еще далеко не все примеры. Нормализованная наука как раз и является реализацией этих обещаний, реализацией, которая достигается путём расширения знаний о фактах, определяемых парадигмой в качестве узловых, расширением области применимости парадигмы и дальнейшим уточнением ее самой»[1].

Простым примером, достаточно легко укладывающимся в куновскую схему развития науки, может послужить физическая оптика. Сегодняшние учебники физики сообщают, что свет представляет собой поток фотонов, т. е. квантовых объектов, проявляющих как волновые, так и корпускулярные свойства. Такая характеристика света насчитывает немногим более полувека. До этого в оптике господствовала иная парадигма, сформулированная в начале XIX в. в трудах Юнга, согласно которой свет трактовался как движение волн.

Но и эта парадигма не была первой. Самая первая парадигма в этой области науки была сформулирована Ньютоном в его «Оптике»: свет – это поток материальных корпускул. Именно эта точка зрения впервые снискала общее признание в среде ученых, и с этого момента физическая оптика вошла в русло нормализованной науки. Ранее же, т. е. от древности и вплоть до конца XVII в., не было периода, когда господствовал бы единый взгляд на природу света. Это было время ненормализованной науки, для которого характерно существование многочисленных школ и направлений, каждое из которых возводило своё учение от самого фундамента и защищало различные варианты теорий Эпикура, Аристотеля, Платона и т. д.

Цель нормализованной науки – решение «головоломок». В задачу нормализованной науки не входит поиск явлений, которые не удается предвидеть на основе принятой парадигмы. Такая наука не стремится к открытию чего-то нового, как концептуального, так и феноменального по своему характеру. Результат эксперимента, который не умещается в узких границах предвидений, нормируемых принятой парадигмой, оценивается обычно как ошибка, ответственность за которую несет не природа, а ученый.

---

[1] Кун Т. Структура научных революций. М., 1976. С. 23–24.

3.3. Научные революции

Как правило, исследования в рамках нормализованной науки с течением времени начинают сталкиваться с многочисленными аномалиями, причем наиболее чувствительны к ним парадигмы, сформулированные с высокой степенью строгости. Вслед за осознанием факта наличия аномалии, т. е. осознанием того, что природа не укладывается в приготовленную для неё парадигматическую схему, начинается интенсивное исследование области, в которой данная аномалия возникла. Проблема оказывается разрешенной, как только парадигматическая теория приводится в соответствие с эмпирическими фактами, и то, что недавно было аномалией, становится вполне предвидимым в рамках данной нормализованной науки. В случае же, когда на протяжении долгого времени не удается установить соответствия между теорией и возникшей аномалией, нормализованная наука, и в первую очередь положенная в ее основу парадигма, оказывается перед лицом кризиса. Кризисные ситуации в науке возникали, например, в связи с открытием кислорода, обнаружением рентгеновских лучей, созданием лейденской банки и т. д. В состоянии кризиса наука может находиться годы, десятки лет.

Смены парадигм Кун называет научными революциями, переход от одной парадигмы к другой определяет нормальную схему развития зрелой науки. В период кризиса ученые формулируют множество спекулятивных теорий, не отработанных в деталях и не опирающихся достаточно прочно на данные опыта. Хотя эти теории и не приводят к немедленной смене существующей парадигмы, они способствуют её постепенному разложению, прокладывая одновременно дорогу, на которой может быть сформулирована новая парадигма, необходимая для образования новой парадигматической традиции.

Переход от одной парадигмы к другой совершается путём революционной ломки существующей научной традиции, вопреки упорному сопротивлению приверженцев старой парадигмы. Это действительно подлинная революция. «Выглядит это так: будто профессиональные научные сообщества переносятся вдруг на иную планету, где знакомые объекты выступают в неожиданном свете вместе с другими неизвестными объектами ... смена парадигмы ведёт к тому, что учёные иначе видят мир, являющийся предметом их исследования. Хочется сказать, что в той мере, в какой они как учёные имеют дело с миром, после революции они начинают жить в мире другом, отличном от того, который исследовался до этого»[1].

[1] Кун Т. Указ. раб. С. 110.

Одна из главных причин, в силу которых смена парадигм носит революционный характер, заключается в некумулятивной природе науки. Нет никаких точек соприкосновения между различными парадигматическими традициями, и геоцентрическая концепция Птолемея точно так же несовместима с точкой зрения Коперника, как ньютоновская физика несовместима с физикой Эйнштейна. Кун полностью отрицает выполнимость неопозитивистской программы построения некоторого нейтрального, обсервационного языка, которым мог бы служить языком базисным, т. е. обеспечивать редукцию всех теоретических понятий науки к эмпирии. Согласно Куну, не только неопозитивистская концепция верификации не выдерживает критики, но и попперовская концепция фальсификации научных теорий также неудовлетворительна.

3.4. «Методологический анархизм» П. Фейерабенда

Американский философ Пол Фейерабенд прежде всего стремился развенчать миф об Универсальном Методе и Единой Рациональности. Он призывал к «методологическому анархизму» и связывал это с необходимостью остановить духовное вырождение и репрессирование свободы. «Идея жесткого метода или жесткой теории рациональности, – заявлял он, покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении. Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться «очистить» его в угоду своим низшим инстинктам или в силу стремления к интеллектуальной безопасности до степени ясности, точности, «объективности», «истинности», то выясняется, что существует лишь *один* принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на *всех* этапах человеческого развития, – *допустимо* все»[1].

Согласно этому принципу, в равной степени правомерны различные типы рациональности, доминирующие в разных интеллектуальных традициях, в разные исторические периоды; даже индивидуальное суждение обладает статусом рациональной нормы.

Фейерабенд считает, что в основе прежней модели развития науки лежат два сомнительных принципа: принцип дедуцируемости и принцип инвариантности значения. Он полагает, что оба эти принципа неверны.

[1] Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 158–159.

3.4.1. Критика принципа дедуцируемости теорий

Пусть Т представляет старую теорию, Т' – новую теорию, приходящую на смену Т, а Д – будет эмпирической областью, в которой Т подтверждается. Согласно принципу дедуцируемости, Т должна логически следовать из Т'. Но если это так, то Т и Т' должны быть совместимы, так как следствие не может быть несовместимым со своими посылками. На примерах из истории науки Фейерабенд показывает, что чаще всего новая теория Т' несовместима со старой теорией Т, даже в том случае, если они в равной степени подтверждаются в эмпирической области Д.

Одним из примеров, рассматриваемых Фейерабендом, является аристотелевская теория движения: движение есть процесс, возникающий из непрерывного действия источника движения (силы). Данная теория подтверждалась некоторыми фактами, например, движением телеги, в которую запряжена лошадь. Однако теория сталкивалась с трудностями при объяснении таких движений, источник которых был отделен от движущегося тела, например, при объяснении движения брошенного камня. Эта трудность была устранена теорией стимула (impetus), согласно которой рука сообщает камню стимул к движению, и после того, как камень отрывается от бросившей его руки, он продолжает движение под действием сообщенного ему стимула, который постепенно расходуется на преодоление сопротивления среды. Когда же стимул, сообщенный камню, станет равным нулю, камень упадет на землю. Отсюда, очевидно, следует, что в безвоздушном пространстве стимул тела остается постоянным. Это утверждение экспериментально неотличимо от закона инерции классической механики, но тем не менее классическая механика несовместима с аристотелевской теорией движения, дополненной теорией стимула, поскольку из последней следует, что существует некая сила, ответственная за прямолинейное равномерное движение тела, а в классической механике существование такой силы отрицается. Этот пример показывает, что две теории, в равной степени подтверждаемые в некоторой эмпирической области, могут тем не менее оказаться несовместимыми, поэтому Фейерабенд считает, что в случае смены универсальных теорий старая теория Т будет всегда несовместима с новой теорией Т'.

Если старая теория Т несовместима с новой теорией Т', то неверно, что из Т' можно дедуцировать Т, и неверно, что Т можно каким-либо образом включить в Т'. Отсюда следует, что с точки зрения истории науки принцип дедуцируемости ложен.

3.4.2. Критика принципа инвариантности значения

Принцип инвариантности значения является следствием принципа дедуцируемости: если T' включает в себя T, то значения терминов старой теории T сохраняются даже после того, как ей на смену пришла новая теория, так как логическая дедукция не затрагивает значения дескриптивных терминов.

Фейерабенд пытается показать, что, старая и новая теории будут несовместимы потому что, когда старая теория T сменяется новой, несовместимой с ней теорией T', то в том случае, если некоторые термины T включаются в новую теорию, они должны изменить свое значение. Суть в том, что значение любого дескриптивного термина теории зависит от основных постулатов теории, и если термин переходит из одной теории в другую, то его содержание должно измениться таким образом, чтобы оно соответствовало постулатам новой теории.

Значения всех научных терминов, по мнению Фейерабенда, детерминируются постулатами теории, в которую они входят. Это относится и к терминам наблюдения. Миф о существовании абсолютного языка наблюдений должен быть отброшен. Отсюда вытекает иное, чем в позитивистской методологии, понимание теоретического знания. Позитивисты утверждают, что подлинное знание о мире дают только эмпирические термины и предложения, а теоретическое знание является неким вспомогательным инструментом для обработки эмпирического материала. Согласно Фейерабенду, каждая теория создает свой собственный язык наблюдения, и различие между теоретическим и эмпирическим языком теряет у него свой принципиальный характер. Все термины научной теории имеют познавательное значение, все они претендуют на описание реальных вещей, процессов и т. д.

Обыденный же язык как средство познания, согласно Фейерабенду. Также должен быть отброшен. С одной стороны, он отвергает его в качестве особого внетеоретического языка наблюдения, ибо каждая теория создает свой собственный язык наблюдения. С другой стороны, он считает, что отношение между научной теорией и обыденным языком аналогично отношению между двумя научными теориями. Обыденный язык, по его мнению, представляет собой определенную систему понятий и утверждений, в основе которой лежат принципы, аналогичные постулатам научных теорий. Эти неявные принципы детерминируют значение терминов обыденного языка. Поэтому, когда появляется научная теория, постулаты которой несовместимы с имплицитными принципами, заложенными в обыденном языке, последний – как и любая другая теория – должен быть отброшен.

3.4.3. Принцип пролиферации теорий

Итак, как считает Фейерабенд, принцип дедуцируемости и принцип инвариантности значения неверны. Развитие познания осуществляется в результате взаимной критики несовместимых теорий перед лицом имеющихся фактов. Поэтому в своей научной работе ученые должны руководствоваться методологическим принципом «пролиферации» (размножения) теорий: создавать теории, альтернативные по отношению к существующим, даже если эти последние являются общепризнанными. «Познание …, – полагает Фейерабенд, – представляет собой увеличивающийся океан взаимно несовместимых (быть может, даже несоизмеримых) альтернатив, в котором каждая отдельная теория, сказка или миф являются частями одной совокупности, побуждающими друг друга к более тщательной разработке; благодаря этому процессу конкуренции все они вносят свой вклад в развитие нашего сознания… Специалисты и неспециалисты, профессионалы и любители, поборники истины и лжецы – все участвуют в этом соревновании и вносят свой вклад в обогащение нашей культуры»[1].

4. Особенности понимания современной науки

Считалось, что научная картина мира эволюционирует ко все большей точности и всеобъемлемости. Научные высказывания и научные теории получают доказательное обоснование в объективных фактах или необходимо истинных фундаментальных принципах. Некоторые философы в этом отношении больше симпатизировали эмпиризму и подчеркивали роль фактов, тогда как другие уповали на рационализм и фундаментальные принципы разума. Сегодня же мы вынуждены констатировать: нет ни абсолютных фактов, ни абсолютных установлений, которые могли бы служить незыблемой основой научных теорий. «Напротив, – отмечает немецкий философ Курт Хюбнер, – и фактуальные высказывания, и установления оказываются теоретически зависимыми, они формулируются в рамках определенных теорий, с помощью этих теорий получают свой статус и значимость, они могут рассматриваться как части этих теорий. И это характерно для всех эмпирических наук – как для естествознания, так и для исторических дисциплин»[2]. Оптимизм эмпирико-рационалис-тического воззрения на науку зиждется на иллюзии. Новое воззрение на науку Хюбнер формулирует следующим образом:

---

[1] Фейерабенд П. Указ раб. С. 99.

[2] Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 157.

1. Не существует абсолютных фактов или абсолютных фундаментальных установлений, на которые могла бы опереться наука;

2. Нет также и необходимых оснований для утверждения о том, что наука в своем развитии непрерывно улучшает и дополняет представление о неизменных, имеющих одно и то же эмпирическое содержание объектах;

3. Нет оснований полагать, что наука в ходе своего исторического движения подходит все ближе к некой абсолютной, свободной от теоретической нагруженности, истине.

Системы науки, т. е. теории и системы теорий, а также правила научной работы – все это входит в системный ансамбль культуры – мир правил, по которым мы живем и действуем в каждый данный момент времени.

Связи между элементами такого ансамбля могут устанавливаться по практическим мотивам, например, одна система может получить моральное оправдание, осуждение или опровержение на основании другой системы. Вспомним, что в былые времена теоретико-научные высказывания корректировались с учетом теолого-этических аксиом, а сегодня научные проекты оцениваются, исходя из так называемой «социальной релевантности».

Именно историческая ситуация определяет то, какими должны быть факты и фундаментальные принципы, а не наоборот. Например, факты и принципы, положенные в основу системы Птолемея, были опосредованы конкретной интерпретацией аристотелизма, господствующего учения того времени, с ее жестким разграничением подлунной и надлунной сфер. В соответствии с этим учением человеческое восприятие является надежным источником знаний только на Земле. Если встать на эту точку зрения, то никакие факты, говорящие о небесных телах, не могут противоречить птолемеевской астрономии; всегда можно рассматривать их так, что они будут ей соответствовать.

Развитие же науки существенным образом определяется противоречиями внутри системных ансамблей и состоит во внутренних преобразованиях таких ансамблей.

Рассмотрим системный ансамбль эпохи Возрождения. В него помимо прочего входят гуманистический эмансипационизм и ряд теологических учений, астрономия Птолемея и аристотелевская физика. Гуманизм, стремящийся приблизить человека к Богу, вступал в противоречие с астрономией Птолемея, согласно которой Земля рассматривалась как юдоль греха; эта астрономия была тесно связана с теологией того времени. Коперник разрешил это противоречие, изменив астро-

номию, ориентировав ее на гуманизм. Но при этом возникло новое противоречие – между новой астрономией и аристотелевской физикой, оставшейся незатронутой изменениями. Были предприняты попытки устранить и это противоречие. Но когда эта задача была (позднее) выполнена Ньютоном, не только Аристотель, но и Коперник были вынуждены покинуть сцену. Измененный таким образом ландшафт естествознания вновь лишился гуманистической компоненты и оказался в оппозиции к теологии; положение оставалось прежним до тех пор, пока изменению не подвергались и астрономия, и теология, и физика, гуманизм. На основе подобных общих рассуждений Хюбнер делает следующие выводы:

1) каждый исторический период определяется наличествующим в нем системным ансамблем;

2) всякий системный ансамбль несет в себе внутреннее и нестабильность;

3) изменения системных ансамблей связаны с попытками устранить такие противоречия;

4) противоречия разрешаются путем согласования одних частей ансамбля с другими;

5) этот процесс не является строго детерминированным;

6) детерминация процесса ограничена степенями свободы, вытекающими из неоднозначности систем;

7) любое историческое событие происходить в рамках системного ансамбля, хотя в то же время оно определяется и естественными факторами; невозможно появление в системном ансамбле совершенно чуждого ему элемента и никакой элемент не может полностью исчезнуть из него.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Микешина Л. А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. – М., 2010.

Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания. – М., 2005.

Рузавин Г. И. Методология научного познания. – М., 2009.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Какие нормы и критерии научного познания вы знаете?
2. В чем состоит системность научного познания?
3. Как происходит рост научного знания?
4. В чем заключается специфика социального познания?
5. Что такое методология научного познания? Какие научные методы вы знаете?
6. Что такое социальное прогнозирование?
7. В чем состоит проблема соотношения социального и естественнонаучного познания?
8. В чем заключается различие объяснения и понимания?
9. Что такое историзм как принцип познания социальных явлений?
10. Что вы можете сказать о роли и значении научного познания в традиционном и современном обществе?
11. Как соотносится свобода научного поиска с социальной ответственностью ученого? Покажите роль науки в решении глобальных проблем современности. Какова роль научного предвидения в развитии общества?

Г л а в а 16. **ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ**

Проблема сознания всегда привлекала пристальное внимание философов, поскольку определение места и роли человека в мире, специфики его взаимоотношении с окружающей действительностью предполагает выяснение природы человеческого сознания. Для философии эта проблема важна и потому, что те или иные подходы к вопросу о сущности сознания, о характере его отношения к бытию затрагивают исходные мировоззренческие и методологические установки любого философского направления. Естественно, что подходы эти бывают разные, но все они, по существу, всегда имеют дело с единой проблемой: анализом сознания как специфически человеческой формы регуляции взаимодействия человека с действительностью.

1. Проблема сознания в истории философии

По представлениям, которые возникли еще в глубокой древности, в организме человека действует особая, сверхъестественная сила – душа, которая является носителем и причиной его мыслей, чувств, желаний. С возникновением анимизма каждая вещь начинает мыслиться как обладающая душой, в той или иной мере, отделенной от вещи.

На ранних ступенях развития философии, например, в системе пифагорейского миросозерцания, душа понимается как бессмертное демоническое существо, падшее в земной мир и, в наказание, заключенное в «темницу» тела. Вместе с тем душа трактовалась как гармония или число. Разумно то, что гармонично, подчинено математической закономерности. Наша душа разумна в той мере, в какой она приобщена к этой закономерности.

У пифагорейцев и орфиков утвердилось учение о самостоятельной ценности души человека и ее вечности. Возникло учение о переселении и перевоплощении душ, совершающих круговорот рождений вместе с периодическим воспламенением космоса. Типичным для всей ранней философии было безличное понимание души, которая была лишена неповторимости и индивидуальности человеческой личности. Кроме того, вплоть до Сократа греческая мысль не знала понятия идеального в собственном смысле. Душа рассматривалась то как воздух, то как огонь, то как движение тончайших атомов. Например, Гераклит трактовал душу как нечто огненное. Огонь – одухотворяющее, мудрое и благородное начало, а вода – низменное. Дух представлялся Гераклиту в виде пламени, горящего тем ярче и сильнее, чем интенсивнее духовная, умственная жизнь человека, чем живее и свободнее ее связь с огнем всемирного разума – логоса.

Платон уже выделяет понятие идеального как некой противоположности материальному. Душа для него – вечная идея, бессмертная сущность, отделенная от тела. Платон также осуществил отчетливую дифференциацию внутри души различных ее частей – разумной, обращенной к идеям, аффективно-волевой и чувственной, обращенной к вожделениям.

Аристотель рассматривал соотношение души и тела как соотношение формы и материи, душа рассматривалась им как организующий принцип всей органической жизни. Поэтому учение о душе – это общее учение о жизни и ее функциях. Аристотель различал три вида души – растительную, животную и разумную. Каждую из них он относил к определенному уровню органической жизни: первая специфична для растений, вторая – для животных; третья – для человека, обладающего познающим и деятельным разумом.

В Новое время в европейской философии осуществляется переход от понятия души к категории сознания. Это сопровождается не только теоретическим углублением в природу человеческого «Я», но в ряде случаев и абсолютизацией духовного начала, которое начинает мыслиться как нечто более достоверное, чем физическая реальность.

Трудность опытного познания явлений сознания, ненаблюдаемость его механизмов, служили предпосылкой для формирования не только различных, но зачастую противоположных концепций сознания – дуалистической, материалистической и идеалистической.

Представители дуализма утверждают, что существуют две и только две разновидности субстанций: сознания и физические объекты. Сознание – чисто ментальная, нематериальная или духовная субстанция, а физический объект – чисто материальная, нементальная, протяженная в пространстве субстанция. Из этого логически следует, что никакое сознание не является физическим объектом, и никакой физический объект не является сознанием. Под личностью дуализм понимает совокупность сознания и тела, но большинство дуалистов утверждают, что личность существенным образом является своим собственным сознанием и только случайным образом она является своим телом.

Классическим представителем дуализма был Декарт, который известен как философ, который систематически подвергал сомнению все наиболее фундаментальные убеждения для того, чтобы поставить знание на надежное, несомненное основание. Он полагал, что, если бы какая-то часть знания оказалась несомненной, тогда она была бы абсолютно достоверной, и все остальное знание могло бы быть восстановлено, причем это достоверное знание использовалось бы как первая по-

сылка. Известно, что он поставил под сомнение свидетельства пяти чувств, существование физических объектов, истины различных наук, существование Бога, утверждения математики и геометрии и вообще самые разные виды истины, которые он ранее считал очевидными. Кульминацией этой процедуры оказалась его неспособность сомневаться лишь в отношении одного убеждения – убеждения в своем собственном существовании. Декарт заключал, что, поскольку он сомневается, он должен существовать, дабы сомневаться. Сомнение есть разновидность мышления, поэтому он чувствовал, что имеет основание сформулировать свой знаменитый принцип «Мыслю, следовательно, существую» в качестве искомого основания знания.

Декарт исходил из того, что доказал истинность убеждения: «Я существую». Но затем он задает следующий вопрос: «Что есть я?» То, как именно Декарт пытается ответить на этот вопрос, прямо ведет нас к дуализму, поскольку ответ заключается в том, что, в сущности, он есть та вещь, которая мыслит. «Я есмь, я существую, – утверждает Декарт, – это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (mens), дух (animus), интеллект, разум (ratio)»[1].

Рассматривая сознание и тело в качестве независящих друг от друга начал, дуалисты сталкиваются с непреодолимыми трудностями при объяснении взаимосвязи психических и физиологических процессов в человеке. Дуалистам не удается объяснить, каким именно образом непространственное нечто, сознание, может причинно обусловливать действия в пространственном теле, или как пространственное тело может причинно обусловливать действия в непространственном сознании. Декарт полагал, что каузальное взаимодействие между сознанием и телом имеет место в определенной части мозга – шишковидной железе. Этот ответ не удовлетворял даже самого Декарта, а его противники указанную трудность считали фатальной для дуализма вообще.

Вместе с тем следует отметить, что у Декарта впервые оформляется то понятие сознания, которое становится центральным для последующих столетий. Декарт не употреблял термин «сознание», он отождествлял его с мышлением. Но под мышлением разумелось «все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыс-

[1] Декарт Р. Соч. : в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 23.

лить»[1]. Декарт, таким образом, закладывает основы понятия сознания как замкнутого в себе внутреннего мира, понятия, которое отражает не внешнее бытие, а самого себя.

Декартовское решение проблемы сознания стало причиной глубокой трансформации классической античной структуры философской рефлексии, понимания рационального мышления в целом. В декартовской концепции, которая стала основой новой эпистемологии, «в уме» находятся не субстанциальные формы, а только репрезентации, обозреваемые разумом как неким «внутренним взором». Поэтому и несущественный для античности вопрос о различении событий внутренней жизни и внешнего мира приобретает актуальный смысл.

После того, как Декарт применил термин «мысль» по отношению к сомнению, пониманию, утверждению, отрицанию, желанию, отказу, воображению и чувствованию, Локк стал использовать и термин «идея» в его не-греческом значении всякого непосредственного объекта мышления, т. е. идея есть «все, чем может быть занята душа во время мышления»[2].

Новое время выработало концепцию человеческого ума как внутреннего пространства, в котором телесные и чувственные ощущения, математические истины, моральные правила, и т. д. превратились в специфические объекты квазинаблюдения. Декарт тем самым открывает сферу исследования «внутренней жизни», а в качестве признака вечной истины он стал рассматривать «ясное и отчетливое восприятие», т. е. знание, получаемое в ходе анализа. Целью философии стал поиск свойственной математикам достоверности, а не поиск практической мудрости и умственного покоя. Наука стала основным предметом философии, а гносеология стала ее центром.

Критика картезианского дуализма осуществлялась как с позиций идеализма, так и с позиций материализма. Сторонники идеализма утверждают, что в первичном смысле существуют только сознания. Разумеется, они не отрицают, что существуют столы, кирпичи, куски дерева и другие предметы, которые мы обычно относим к физическим объектам. Главное утверждение идеалистов заключается в том, что физические объекты не существуют независимо от сознания. Все идеалисты согласны в том, что в некотором смысле реальность изначально духовна, или ментальна, однако при этом существуют различные виды идеализма.

---

[1] Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 429.
[2] Локк Д. Соч. : в 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 95.

Представители субъективного идеализма (Дж. Беркли, Д. Юм, Э. Мах и др.), в отличие от объективных идеалистов, отрицают существование какой-либо реальности вне сознания субъекта или рассматривают ее как нечто полностью определяемое его активностью. Вещи, по Беркли, будучи комбинациями идей, ощущений, не существуют вне сознания, вне восприятия, поскольку опыт не дает нам абсолютно никаких свидетельств относительно того, что физические объекты существуют вне восприятия. Опыт также не учит нас тому, что они материальны, т. е. изначально состоят из субстанции, называемой «материей».

Если существование физических субстанций маловероятно, то, согласно Беркли, единственными субстанциями являются ментальные, или духовные, субстанции. Последовательное развитие такой точки зрения приводит к солипсизму – выводу о том, что реален только мыслящий субъект, а все остальное существует лишь в сознании индивида.

Представители объективного идеализма (Плотин, Гегель и др.) трактуют сознание как вечное первоначало, которое лежит в основе всего существующего. Согласно Гегелю, ошибка дуалиста заключается в рассмотрении сознания как вещи, но не как физической вещи, а как особой разновидности индивидуального, как нефизической вещи. Подобная идея в отношении сознания возникает благодаря применению того вида мышления, которое немецкий философ называет рассудком. Основная роль рассудка заключается в том, чтобы сделать для нас понятным эмпирический мир, мир тех пространственно-временных объектов, которые мы наблюдаем вокруг себя. Когда же мы пытаемся использовать понятия, соответствующие этой цели, для достижения совсем иной цели – мыслить о самом мышлении, – то теряемся в противоречиях. Для того, чтобы сделать понятной нашу духовную жизнь, мы не должны использовать такие понятия как «вещь», «неделимость», «единство», поскольку они неизбежно приведут нас к дуализму.

Ключевым утверждением Гегеля в его критике дуализма и в переходе к идеализму являются следующее: «Скорее разобщение материального и имматериального может быть объяснено только на основе первоначального единства их обоих»[1]. Таким образом, то, что кажется противоположными элементами (сознанием и телом), в действительности является двумя аспектами одной реальности. Эта основополагающая реальность называется Гегелем Духом, который является синтезом ментального и физического.

[1] Гегель Г. В.Ф. Собр. соч. М., 1989. С. 49.

Основные положения Гегеля о сознании существенно отличаются от воззрений его предшественников. Гегель вплотную подошел к проблеме социально-исторической природы сознания и утвердил принцип историзма, ставший исходным в анализе сознания, которое рассматривалось как исторически развивающееся явление. К сознанию впервые была применена диалектика. Для Гегеля сознание не есть нечто готовое, раз и навсегда непосредственно данное. Оно не есть исходный принцип, неизвестно каким образом порождающий свои определения и противоположности. Сознание, по Гегелю, есть дух, который начинает свое становление от «бездуховного» и доходит до абсолютного знания. Следовательно, нужно не постулировать сознание как нечто исходное, а показать и доказать его идеальную сущность, которая находится в развитии через внутренние противоречия. Развитие сознания трактуется Гегелем как единство исторического и логического, индивидуального и родового.

Гегель первым в истории проследил развитие сознания в соответствии с событиями мировой истории. Он исходил из того, что сознание личности (субъективный дух) определяется историческими формами общественной жизни, которые трактовались им как воплощение объективного духа, а абсолютное самосознание мыслилось как надличностное, всеобщее начало, движущееся по имманентным ему законам. В системе Гегеля подлинной реальностью является всеобщее, представленное в виде абсолютной идеи, из которой в конечном счете все развивается. Индивидуальное сознание, единичный дух является лишь одной из конечных форм ее проявления. «И конечный или субъективный дух, – а не только абсолютный, – писал Гегель, – должен быть постигнут как осуществление идеи. Рассмотрение духа только тогда является истинно философским ... Когда дух понимается как отражение вечной идеи»[1].

Материалисты отвергают и дуалистическую, и идеалистическую концепцию сознания. Так, французские материалисты XVIII в. трактовали сознание как функцию мозга, отражение действительности. Дидро, критикуя субъективный идеализм Беркли, сравнивал мозг с воском, который способен принимать различного рода формы в силу внешних воздействий. Согласно Ламетри, Дидро, Гельвецию и Гольбаху, не только ощущения, но и высшие формы сознания есть не что иное, как образы вещей. Вместе с тем они отстаивали реальность сознания как активного фактора жизнедеятельности человека.

---

[1] Гегель. Соч. М., 1956. Т. 3. С. 25.

Диалектико-материалистическая философия в качестве исходного пункта для анализа сознания берет общественно–историческую практику, преобразующую и внешний мир и самого человека. Эта философия исходит из активно-отражательной природы сознания, что предполагает существование реального мира вне сознания: «Сознание …никогда не может быть, чем-либо иным, как осознанным бытием … а бытие людей есть реальный процесс их жизни»[1]. Сознание – это особая, идеальная форма, внутренний аспект человеческой деятельности. Строение сознания, его содержание и направленность закономерно связаны с этой деятельностью, с образом жизни человека, с его положением в обществе.

Сознание может быть научно понято лишь в том случае, если оно рассматривается в развитии, начиная с его биологических предпосылок в виде психической деятельности животных, с которыми человек генетически связан. Но развитие психики в животном мире составляет лишь предысторию сознания. «Сознание … с самого начала есть общественный продукт, и остается им, пока вообще существуют люди»[2].

Одним из основополагающих подходов к сознанию является принцип историзма: современное состояние сознания есть продукт всей истории человечества. Социально-исторический подход к сознанию предполагает анализ тех объективных материальных и духовных процессов в жизни общества, которые обусловили его возникновение, развитие и сущность. Главный механизм формирования и развития сознания человека – это усвоение исторически выработанных и фиксированных в формах культуры видов практической и теоретической деятельности.

2. Сознание и бессознательное

Создателем психоанализа является австрийский невропатолог, психолог и психиатр *Зигмунд Фрейд* (1856–1939 гг.).

В своем развитии психоанализ прошел несколько этапов: от терапии неврозов и поисков методов исследования бессознательных психических процессов до «метапсихологии» как совокупности теоретических постулатов о человеческой природе. Затем эта общая теория послужила фундаментом для применения психоанализа в различных областях знания: в этнографии, религиоведении, искусствоведении, литературоведении, социальной психологии, философии, культуроло-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 25.
[2] Там же. С. 29.

гии – диапазон использования психоанализа в наши дни достаточно широк.

2.1. Зигмунд Фрейд: открытие бессознательного

Суть фрейдовского открытия заключалась в обнаружении бессознательного. Конечно, о наличии неосознанного содержания в человеческой психике знали и раньше, однако только Фрейд открыл бессознательное как самостоятельное, независимое от сознания безличное начало человеческой души.

Разделение психики человека на сознательную и бессознательную сферы является основной предпосылкой психоанализа. Следует различать латентное и вытесненное бессознательное. Вполне очевидно, что любое представление осознается человеком в некоторый данный момент времени, а затем становится бессознательным элементом психики, который при определённых условиях без затруднений вновь может появиться в сознании. Такое бессознательное называется латентным бессознательным.

Психоаналитическую теорию интересует иной вид бессознательного – вытесненное бессознательное. С точки зрения Фрейда, некоторые представления не являются сознательными потому, что им противодействует мощная психическая сила, которая не допускает их в сознание. Подобные состояния и называются вытесненными. Понятие бессознательного мы и получаем главным образом из учения о вытеснении.

«Вытеснение» – защитный механизм психики, суть которого заключается в активном забывании, удалении из сферы сознания травмирующих личность влечений и импульсов. Наличие в психике подобных механизмов предопределяет ее структуру.

Фрейд выделял в психике человека три части: «Я», «Оно» и «Сверх–Я». Инстанция психики, называемая «Я», олицетворяет то, что можно назвать разумом или рассудительностью и отвечает главным образом за получение восприятий от внешнего мира.

Таким образом, «Я» выполняет весьма скромные функции и полагать, будто «Я» руководит нашей жизнью, – иллюзия. На самом деле властвует природное безличное начало, образующее бессознательную основу нашей души и называемое «Оно». Данная инстанция психики имеет чисто природное происхождение и в нем сосредоточены первичные влечения человека. Последние сводятся к двум: сексуальному желанию и влечению к смерти. Человеческое «Я» постоянно пытается подчинить «Оно» принципу реальности.

Следует отметить: что традиционно именно в «Я» видели ядро личности, с которым и рационалисты, и гуманисты связывали основные интеллектуальные и моральные функции. Из концепции же Фрейда следует, что моральная сторона жизни личности во многом имеет бессознательный характер. Основанием для такого вывода является учение о «Сверх–Я».

«Сверх–Я» имеет существенное значение в выработке характера человека. Как известно, если человек нуждается в каких-то объектах удовлетворения потребностей (влечений) и ему приходится от них отказываться, то нередко наступает изменение личности данного человека. Поэтому характер представляет собой специфический осадок отвергнутых привязанностей к объекту: характер каждого человека, по Фрейду, формируется на основе истории выборов объектов влечения и получаемых отказов в удовлетворении данных влечений.

Самая важная привязанность человека – привязанность к родителям (Эдипов комплекс). Эдип – герой древнегреческой мифологии, суть трагедии которого заключалась в том, что, принадлежа к роду фиванских царей, он становится жертвой тяготеющего над этим родом проклятия. Сам того не ведая, Эдип в точности осуществляет предсказанное: убивает своего отца и женится на собственной матери.

Как предполагает Фрейд, трагедия Эдипа, когда-то реально разыгралась в первобытном племени, породив суровые запреты на подобные действия – табу. В силу же биогенетического закона, который ученый считал важнейшим законом психоанализа, подобная трагедия неизменно повторяется на каждой семейной сцене. Суть биогенетического закона состоит в том, что онтогенез (индивидуальное развитие человека) есть повторение филогенеза (развития человеческого рода).

И этот закон, и история Эдипа, пересказанная Фрейдом, часто вызывали как критику, так и просто недоумение. Однако не следует упускать из виду важный вывод, сделанный австрийским психологом. В результате господства Эдипова комплекса в «Я» человека отлагается осадок, который противостоит прочему содержанию «Я» в качестве «Я–идеала» или «Сверх–Я».

«Сверх–Я» является наследником Эдипова комплекса и концентрирует в себе требования и запреты, порожденные воспитанием, традицией, социальной средой и вообще всем филогенезом. Все, что биологические задатки и судьбы человеческой истории создали в личности, закрепляется в «Сверх–Я» в форме идеала и индивидуально переживается человеком. Таким образом, культура может руководить человеком лишь постольку, поскольку она сама стала частью его бессознательно-

го, оформляясь в качестве особой бессознательной инстанции – «Сверх–Я». Не эволюционное развитие орудий труда и интеллекта, а появление совести выделяет человека из животного мира. Именно совесть и создает феномен культуры. Преступление, навязчивые видения как последствия преступления и раскаяние – все это, с точки зрения Фрейда, и является источниками появления человеческой культуры. Культура тогда должна пониматься скорее, как средство принуждения человека к социально-упорядоченному поведению, как инструмент подавления первичных асоциальных позывов, а не только как пространство человеческого самосовершенствования на основе творческой деятельности.

2.2. К. Г. Юнг: архетипы коллективного бессознательного

Абсолютизация Фрейдом биологических сторон жизни человека вызвала критику не только со стороны ученых, отрицательно относившихся к психоанализу в целом, но и со стороны ближайших последователей австрийского психиатра, например, швейцарского психолога и психиатра *Карла Густава Юнга* (1875–1961 гг.).

В отличие от Фрейда, Юнг полагал: в психике человека, помимо индивидуального бессознательного, существует и более глубокий слой – «коллективное бессознательное», являющееся запечатленным в структурах мозга отражением опыта прежних поколений. Этот опыт сохраняется в так называемых «культурных архетипах» – изначальных представлениях о мире, лежащих в основе общечеловеческой психики и находящих свое выражение в мифах, верованиях, сновидениях, произведениях литературы, искусства и во многих других областях духовной жизни.

Что заставило Юнга отказаться от сексуально-биологической трактовки бессознательного? В процессе своих исследований он систематизировал те образы, которые являлись его пациентам в снах и видениях, и обнаружил, что эти образы совпадали с символами, проходящими через всю историю мировой культуры и выражающими приобщенность человека к таинственному измерению жизни. Удивительным же было то, что большинство пациентов в силу своего образования просто не могли знать про эти культурные символы и, конечно, не могли создать их самостоятельно. Поэтому ученый счел возможным допустить, что указанные символы продуцируются общим для всех людей бессознательным.

Сам факт существования бессознательной психики предполагает по своей сути расщепление индивида на две личности, представленных сознательной и бессознательной частями души. Сознательная часть человека развивается медленно и трудно. Эволюция сознания, как полагает Юнг, еще не завершена, поскольку значительные части человеческой психики погружены в темноту бессознательного, и даже в современную эпоху человеческое сознание ещё не достигло абсолютной целостности. Только поверхностный слой бессознательного является в известной степени личностным. Коллективное же бессознательное имеет уже не индивидуальную, а всеобщую природу. Как утверждал швейцарский психолог, «... коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным»[1].

Если в индивидуальном бессознательном содержатся комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности, то сутью коллективного бессознательного являются так называемые архетипы. Именно они образуют своеобразную матрицу, которая формирует деятельность фантазии творческого мышления, лежит у истоков повторяющихся мотивов человеческих мифов, сказок, нравов и обычаев, «вечных тем» и образов мировой культуры. Сами же магические обряды, религиозные культы и даже философия являются формой обхождения с бессознательным.

Архетипы представляют собой системы установок, являющихся одновременно и образами, и эмоциями. Архетип – это даже еще не образ, а фундаментальное переживание, предрасположенность человеческой психики, сама по себе еще лишенная предметности. Юнг счел возможным утверждать, что, имея культурное происхождение, архетипы передаются по наследству биологическим путем.

Сами по себе архетипы еще не являются культурными символами, они подобны осям кристаллической структуры, по которым и растет кристалл в насыщенном растворе, – все сознательные смыслы имеют свою архитипическую основу.

Первое бессознательное образование называется «Тень» и объединяет в основном содержание личного бессознательного, поэтому это не архетип в подлинном смысле слова. Его суть в том, что обычно люди думают о себе лучше, чем они есть на самом деле. Тень автономна, это наш темный двойник, вместивший в себя все отрицательные черты, которые мы не желаем видеть. Тень проявляется в некон-

[1] Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Антология культурологической мысли. М., 1996. С. 215.

тролируемых эмоциях, но лучше всего она заметна у других, со стороны, когда Тень проецируется на окружающих. Возникает иллюзорный мир: проецируются наши самые худшие черты, которые мы не видим у себя, зато с легкостью находим у ближнего.

Важнейшие архетипы – «Мать», «Отец», «Анима», «Анимус». Доминирование того или иного архетипа отмечает этапы психологического развития человека. Для ребенка, всецело зависящего от родителей, основными архетипами являются «Мать» и «Отец». Это комплексы психических установок по отношению к родителям. Когда же детство заканчивается, то выделяются архетипы взрослых людей: образ мужчины, каким он представляется женщине (Анимус), и образ женщины, каким он представляется мужчине (Анима).

До тех пор, пока образ не спроецирован и не становится любимым в каком-либо объекте, он по-прежнему остается полностью идентифицированным с индивидом и будет в нём выражаться помимо его воли.

В мужчине будет проявляться его Анима. Каким образом? Сдержанность – это типично мужской идеал. Он достигается путем вытеснения эмоций. Тем самым в бессознательном мужчины накапливаются женоподобные качества, которые иногда прорываются наружу и выдают в мужчине существование женского существа – иррационально-эмоциональной Анимы.

У женщины наоборот. Если наружу прорывается Анимус, то это не чувство как у мужчины. В подобных случаях женщина вступает в дискуссию и что-то громко доказывает. И если чувства Анимы произвольны и капризны, то аргументы Анимуса нелогичны и неубедительны. Анима – это иррациональное чувство. Анимус – это иррациональное суждение. И Анима, и Анимус являются архаическими формами тех психических феноменов, которые с древних времен называются душой. «Задача ... человека, – пишет Юнг, – состоит в том, чтобы проникнуть в бессознательное и сделать его достоянием знания, ни в коем случае не оставаясь в нем, не отождествляя себя с ним. И то и другое неверно ... Единственный смысл человеческого существования в том, чтобы зажечь свет во тьме примитивного бытия»[1].

[1] Юнг К. Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. Киев, 1994. С. 321.

3. Онтологическая проблема сознания в современной философии: сознание и научная картина мира

3.1. Логический бихевиоризм

Представители логического бихевиоризма утверждают, что сознание не является чем-то иным, помимо поведения, где под «поведением» подразумевают доступное общему наблюдению телесное поведение.

Подобное сведение ментального к поведенческому логические бихевиористы отстаивают в качестве лингвистического тезиса – тезиса о том, как возможно употреблять в нашем языке психологические понятия типа «мысль», «память», «восприятие» и т. д. И это, согласно логическим бихевиористам, возможно потому, что любое предложение о сознаниях может быть без изменения значения переведено в предложение относительно доступного общему наблюдению поведению. До тех пор, пока наша психологическая терминология не станет обозначать внешнее поведение, она не будет обладать значением.

Подобными аргументами логические бихевиористы надеялись опровергнуть картезианский дуализм сознания и тела, а заодно и классические (материалистические или идеалистические) способы его критики. В результате, «… сакральная противоположность между Материей и Духом, – утверждал Гилберт Райл, – будет рассеиваться, но не за счет одного из столь же сакральных поглощений Духа Материей или Материи Духом, а совсем иным способом».

Книга Райла «Понятие сознания» стала манифестом прямой конфронтации с картезианской парадигмой философствования, порождающей образ человеческой души как скрытой, бестелесной субстанции, непосредственно обнаруживаемой индивидом в своих интроспективных состояниях. Свою цель он видел в том, чтобы обосновать возможность полного отказа от всех способов описания человека как разумного существа через указание на эпизоды его «внутреннего мира», которые понимаются как мысли, эмоции и волевые импульсы. Осуществлению этой программы препятствует «официальная картезианская доктрина», предусматривающая введение двух видов причинности для демаркации сознательного поведения и телесных движений.

В основе этой доктрины Райл обнаружил так называемую «догму о духе в машине», которая опирается на «категориальную ошибку» представления различия между ментальным и физическим внутри одной системы категорий, таких, как «вещь», «атрибут», «состояние», «процесс», «изменение» и т. д. В этом случае сознание понимается как

вещь, но отличная от телесных вещей; ментальные процессы трактуются как причинно-следственные отношения, но особого вида. Объединение ментального и физического в одном категориальном типе и породило доктрину сознания, которая по сути является парамеханической гипотезой, мистифицирующей механистическое понимание сознания.

Показав причины категориальной ошибки в отношении ментальных терминов, Райл предложил все понятия, выражающие характеристики сознания, отнести к категории диспозициональных понятий. Предполагается, что диспозициональное понятие выражает не актуальное (наблюдаемое, локализуемое и в этом смысле эпизодическое) свойство или состояние объекта, а характеристику его возможного «поведения». Простейшими примерами диспозициональных понятий будут хрупкость стекла, растворимость сахара и т. п. Аналогично ментальные понятия, будучи диспозициональными, выражают не актуальное внутреннее состояние человека, а предрасположенность к возможному поведению.

Существует большое множество диспозициональных понятий. Райл полагал, что они нуждаются в классификации, и поэтому подробно рассматривал самые трудноуловимые оттенки их смыслов (чем, например, отличается «навык» от «умения»?). Особую озабоченность аналитика вызывало убеждение философов в том, будто все диспозициональные термины имеют эпизодическое использование. Поэтому довольно значительную часть своей книги «Понятие сознания» он посвящает анализу ментальных выражений английского языка, пытаясь исчерпывающим образом доказать, что все эти выражения имеют только диспозициональный смысл.

Райл поставил перед собой задачу показать, как неспособность понять логику наших обычных понятий приводит нас к ошибочному суждению, будто существует проблема сознания и дуализм служит ее решением. Однако, нам, очевидно, нет необходимости склоняться к картезианскому различению мыслящей и телесной субстанций, поскольку и без помощи данной философии сознания мы вполне способны квалифицировать человеческие поступки как разумные, мудрые и т. д. Картезианская философия сознания возникла только потому, что философы злоупотребили нашим обыденным языком.

3.2. Теория тождества и редуктивный физикализм

Предложенное Райлом объяснение диспозиций, вызвало многочисленные критические отклики в рамках аналитической философии сознания. Известный австралийский философ Д. Армстронг назвал это

объяснение операционалистским и противопоставил ему то, что сам называл реалистическим объяснением. «Согласно реалистической точке зрения, – писал Армстронг, – говорить о том, что объект обладает диспозициональными свойствами, значит предполагать, что объект имеет некоторое состояние, которое отвечает за то, что объект проявляет определенное поведение в определенных обстоятельствах». Данные состояния, по мнению австралийского философа, должны быть недиспозициональными, они являются первичными качествами психики.

Движение к отличному от райловского решению проблемы категориального статуса ментальных понятий с учетом критики идеи «привилегированного доступа» было предпринято американским философом Гербертом Фейглом, который уже после выхода в свет «Понятия сознания» отверг все попытки ограничить анализ психики исключительно диспозициональными терминами. Прежде всего он указал феномены, к которым человек имеет привилегированный доступ. «Я переживаю (наслаждаясь или страдая), – писал Фейгл, – «сырые чувства» осознания самого себя. Эти «сырые чувства» доступны другим людям только опосредованно, через заключение, что они являются моими».

«Сырые чувства» суть непосредственно возникающее в нас знание о наших психических состояниях, знание, невоплотимое в общезначимом языке, но выразимое, по мнению американского философа, в некотором сугубо личном языке, который образует «наиболее глубокий уровень очевидности». Фейгл пришел к выводу о том, что «сырые чувства» непосредственного опыта в том виде, в каком мы их «имеем», эмпирически отождествимы с референтами определенных понятий теории поведения, а эти последние, в свою очередь, отождествимы с референтами некоторых нейрофизиологических понятий.

Прогресс в нейрофизиологии, по мнению Фейгла, позволит соотнести «сырые чувства» и поведенческие понятия с понятиями нейрофизиологии, поэтому не существует принципиальных логических трудностей для превращения этой корреляции в актуальное тождество «ментального» и «физического». «Каковы возражения, задает вопрос Армстронг, – по поводу отождествления ментальных состояний с физико–химическими состояниями центральной нервной системы?». По его мнению, таких возражений не существует. «Нами было показано, – пишет он, – что ментальные состояния являются такими состояниями человека, которые определяются единственно в терминах каузальных отношений объектов или ситуаций, вызывающих данные состояния, с физическим поведением, которое конституирует

их «выражение», подобно тому как гены определяются исключительно в терминах своих каузальных отношений к наследственным характеристикам, которые можно считать «выражением» генов».

Теория тождества сознания и мозга является крайне редукционистской, поскольку сводит ментальное к физическому в том смысле, что в онтологическом плане ментальное рассматривается как «ничто свыше и помимо» физического или «ничто иное, как» физическое. Даже если верно, что ментальное есть физическое, по-видимому, потребуется также обосновать, что ментальное не существует сверх и помимо физического. Построение теории тождества сознания и мозга как разновидности материализма предполагает принижение ментальных, субъективных, личных аспектов человека, подобно тому как идеализм связан с недооценкой физических объективных, общих и наблюдаемых аспектов.

3.3. Функционализм

В 50–70-х гг. XX в. в сфере изучения человеческого интеллекта произошли изменения, получившие впоследствии название «натуралистический поворот». Для решения проблем, традиционно считавшихся прерогативой гуманитарных наук, стали широко привлекаться естественнонаучные данные, проводиться междисциплинарные исследования, на базе которых возникла новая дисциплина, когнитивная наука, поставившая на повестку дня задачу создания единой науки о мышлении. Она объединяет исследования по экспериментальной психологии, лингвистики, нейрологии, теории информации, логики, связанные с развитием компьютерной техники и вычислительных наук, с моделированием процессов мышления, проблемами передачи, хранения и обработки информации.

В рамках когнитивной науки сложилось влиятельное направление в изучении сознания, получившее название «функционализм». Согласно функционализму, находиться в ментальном состоянии значит находиться в функциональном состоянии. Функциональное состояние – это состояние, которое можно индивидуализировать или выделить благодаря его каузальным отношениям; поэтому ментальное состояние обусловливается конкретной разновидностью причины, скажем, сенсорными данными на входе, и имеет конкретную разновидность следствия, скажем, некоторое поведение на выходе.

Кроме того, ментальные состояния также каузально связаны друг с другом. Всю совокупность каузальных отношений, в которые вступа-

ет данное ментальное состояние, называют «каузальной ролью» этого состояния. Или иногда «функциональной ролью». Любой конкретный вид ментального состояния характеризуется конкретным видом функциональной роли. Быть в конкретном ментальном состоянии – именно конкретном – значит играть конкретную функциональную роль – именно эту функциональную роль.

На формирование функционализма огромное влияние оказали исследования по искусственному интеллекту. В частности, английский математик и теоретик вычислительных систем Алан Тьюринг в 1950 г. опубликовал статью «Вычислительные машины и интеллект», в которой стремился обосновать логическую возможность машинного интеллекта. Он также разработал тест («тест Тьюринга»), позволяющий решить, обладают ли компьютеры интеллектом. Суть его состоит в следующем. Сначала в одну комнату помещаются мужчина и женщина, которые должны отвечать на вопросы, задаваемые им человеком, находящимся в отдельной комнате. Ответы передаются в печатном виде тому, кто задает вопросы, и он должен по каждому ответу определить, кто ответил на вопрос – мужчина или женщина. Затем женщину сменяет компьютер. В этом случае спрашивающий должен по каждому ответу определить, кто ответил на вопрос – мужчина или компьютер. И по тому, насколько чаще ему удастся выносить правильные решения в случае компьютера, нежели в случае женщины, нам следует судить об интеллекте компьютера.

Связь данного теста с функционализмом состоит в следующем. Состояния компьютера, выполняющего некоторую программу, определяются по отношениям между входными данными и между выходными данными и по их отношениям друг к другу. Программное описание операций компьютера является функционалистским описанием, ибо сводится к следующему: если получены такие-то входные данные, то возникает такое-то состояние, или если машина находится в одном состоянии, но входные данные не поступают, то она переходит в новое состояние, и т. д. Важно, что таким образом можно функционально описать систему, не принимая никаких онтологических обязательств относительно того, как реализуется выполнение подобной программы.

И все же в своей поздней философии Патнэм отказался от своей прежней доктрины. Уже в своей работе «Философия и наша ментальная жизнь» Патнэм утверждает, что его ранняя гипотеза о том, что человек – это машина Тьюринга и психологические состояния человека – это состояния машины Тьюринга или дизъюнкции состояний машины Тьюринга, является совершенно ложной. «Описать меня как машину

Тьюринга (с помощью машинной таблицы) и описать меня как человека (с помощью психологической теории) – значит сделать описания на двух совершенно разных уровнях организации».

Описание машинной таблицы, хотя и отличается от описания на уровне элементарных частиц, но столь же далеко от описания с помощью психологической теории, как и физико-химическое описание. Кроме того, Патнэм полагает, что функционалистская доктрина сформулирована в терминах машины Тьюринга, что не обеспечивает адекватной модели реальных психологических процессов. Функционализм, следовательно, требует другую исчислительную теорию, в терминах которой он еще только должен быть сформулирован в будущем.

3.4. Д. Деннет: «модель множественнных набросков»

Современный американский философ Дэниел Деннет также убежден, что картезианский образ сознания и самости является совершенно ложным, поскольку он пришел в противоречие с современными научными данными об интеллектуальной деятельности человека. Его он именует «картезианским театром» или «гомункуляризмом». Самость изображается чем-то вроде спрятанного внутри головы человечка (гомункулуса), командующего сознательными процессами. Причем, гомункуляризм, по мнению Деннета, свойственен не только классическим картезианцам, но и тем современным материалистам, которые фактически воспроизводят идею «шишковидной железы» Декарта в виде некоего физического аналога ментальной самости – «главного нейрона», благодаря которому якобы осуществляется взаимодействие сознания с нейрофизиологическими процессами мозга.

Картезианский образ сознания Деннет предлагает заменить принципиально иным образом, который он называет «моделью множественных набросков». Суть этой модели заключается в следующем. Человеческий мозг получает поток информации, поступающей из внешнего мира или изнутри организма. Его функция состоит в переработке этого потока, в результате чего производятся как бы черновые наброски, которые генерируются разнообразными частями мозга и в разных сочетаниях (отсюда «множественные наброски»). Поступающая в нервную систему информация подвергается непрерывной «редакторской ревизии», благодаря которой одни наброски могут исчезать, не оставив следа, другие получают приоритетность, перекрывая или подавляя соседей, а самые «упорные» заявляют о своем присутствии «через пресс-релиз в виде вербального поведения».

Главной точки (самости), где сплетаются вместе разнообразные потоки набросков не существует. Непрерывно производимые и переплетающиеся наброски не образуют какофонии, и нормальный человек действует разумно потому, что в работу мозга по производству набросков свою лепту вносят разного типа диспозиции. Некоторые подобные диспозиции имеют биологический характер и формируются в процессе эволюции, другие диспозиции приобретаются в процессе социализации и обучения.

Таким образом, архитектура сознания имеет три уровня. В самом основании находятся структура мозга и нейронная активность. Над ней надстраивается абстрактная формальная система в виде функционирования информационной программы. Эта программа использует первый уровень для производства третьего уровня, который состоит из набросков, составляющих нашу реальную речь и поведение.

Главная задача исследователя, изучающего сознание, заключается в том, чтобы понять, как человеческое сознание реализуется в операциях виртуальной машины, созданной культурой в мозге. Компьютерная наука играет в этом исследовании решающую роль, поскольку главным признаком сознания является как раз то общее, что имеется у нас с компьютерами – функционирование когнитивно-информационных процессов. Возникновение в процессе эволюции нашего сознания вместе с его органическим носителем – мозгом, представляется Деннету первым изобретением универсального компьютера.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Микешина Л. А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. – М., 2010.

Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания. – М., 2005.

Рузавин Г. И. Методология научного познания. – М., 2009.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. В чем заключаются основные положения картезианской философии сознания?
2. Как вы понимаете положение об общественной природе сознания?
3. Кто являлся создателем «теории тождества»?
4. Как представители логического бихевиоризма понимают феномен сознания?
5. В чем заключается основная идея функционалистской концепции сознания?
6. Как в современной философии понимается феномен субъективности?
7. Каковы характерные черты понимания сознания в феноменологической философии?
8. Кто является создателем концепции сознания, которая называется «модель множественных набросков».
9. Каково соотношение субъективного и объективного в функционалистских концепциях сознания?
10. Что такое интенциональность сознания?

Г л а в а 17. **АКСИОЛОГИЯ И ЭТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Аксиологией называют раздел философии, посвященный изучению ценностей, их бытия, места в человеческой жизни и в культуре в целом. Аксиология оформилась в особый раздел философского знания сравнительно недавно, однако сама проблема ценностей была поставлена уже в античной философии. Для Сократа и Платона такие ценности, как благо и справедливость, являлись главными критериями истинного бытия. Аристотель выделял самодостаточные ценности, к которым он относил человека, счастье, справедливость, и ценности, имеющие относительный характер, постижение которых зависит от мудрости человека.

1. Ценности в жизни человека и общества

Предметом аксиологии являются ценности всех типов, их природа, связь различных ценностей между собой, с социальными и культурными факторами и структурой личности. Ценности понимаются достаточно широко, как все то, что может быть целью, идеалом, предметом влечения, стремления, интереса.

Ценности занимают важное место в жизни человека и общества. Особую значимость проблема ценностей приобретает в переходные периоды общественного развития, когда происходит смена систем ценностей. В такие эпохи задача философского осмысления ценностей выходит на первый план, поскольку люди должны решить: либо сохранять привычные ценности, либо создавать новые.

В Средние века понимание ценности имело религиозный характер. В эпоху Возрождения на первый план выступали ценности гуманизма и свободомыслия. В Новое время философское учение о ценностях связано с принципами рационализма и эмпиризма.

Значимым моментом в развитии учения о ценностях стала философия И. Канта, который первым разграничил понятия сущего и должного, реальности и идеала, бытия и блага, противопоставил проблему моральности как свободы сфере природы, которая находится под воздействием закона необходимости.

Аксиология как особый раздел философских знаний начала формироваться со второй половины XIX в. в трудах неокантианцев В. Виндельбанда, Г. Когена и Г. Риккерта. В начале XX в. для обозначения теории ценностей французский философ П. Лапи ввел сам термин «аксиология» (греч. *axios* – ценный, *logos* – учение).

Можно выделить ряд подходов к пониманию природы и сущности ценностей, которые обсуждаются в современной философии.

1. Натуралистическая аксиология (Д. Дьюи, К. И. Льюис). Представители этого течения рассматривают ценности как способ реализации и актуализации биологических и психологических потребностей человека.

2. Персоналистическая аксиология (М. Шелер) Представители этого направления связывают проблему ценностей с проблемой специфического бытия личности. Они отказываются отождествлять ценность с эмпирической природой каких-либо предметов и явлений.

Нижнюю ступень иерархии ценностей занимают ценности, связанные с удовлетворением чувственных желаний и с материальными благами; более высокие ценности – это эстетические и познавательные ценности; наивысшей ценностью являются религиозные ценности.

3. Трансцендентальная аксиология (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Сторонники этого направления понимают ценности как идеальное бытие, не зависящее от человеческих потребностей и желаний. К таким ценностям относятся истина, добро, справедливость, красота.

4. Культурологическая аксиология (В. Дильтей). Сторонники этого направления защищают идею множественности и относительности ценностей, а также идею равноправия различных ценностных систем.

5. Социологическая аксиология (М. Вебер). Представители этого направления используют понятие ценности для интерпретации социального действия и социального знания. Ценность – это норма, которая имеет определенную значимость для социального субъекта.

Можно выделить следующие основные характеристики ценностей:

1. Ценности имеют общественный, социокультурный характер. Там, где нет общества, нет и оснований говорить о существовании ценностей;

2. Ценности имеют субъект-объектный характер. Вещи вне их связи с человеком не имеют отношения к ценностям;

3. Ценности возникают в процессе практической деятельности человека, которая начинается с определения цели, достижению которой и будет посвящена эта деятельность;

4. Ценность – это положительная значимость Ценность соотносится с понятием «значимость», однако не тождественна ему. Значимость может иметь характер не только ценности, но и «антиценности», т. е. вреда. Войны, преступления и болезни имеют большую значимость для общества и личности, но эти явления не принято называть ценностями;

5. Всякая ценность характеризуется функциональным значением и личностным смыслом.

Функциональное значение ценности представляет собой совокупность свойств, функций предмета или идей, которые делают их ценными в данном обществе.

Личностный смысл ценности проявляется по отношению к потребностям человека. Смысл ценностей для людей неоднозначен, он зависит от их положения в обществе и решаемых ими задач.

Ценность – это объективная значимость многообразных компонентов действительности, содержание которых определяется потребностями и интересами субъектов общества. Отношение к ценностям – это ценностное отношение.

Оценка есть средство осознания значимости вещи для деятельности человека, удовлетворения его потребностей. Если ценность есть то, что мы оцениваем, т. е. предмет оценки, то оценка – это процесс оценивания, следствием которого является определение ценности для нас конкретного предмета действительности.

В отличие от ценности оценка может быть, как положительной, так и отрицательной. Мы можем найти определенный предмет или его свойство не полезным, а вредным, оценить чей-либо поступок как плохой, безнравственный и т. п. Все подобные суждения являются оценками.

Ценность объективна, оценка же субъективна. Она зависит от социальных и индивидуальных качеств оценивающего субъекта.

В структуре оценки обычно выделяют две стороны. Первая – это фиксация объективных характеристик предметов, вторая – отношение субъекта к объекту: одобрение или осуждение и др. Первой стороной оценка связана со знанием, второй стороной – с нормой.

Норма есть правило, направляющее и контролирующее деятельность человека, ее соответствие интересам и ценностям общества или отдельных групп людей. Норма выступает как требование, предписывающее или запрещающее определенные действия, исходя из существующих в обществе представлений о должном.

Субъект осуществляет оценку, исходя не только из осознания реальной ценности объекта, но и из тех норм, которыми руководствуется в жизни. Изменение социальной значимости явлений в процессе развития общества и соответственно изменение оценок ведет к критике старых норм и формированию новых.

Нормы отличаются друг от друга степенью обязательности. Можно выделить побуждающие и запрещающие нормы. Наиболее устой-

чивыми являются нормы, освященные авторитетом религии и поддерживаемые законом.

Все социальные нормы можно классифицировать в зависимости от того, насколько строго соблюдается их исполнение. Если расположить все нормы в нарастающем порядке, в зависимости от меры наказания, то их последовательность примет такой вид: привычки, обычаи, традиции, нравы, законы, табу.

Нормы обеспечиваются санкциями – системой вознаграждений за выполнение норм, т. е. за конформизм, и наказаний за отклонение от них, т. е. за девиантность.

Выделяют четыре типа санкций: позитивные и негативные, формальные и неформальные.

Они дают четыре типа сочетаний: формальные позитивные санкции – публичное одобрение со стороны официальных организаций (правительства, учреждения, творческого союза); неформальные позитивные санкции – публичное одобрение, не исходящее от официальных организаций; формальные негативные санкции – наказания, предусмотренные юридическими законами, правительственными указами, административными инструкциями, предписаниями, распоряжениями; неформальные негативные санкции – наказания, не предусмотренные официальными инстанциями.

Особый механизм социальной регуляции и поддержания общественного порядка называется социальным контролем. В зависимости от способа вынесения санкций – коллективного или индивидуального – социальный контроль может быть внешним и внутренним (самоконтроль).

Самоконтроль называют еще внутренним контролем: индивид самостоятельно регулирует свое поведение, согласовывая его с общепринятыми нормами. Чем выше у членов общества развит самоконтроль, тем меньше этому обществу приходится прибегать к внешнему контролю. Чем слабее самоконтроль, тем жестче должен быть внешний контроль. Однако жесткий внешний контроль тормозит развитие самосознания и волеизъявления. Привыкшие подчиняться принудительному контролю граждане не развивают внутренний контроль. Постепенно они деградируют как социальные существа, неспособные брать на себя ответственность и обходиться без внешнего принуждения – диктатуры.

В процессе взаимодействия и взаимовлияния различных видов социальных норм (правовых, этических, эстетических, религиозных и т. д.) каждый из них, сохраняя свою специфику, выступает в качестве

регулятора особого рода. Наряду с общими чертами социальные регуляторы имеют и свои специфические особенности, отражающие принципиальное отличие одного вида социальных норм от других. Без таких особенностей нельзя было бы вообще говорить о различных видах социальных норм и способах регуляции.

Так, отличительная особенность всякой религии состоит в вере в бога как сверхъестественное существо. Эта особенность религии как формы общественного сознания определяет специфику религиозных норм и их своеобразие в качестве социального регулятора. Отсюда и такие характеристики религиозных предписаний и запретов, как их божественное происхождение (их данность непосредственно богом или пророками, служителями культа и т. д.), религиозные средства их защиты (посредством сверхъестественных наград и наказаний, религиозно-церковных кар и т. п.).

Видовое отличие эстетических норм заключается в том, что они выражают правила (критерии, оценки) красоты и прекрасного (в их противопоставлении безобразному). Сложившиеся в данной культуре формы, типы и образы прекрасного и безобразного, приобретая нормативное значение (в качестве положительного и возвышенного или, наоборот, негативного и низменного образца и примера), оказывают существенное воспитательное и регулятивное воздействие на чувства, вкусы, представления, поступки и взаимоотношения людей, на весь строй и образ их личной и публичной жизни.

2. Классификация ценностей. Ценностные ориентации и их социальная обусловленность

В соответствии с основными сферами общественной жизни обычно различают три группы ценностей: материальные, социально-политические и духовные.

Материальные ценности – это ценностно значимые природные объекты и предметы. К природным ценностям относятся естественные блага, заключенные в природных богатствах. А к предметным ценностям – предметы материального мира, созданные человеком.

Социально-политические ценности представляют собой ценностное значение социальных и политических процессов и явлений.

Духовные ценности – это нормативно-оценочная сторона явлений общественного сознания, выраженная в соответствующих формах. Духовными ценностями принято считать ценности науки, морали, искусства, философии, права и т. д.

При классификации ценностей по субъектам различают ценности индивидуальные, групповые и общечеловеческие.

Индивидуальная или личностная, ценность – это ценностная значимость предмета, явления, идеи для конкретного человека. Личные ценности порождаются потребностями и интересами индивида.

Групповые ценности – это ценностная значимость предметов, явлений, идей для какой-либо общности людей (класса, нации, трудового коллектива и пр.). Групповые ценности сплачивают входящих в него индивидов едиными интересами, ценностными ориентациями.

Общечеловеческие ценности – это ценностная значимость предметов, явлений, идей для мирового сообщества. К общечеловеческим ценностям относятся: социально-политические и нравственные принципы, разделяемые большинством населения мирового сообщества; общечеловеческие идеалы, цели и основные средства их достижения (социальная справедливость, человеческое достоинство, гражданский долг и т. п.). К общечеловеческим ценностям относятся также ценности, имеющие глобальный характер: проблемы сохранения мира, разоружения, международного экономического порядка и др.

По значению в жизни общества и человека ценности можно разделить на три группы:

1. Ценности, имеющие второстепенное значение для человека и общества. Это те ценности, без которых нормальное функционирование общества и человека не нарушается;

2. Ценности повседневной жизни. К ним относится множество как материальных, так и духовных ценностей, необходимых для нормального удовлетворения потребностей человека;

3. Высшие ценности – это предельные по своей значимости ценности, отражающие фундаментальные отношения и потребности людей. Без высших ценностей человек не может состояться как личность. Жизнь общества также невозможна без высших ценностей.

Среди группы высших ценностей всегда особо выделяют: жизнь как ценность (ценности жизни), здоровье как ценность и свободу как ценность.

Жизнь относится к наивысшим ценностям потому, что вне жизни человека вообще не может быть ценностей. Для индивида жизнь выступает как самая высокая ценность, благо безотносительно к чему бы то ни было. Ценность жизни является своеобразным фундаментом и вершиной для всех других ценностей. В зависимости от понимания ценности жизни будут формироваться также отношения между людьми и общества к человеку.

Человек – это особая, абсолютная ценность. С его интересами соотносятся все иные ценности. Большое значение для человека имеет свобода как ценность. Там, где нет осознания ценности свободы, осознания себя как равного с другими людьми, там нет ни подлинной самооценки, ни человеческого достоинства. Свобода – право всех людей в равной мере пользоваться достижениями цивилизации и распоряжаться результатами своего труда и своей судьбой.

3. Эстетические ценности

Под эстетическим понимается сфера субъект-объектных отношений, в которой восприятие объекта или представление о нем сопровождается бескорыстным, незаинтересованным удовольствием.

Эстетические ценности укоренены в объективных законах красоты (симметрия, ритм, гармония, целостность, упорядоченность, целесообразность, оптимальность), которые оказывают специфическое влияние на духовный мир личности, порождая эстетические чувства, переживания, оценки и т. д.

Субъективно-эстетическое, будучи отражением эстетического объекта, проявляется в целой гамме чувств, переживаний, эмоциональных оценок, потребностей. Эстетическое проявляется в творчестве человека по «законам красоты». Творчество по законам красоты находит свое высшее воплощение в художественном творчестве, но не исчерпывает его. Художественное – это сфера лишь искусства и является понятием, входящим в понятие «эстетическое».

В искусстве эстетическое сознание выражается в наиболее концентрированном виде, хотя при создании произведения искусства художественность далеко не всегда являлась главной целью его творцов. В истории культуры произведения искусства возникли не только для выражения прекрасного или удовлетворения эстетической потребности человека. Они были ориентированы на сакрально-культовые действа и утилитарно-практическую деятельность. Однако уже в глубокой древности ощущали, что все специфические особенности искусства доставляли людям удовольствие, возводили их на некий более высокий уровень бытия и тем самым облегчали ту или иную деятельность, привлекали людей к культовым действам, обрядам, развивали в них желание какой-то иной, чем обыденная, более возвышенной жизни. Когда произведения искусства предстают объектами неутилитарнооого созерцания и доставляют созерцающему их духовное наслаждение, тогда они являются эстетическими объектами.

Принцип эстетической целесообразности не исчерпывается утилитарной целесообразностью, а лишь основывается на ней и преодолевает ее узость, ограниченность, ее отношение к одной из потребностей человека и переделывает предмет, явление таким образом, что выявляет их собственные существенные измерения и раскрывает их отношение к сущностным силам человека, к человеку как целостности.

Одной из главных модификаций эстетического в классической эстетике является категория прекрасного, которая наиболее полно характеризует традиционные эстетические ценности. Прекрасное обычно отождествляется с гармонией. В периоды наивысшего расцвета искусства, например, в период классической античности или в эпоху Возрождения, в эстетических взглядах воцаряется настоящий культ гармонии.

Уже с античности мыслители и художники пытались определить «законы» и «правила» красоты, среди которых чаще всего фигурировали такие характеристики, как гармония, совершенство, мера, соразмерность, порядок, симметрия, пропорция, число, ритм, равенство, доброцветность, «золотое деление», конкретные пропорции, блеск, сияние, свет, цветовые отношения, музыкальные созвучия, определенные соотношения частей и целого и т. д.

В истории эстетики многие авторы отождествляли красоту и гармонию исключительно с порядком (симметрией, пропорциональностью), иначе говоря, с полной определенностью системы. Но постепенно обнаружилось, что оптимальная упорядоченность любой целостной системы не всегда тождественна ее максимальной упорядоченности. Полная симметрия – это равновесие, покой.

Развитая же гармония есть движение, поэтому развитая гармония включает в себя моменты асимметрии, неупорядоченности, неопределенности. Это проявляется как диссонансы в музыке, неопределенность метафор в поэзии, асимметрия человеческого лица. Красота всегда предстает перед человеком с долей таинственного, удивительного, странного и т. д.

Гармония не есть просто формальный признак прекрасного. Гармония всегда содержательна. По своему содержанию гармония может быть природным, общественным или духовным явлением, она может быть отношением между природой и отдельным человеком, между природой и обществом в целом, может означать также те или иные ценности. Это является основанием для деления прекрасного на различные виды. Различные виды прекрасного могут гармонировать друг с другом, образуя сложные виды прекрасного, но могут и вступать в конфликты, дисгармонировать. Один из самых простых примеров –

гармония или дисгармония архитектурных сооружений с красотой окружающей природы.

Явления действительности и искусства только тогда представляют собой подлинную гармонию и вызывают эстетическое чувство, когда две противоположные стороны гармонии – единство и разнообразие – находятся друг с другом в определенном соотношении. Преобладание разнообразия ведет к хаосу, преобладание единства над разнообразием делает систему косной, «заорганизованной». Каждой степени разнообразия должна соответствовать своя степень единства. Правильное соотношение между единством и разнообразием – необходимое условие совершенного художественного произведения.

3.1. Эстетические начала трудовой деятельности

Трудовая деятельность – важнейший вид общественно значимой активности человека, в том числе имеющей и эстетическое выражение. Именно в труде и через труд человек получает возможности испытать чувство радости и гордости за хорошо сделанную работу, насладиться красотой произведенного продукта.

Труд и понимание красоты изначально связаны друг с другом. Для человека с древнейших времен характерно стремление к подлинному совершенству производимых изделий. Орудия труда стали первыми вещами, которые человек подвергал эстетическому совершенствованию. Это выражалось в постоянном стремлении человека делать орудия труда максимально удобными, легкоуправляемыми и высокопроизводительными. Все эти компоненты входят в понятие красивой вещи, являются эстетически значимыми. Именно на этой основе исторически формировался и совершенствовался эстетический вкус, т. е. способность человека к эстетической оценке предметов и явлений, вырабатывалась и развивалась подлинно человеческая способность творить по законам красоты.

Основа эстетического творчества заложена в самой сущности человеческого труда как всеобщем условии жизни и развития общества, независимом от его конкретных форм. В человеческом труде можно выделить две стороны: конкретный полезный труд и его продукт, служащий для непосредственного потребления, и всеобщую сторону труда как универсальное свободное творчество, в процессе которого предметно воплощается богатство человеческих сил и способностей. Вторая сторона труда характеризует эстетический аспект труда.

Если рассматривать эстетическую сторону общественно-исторической практики, раскрывая в каждом конкретном виде труда и

его продуктах всеобщее содержание человеческой деятельности как таковой, то она предстанет как закономерный процесс порождения и развития богатства творческих сил в их относительной самостоятельности, проявляющихся как предметно-утвержденные формы прекрасного. Это означает, что труд как творчество красоты выступает уже не в узком практически-утилитарном значении, а в своем всеобщем общественном содержании – как самодеятельное творчество, радость и наслаждение игрой физических и интеллектуальных сил.

Таким образом, сама по себе трудовая деятельность, взятая со стороны ее всеобщего содержания, т. е. как универсальное и свободное человеческое творчество, есть эстетическая деятельность, воплощающаяся в орудиях труда, многообразных предметах и вещах как прекрасных творениях. Однако не всякая материализация человеческих сил создает красоту в предмете и порождает эстетическое чувство; иначе тогда надо было бы признать, что любая непосредственно-утилитарная деятельность, связанная с затратой рабочей силы, равнозначна созданию красоты. Эстетическое творчество невозможно до тех пор, пока сама производственная жизнь – главная сфера жизнедеятельности – оказывается для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования.

Применительно к характеристике труда как эстетической деятельности это означает, что труд как область прекрасного выступает не в узко-утилитарном значении, а в своем всеобщем общественном содержании – как свободное творчество, радость и наслаждение могуществом человеческих сил. Эстетическое творчество не сводимо ни к практически-утилитарной, ни к теоретической деятельности, в нем преодолевается односторонность узко потребительского отношения к предмету, когда предмет интересен со стороны прямой его полезности, а также односторонность теоретического отношения, в котором предмет выступает со стороны всеобщности (закона) в форме логического понятия.

3.2. Творчество

Эстетическое творчество – это особая и единственная форма практически-духовного освоения действительности, т. е. эстетического изменения и осознания объективного мира, осуществляемая ради бескорыстного наслаждения самой творческой деятельностью и ее продуктами. Творчество по законам красоты во всех сферах жизни и деятельности общественного человека есть одно из проявлений развития материальных и духовных сил человечества.

Человек научился по-настоящему чувствовать, осознавать и оценивать красоту разнообразных форм, гармонию красок и цветовых сочетаний, симметрию, пропорции, ритм лишь через трудовую деятельность, в процессе созидания и использования орудий и вещей с этими признаками.

Именно очеловечивание природы в трудовой практике людей явилось исторической предпосылкой возникновения эстетического творчества и художественно-образной выразительности самих предметов материального производства, равно как и образной формы произведений живописи, скульптуры, литературы и других видов художественного труда.

В противопоставлении человека труду заключается реальное историческое противоречие, которое нашло свое отражение в работах И. Канта, Ф. Шиллера, К. Маркса. Уже Кант и Шиллер открыли, что работа и наслаждение, деятельность и созерцание, представлявшие собой в условиях традиционных обществ некоторое единство, в современном индустриальном обществе радикально разошлись друг с другом, противопоставили себя друг другу.

Подъем самостоятельной роли искусства с самого начала выступает не только как «самопроявление» человека в самых различных сферах творчества, но и как «самоотчуждение» его в труде ради куска хлеба. Начиная с эпохи Возрождения складывается противопоставление искусства – труду, художника – массам трудящихся. Теория искусства – игры, созданная Кантом и Шиллером, является теоретическим отражением обособления искусства от труда (в его ремесленной форме), того возникновения искусства в собственном смысле слова (в отличие от ремесла), которое относится к эпохе Возрождения. Игра оказывается «свободой от интереса», который устанавливает зависимость человека от окружающего его внешнего мира. Игра в свободе от интереса противопоставляется Кантом и Шиллером реальной, действительной истории искусства. Рассматриваемое вне всякого интереса к нему со стороны человечества, искусство становится, согласно Канту, каким-то чудом, чем-то абсолютно необъяснимым.

Красота и свобода человека в его противоположности действительной жизни знаменует собой критику безобразия и уродства самой действительности с позиций искусства, и вместе с тем признание антиэстетизма труда рабочего в условиях индустриального общества. Теория игры Канта – Шиллера противопоставляет искусство всякой тенденциозности в искусстве, всякой направленности его на реальные цели. Каждый, говорит Кант, должен согласиться, что то суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, «очень партийно и от-

нюдь не есть чистое суждение вкуса», которое представляется ему по ту сторону всякого интереса.

Противопоставляя труд человека игре его физических и интеллектуальных сил, всякой его самодеятельности, Маркс говорит в своем «Капитале» о том, что, воздействуя на внешнюю природу и изменяя ее, человек в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти. И это подчинение не есть единичный акт. В течение всего времени труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании, и притом необходима тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно, чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил. Так усталость, переутомление, напряжение и т. д., представляющиеся нам как естественный результат человеческой деятельности как таковой, есть на самом деле результат того, что труд в условиях капитала перестал быть наслаждением, игрой физических и интеллектуальных сил, потребностью творческой натуры.

Освобождение человека от труда в его капиталистической форме есть в то же время возврат его к самому себе, освобождение от усталости и переутомления, напряжения и т. д., что, естественно, раскрывает перед творчеством человека во всех областях необозримые перспективы. Но вместе с устранением отчужденного труда устраняется и сама игра как его противоположность, разрешаются те самые противоречия между трудом и игрой, которые представлялись Канту неразрешимыми, вечными.

Возникновение искусства в собственном смысле, в противоположность труду, ограничило эстетическое рамками самого искусства. Напротив, отрицание отчужденного искусства раскрывает перед эстетическим началом широкие перспективы, выходящие за пределы искусства в старом смысле слова.

Современная экономика обнаруживает двойственную структуру индустриальных и постиндустриальных форм организации и форм труда, и такая структура является желательной, когда индивиды имеют возможность выбирать, к какой сфере и какой культуре хозяйства они хотели бы принадлежать.

Освобождение человека от принуждения к физическому труду, достигаемое благодаря рационализации производства и организации труда, является новым шансом для самоосуществления человека. Разумеется, этот шанс менее всего связан с избавлением от труда, он состоит в избавлении от принудительного физического труда ради обретения свободы творческого труда.

Мир вне труда не имеет для человека удовлетворяющего его смысла. Он не может жить как животное, поскольку только мир, наполненный символами и культурным смыслом вообще, имеет достаточное значение для его разума. Без этого культурного смысла мир и его жизнь лишаются смысла и значения. Мир обретает значимость лишь благодаря труду или серьезным усилиям, связанным с созиданием, творчеством. Поскольку наполнение жизни смыслом опять–таки возможно лишь благодаря труду, то тезис о том, что освобождение человека от труда предоставляет ему шанс наполнить свою жизнь смыслом, обрести свободное время и досуг и тем самым достичь самореализации, должен быть отброшен.

Искусство и жизнь нельзя ни полностью соединить, ни полностью разделить. Различие искусства – жизни должно сохраняться и в то же время преодолеваться. В современную эпоху развитие экономики и науки ведет к более тесному соединению художественного импульса и жизненной реальности.

Перспектива развития общества – это творческое общество, общество формирующей культуры. Каждый человек в этом обществе может стать художником, человеком, выполняющим свои профессиональные обязанности творчески и художественно.

Художественное начало – это творческое начало, которое надо развивать в каждом человеке. Такое творческое начало связано не с профессиями или видами искусства в узком смысле этого слова, а с творческим импульсом в любой профессии, в любом деле.

4. Этические ценности

Моральное сознание определяется понятиями и категориями, которые и образуют его ценностную структуру. Понятие добра обозначает положительную моральную ценность. Добро абсолютно, оно не может быть негативной ценностью. Однако добро как оценка относительно, т. е. разные люди по-разному понимают добро.

Понятие долга выражает императивность морали, ее повелительный характер. Формально главный долг человека состоит в обязанности делать добро.

Понятие совести обозначает внутреннее переживание личностью какого-либо морального требования. Совесть оценивает степень соответствия нашего морального поведения нравственным убеждениям; побуждает к действиям по реализации своих нравственных убеждений.

Исполнение долга и следование совести определяют нравственную ценность личности, которая фиксируется понятиями честь и достоинство.

Понятие чести служит для обозначения нравственного статуса личности как представительницы социальной группы (воинская, профессиональная, сословная и т. п.). Честь приобретается путем выполнения должного поведения, выражает моральную связь индивида с этой группой. Честь образуется как результат его общественного признания. Отрицательная реакция общественного мнения может привести к утрате чести.

Достоинство – понятие, которое обозначает нравственную самоценность личности. Оно выражает моральную принадлежность человека к человечеству и переживается как оценка личностью своих нравственных заслуг. Чувство собственного достоинства предполагает сравнение себя с идеальным представлением о моральном человеке.

В структуру морального сознания входят также моральные чувства (любовь, сострадание, стыд и т. д.), которые представляют собой эмоциональные формы моральных понятий (чувство долга, чувство ответственности, чувство собственного достоинства и т. п.).

В структуре морального сознания есть несколько уровней:

1. Норма (не убивай, не кради …) – элементарная форма нравственного требования, прямое указание по поводу поведения;

2. Нравственное качество или добродетель (мужество, милосердие …) – требование к душевному складу личности, а не только к поведению;

3. Нравственный принцип (коллективизм, патриотизм, альтруизм …) –требование, сформулированное в понятийной форме. Нравственные принципы имеют рациональное, а иногда и теоретическое обоснование;

4. Нравственный идеал – стратегическая цель нравственного развития, выступающая как требование. Идеал имеет духовный характер, это представление об идеальном должном положении вещей, которое не дается извне, а порождается из духовной структуры личности;

5. Высшие моральные ценности (добро, свобода, смысл жизни, счастье) – понятия, организующие моральную жизнь в целом; обобщенные мировоззренческие идеи, делающие моральное поведение возможным.

В этой системе верхние уровни морального сознания (ценности, идеалы) определяют содержание и смысл простых форм нравственного требования.

4.1. Смысл жизни как нравственная ценность

Проблема смысла жизни является важнейшей философской проблемой. Осознание предела своей жизни побуждает человека задуматься о смысле существования. Утрата смысла в жизни обесценивает всю нравственную деятельность человека, поэтому «борьба за смысл» – одна из главных задач философии.

В истории философии сложились две основные традиции, отвечающие на поставленный вопрос.

Имманентная традиция предполагает, что земная жизнь обладает самодостаточной ценностью. Цель человека – активно использовать жизненное время для приобщения к этим нравственно ценным аспектам действительности. Имманентная традиция считает, что смысл жизни – в самой жизни, в ее реальных проявлениях. Следует только определить, какие именно проявления жизни придают ей нравственную ценность:

1) гедонизм исходит из того, что смысл жизни заключается в удовольствиях, в наслаждении жизнью (школа киренаиков). Критики указывают на преходящий характер наслаждений, а также на негативное воздействие удовольствий на личность, сосредоточившуюся исключительно на них;

2) эвдемонизм защищает идею того, что смысл жизни состоит в достижении счастья, которое мыслится как реализация важнейших разумных целей человека (Аристотель, Фейербах). Критики указывают на то, что смысл жизни не сводится к ее целям, сколь угодно значимым. Напротив, это цели, избираемые нами в жизни, должны быть наделены смыслом из некого нравственного источника;

3) Утилитаризм утверждает, что смысл жизни состоит в получении пользы или принесении пользы (Бентам, Милль). Критики считают, что даже альтруистическое «служение людям» может оказаться лишенным подлинного смысла;

4) Социологизм связан с идеей того, что смысл жизни состоит в общественной деятельности (К. Маркс). Критики указывают на то, что нравственный смысл жизни не может ограничиваться лишь из ее социальной значимости.

В целом, имманентная традиция предлагает жизнеутверждающую ориентацию человека в жизни. Однако она возводит в ранг важнейших различные частные ценности, что создает угрозу вывода об относительности всех ценностей, и, в конечном счете, о бессмысленности жизни.

Трансцендентная традиция предполагает, что земная жизнь не обладает самостоятельной ценностью, так как она всегда несовершенна и непригодна для реализации истинных ценностей. В силу этого, смысл придается жизни некой ценностью, находящейся за пределами этой жизни (трансцендентной ценностью). Данная традиция реализуется в двух основных вариантах:

1) религиозные учения утверждают, что смысл жизни придается Богом, а задача личности – осознать свое божественное предназначение, что и придаст ее существованию абсолютный смысл;

2) философские учения выводят трансцендентный смысл жизни из идеального бытия. Познать закон, при согласии с которым жизнь становится осмысленной, возможно с помощью разума.

Трансцендентная традиция позволяет придать смысл существованию, даже если повседневная жизнь человека лишена удовольствий, счастья, пользы и социальных успехов, она может получать оправдание «в высшем смысле». Критики указывают на абстрактность связи между трансцендентными ценностями и земным существованием, в результате чего личность может прийти к выводу о бессмысленности жизни.

5. Прикладная этика

Прикладная этика – это область знания и практики, предметом которой являются практические моральные проблемы, которые возникают в публичных сферах жизни, предполагающих и требующих профессионального регулирования, и контроля, в зонах институционального поведения, где поступки имеют осознанный характер. Для решения этих проблем необходима профессиональность суждений, поскольку *моральная обоснованность выбора сопряжена с адекватным знанием предмета выбора.*

5.1. Биоэтика

Биоэтика представляет собой значимую точку философского знания. Формирование и развитие биоэтики тесно связано с процессом изменения традиционной этики в целом, а также медицинской и биологической этики в частности. Ее можно объяснить, прежде всего, значительно возросшим вниманием к правам человека и созданием новейших медицинских технологий, которые порождают проблемы, требующие решения, с точки зрения, как права, так и нравственности.

В прошлом существовали различные модели, подходы к вопросу нравственности в медицине.

Модель Гиппократа («не навреди»). Принципы врачевания, которые были заложены «отцом медицины» Гиппократом (460–377 гг. до н. э.), находятся у истоков врачебной этики. Знаменитый целитель в своей общеизвестной «Клятве» сформулировал обязанности врача перед пациентом. Главным положением ее является принцип «не навреди».

Модель Парацельса («делай добро») – это иная модель врачебной этики сформировалась в Средние века. Ее постулаты были изложены врачом Парацельсом (1493–1541 гг.). В отличие от Клятвы Гиппократа, когда врач своим отношением завоевывает доверие пациента, в модели Парацельса главное значение приобретает эмоциональный и душевный контакт врача и пациента, на основе которого строится лечебный процесс.

Деонтологическая модель (принцип «соблюдения долга») сформировалась позднее. В основе ее находится принцип «соблюдения долга» (от греч. *deontos* – «должное»). Она основывается на строгом выполнении предписаний морального порядка, соблюдении определенного набора правил, которые устанавливает медицинское сообщество, социум, а также собственный разум и воля врача для обязательного их исполнения. Для каждой врачебной специальности имеется свой «кодекс чести», несоблюдение которого наказывается дисциплинарными взысканиями или даже исключением из врачебного сословия.

Рассмотренные исторические модели можно считать «идеальными». Сегодня на практике существуют более реальные модели, которые включают в себя некоторые правовые аспекты описываемых отношений.

5.2. Проблема эвтаназии

Термин «эвтаназия» в современном понимании этот термин означает сознательное действие либо отказ от действий, которые приводят к скорой и часто безболезненной смерти безнадежно больного, мгновенно прекращая при этом нестерпимую боль и страдания.

В настоящее время в обществе получили распространение два противоположных подхода к проблеме эвтаназии: либеральный и консервативный.

Сторонники эвтаназии считают ее возможной по нескольким соображениям:

1. Медицинским – смерть выступает при этом как последнее средство прекратить невероятные страдания больного;

2. Заботы больного о близких – «не хочу обременять их собой»;

3. Эгоистическим мотивам самого больного – «хочу умереть достойно»;

4. Биологическим – необходимостью уничтожать неполноценных людей из-за угрозы вырождения человеческого рода, вследствие накопления патологических генов в популяции;

5. Принципа целесообразности – прекращение длительных и безуспешных мероприятий по поддержанию жизни неизлечимых больных;

6. Экономическим – лечение и поддержание жизни целого ряда безнадежных больных связано с использованием дорогостоящих лекарств и приборов.

Противники эвтаназии во всякой форме приводят следующие аргументы:

1. Религиозные моральные установки – «не убий» и «любовь к ближнему ради Бога»;

2. Медицине, например, известны редкие случаи самопроизвольного излечения рака, даже само развитие медицины – это борьба со смертью и страданием;

3. При активной социальной позиции всего общества возможна практически полная реабилитация инвалидов с любой степенью ограничения возможностей, которая позволяет возвратить больного к жизни как личность.

Самыми активными и последовательными противниками эвтаназии являются представители духовенства. Именно они рассматривают любой вид эвтаназии как убийство пациента врачом (если падает выбор на активную эвтаназию) или как потворство самоубийству пациента, что в любом случае является преступлением законов, положенных Богом.

5.3. Насилие и ненасилие

Понятие насилия, как и само это слово, имеет, несомненно, негативный эмоционально-нравственный оттенок. В большинстве философских и религиозных моральных учений насилие отождествляется со злом. Решительный запрет на него «не убий» обозначает границу, которая отделяет нравственность от безнравственности. Вместе с тем общественное сознание, а также и этика допускают ситуации нравственно оправданного насилия. В понимании насилия существует два крайних подхода – абсолютистский (широкий) и прагматический (узкий), каждый из которых обладает своими преимуществами и недостатками. В широком смысле под насилием понимают подавление человека во всех его видах и формах – как прямое, так и косвенное, как физическое, так и экономическое, психологическое, политическое и всякое другое.

При этом подходе к насилию исключают саму постановку вопроса о каких-нибудь случаях его нравственно оправданного применения.

Насилие – это такое принуждение или такой ущерб, которые реализовываются вопреки воле того или тех, против кого они сориентированы. Насилие является узурпацией свободной воли. Оно также является посягательством на свободу человеческой воли.

Основной аргумент в пользу насилия состоит в том, что без него невозможно противостоять враждебным формам зла. Насилие считают оправданным как противонасилие.

Если бы у человека, утверждал Ганди, был выбор между трусливым смирением или насильственным сопротивлением, то выбор, конечно, был бы за последним. Но имеется еще и третья линия поведения перед лицом враждебной несправедливости – это активное ненасильственное сопротивление, преодоление ситуации несправедливости, но другими – ненасильственными – способами.

Ненасилие отличается от насилия главным образом пониманием того, как поделены добро и зло в обществе людей. Оно основывается на взаимной связанности всех людей в добре и зле. В основе современных концепций ненасилия находится убеждение, согласно которому человеческая душа становится ареной для борьбы добра и зла.

Намеренно ориентируясь на доброе начало в человеке, поборник ненасилия тем не менее отталкивается от убеждения, что моральная двойственность является принципиально неустранимой основой человеческого бытия. Он не может удалить из себя того зла, против которого ведет борьбу, и не отлучает оппонента от добра, во имя которого эту борьбу ведет.

Таким образом, перед лицом воинствующей несправедливости возможны три линии поведения:

1) пассивная покорность;
2) насильственное сопротивление;
3) ненасильственное сопротивление.

5.4. Насилие и государство

Важным качественным скачком в ограничении насилия стало возникновение государства. Отношение государства к насилию характеризуется тремя основными признаками.

Государство монополизирует насилие, институционализирует его и заменяет косвенными формами.

Государство означает такую стадию развития общества, когда предоставление его безопасности становится особой функцией в рамках

общего разделения труда. С этой целью право на насилие сосредоточивается в руках группы некоторых лиц и осуществляется по установленным правилам.

Если используемое государством насилие рассматривать само по себе, как конечное состояние и постоянное условие существования человека, то оно не может не вызвать отрицательной нравственной оценки. Каким бы законным государственное насилие ни было, оно остается насилием – и в этом смысле оно прямо противоположно нравственности. Вместе с тем все отмеченные свойства могут быть интерпретированы как факторы, которые придают насилию размах. Монополия на насилие может привести к его избыточности.

Возможность косвенного использования насилия (манипулирование сознанием, скрытая эксплуатация и т. п.) расширяет сферу его применения. Государственное насилие не является формой насилия, а становится лишь формой ограничения насилия, этапом на пути его преодоления. Монополия на насилие ограничивает его источник до размеров, которые дают возможность обществу осуществлять целенаправленный контроль над ним.

Институционализация насилия включает его в пространство действий, законность которых сходится с разумной обоснованностью. Косвенные формы насилия – свидетельство того, что оно в своей эффективности может быть замещено другими средствами.

Государственное насилие является не просто ограничением насилия. Это такое его ограничение, которое создает предпосылки для решительного преодоления и перехода к принципиально ненасильственному общественному устройству.

5.5. Экологическая этика

Экологическая этика – это направление междисциплинарных исследований, предметом которых являются нравственные и духовные стороны отношений человека и общества к природе. Воздействие человека на среду связывается с его орудийной деятельностью, энерговооруженностью и с умением накапливать, хранить и передавать поколениям информацию. Эти три элемента характеризуют в конечном счете отличие людей от других живых существ, согласованность действий человека с биосферными процессами, вероятность нахождения собственного места в биосфере экологически определенными методами. Как человек, так и другие живые существа находятся в среде, которая является следствием действия антропогенных факторов.

Заметное изменение человеком окружающей среды началось именно с того времени, когда он перешел от собирательства к более актив-

ным видам деятельности, в частности, к охоте, одомашниванию животных и выращиванию растений.

С этого времени начал работать принцип «экологического бумеранга»: любое воздействие на природу, которое последняя не могла воспринять, вернется к человеку как негативный фактор. Человек стал все больше отделять себя от природы и заключать в границы образованной им самим среды.

Современная среда и экологическая ситуация являются результатом действия антропогенных факторов, поэтому можно выделить несколько специфических особенностей их действия: нерегулярность и непредсказуемость для организмов, высокая интенсивность модификаций, почти неограниченные возможности действия на организмы, порой до полного их уничтожения, стихийных бедствий и катаклизмов. Воздействия человека при этом могут быть как целенаправленными, так и непреднамеренными.

Кризис – это одно из состояний среды, природы, биосферы. Ему могут предшествовать или после него следовать другие состояния или экологические ситуации. Экологический кризис – это изменения биосферы или ее блоков на большой территории, которые сопровождаются изменением среды и ее систем в целом в новое качество.

Биосфера нередко испытывала кризисные периоды, которые порождались изменениями климата, оледенениями или опустыниванием. Деятельность человека также многократно противоречила природе, вызывая кризисы самого различного масштаба.

В экологической этике выделяют два основных направления антропоцентризм и биоцентризм.

Сторонники антропоцентризма понимают человека, его деятельность как причины существования данного мира (мир «для людей») или как критерии всех ценностей.

К версиям антропоцентристских концепций относят и социальную экологию, которая предлагает снижение творческой силы естественной эволюции в пользу устанавливаемых культурой («второй природой») целей формирования гармоничных социальных отношений, неиерархического, экологически ориентированного, органического родового общества, которое восстанавливает взаимодополнительные отношения с природной средой.

Трагический опыт XX в. свидетельствует о недостаточной эффективности призывов возвратиться к традиционной нравственности и о необходимости поиска наиболее эффективных социальных инструментов.

В связи с этим в экологическом движении появляются темы прав животных, а также растений, земель, океанов и в целом всей планеты.

Широко обсуждаются концепции освобождения животных, отказа от их использования в науке (для опытов), для коммерческой и спортивной охоты, для коммерческого сельскохозяйственного разведения. Поднимаются проблемы самоценности многообразных форм живой природы, а также социопсихологические аспекты их прав, опекунский подход к правам животных и растений.

Отрицание антропоцентризма, или прямой биоцентризм, считает всех живых существ и другие части экосистемы Земли обладающими не только ценностью для самих себя, но и внутренней, т. е. независимой от человеческих интересов, ценностью. Биоцентризм превращает человека – высокомерного «царя природы» – в одного из членов биотического сообщества.

В настоящее время наиболее известны две стратегические концепции решения общепланетарных экологических проблем: концепция «устойчивого развития» и учение о ноосфере.

«Устойчивое развитие» рассматривается как такое, при котором человечество способно будет удовлетворять свои потребности, не подвергая риску способность следующих поколений также удовлетворять свои потребности.

В основе концепции находится осознание факта, что окружающую человека среду и социально-экономическое развитие невозможно рассматривать как изолированные сферы. Считается, что только в мире со здоровой социально-экономической средой может быть и здоровая окружающая среда. Экономическое развитие должно пойти по иному пути, перестав активно разрушать окружающую среду. Это предотвращение изменения климата, борьба с опустыниванием, работа различных экологических объединений, экологическое образование, от которых косвенно зависит решение экологических проблем.

В настоящее время, а также и в ближайшей перспективе ни о каком устойчивом развитии говорить нельзя. Курс на устойчивое развитие непозволительно упрощает современное экологическое состояние и не наставляет людей и человечество в целом на действительность трудностей, с которыми они должны будут неизбежно встретиться прежде, чем отыщут пути решения основных экологических проблем. Правильно говорить в настоящее время не об устойчивом развитии, а о стратегии переходного периода.

5.6. Предпринимательская этика

Предпринимательская (деловая) этика – специфическая подсистема прикладной этики, связанная с хозяйственной деятельностью в условиях

рыночной экономики. Ее также называют этикой бизнеса. Предпринимательством принято полагать такой тип хозяйствования, который опирается на:

1) экономическую свободу выбора направленности деятельности, ее планирования, управления и организации;

2) наличие прав собственника на средства производства, а также на продукцию;

3) получаемый доход, что предполагает наличие рыночно-конкурентной среды деятельности и должного нравственно-психологического климата в обществе, который обеспечивает данную деятельность необходимым уровнем свободы выбора в отношениях с другими агентами товарного производства.

Предприниматель, не может не считаться с социальными, в том числе и нравственными нормами, с принятыми им поведенческими образцами культуры. При этом возможен вариант ориентации только на внешние ограничители активности, а также сведение их ценностной значимости до уровня этикетных правил и, таким образом, переоценка роли собственно нравственных соображений.

Этику и этос предпринимательства считают нравственно положительными социализированными личностными ориентациями и побуждениями, не допуская сведения их к полному эгоизму и своекорыстию, осуждая ограничение рациональных подходов одними только соображениями максимизации прибыли. Индивидуалистические ориентации и побуждения лишь тогда способны приобрести моральную значимость, когда они, с одной стороны, основываются на мотивах жизненного призвания, служения делу путем увеличения эффективности общественного капитала, с другой – связаны с пристрастием к правилам «честной игры» на рынке, которая контролируется с помощью санкций общественного и группового мнения.

Предпринимательская деятельность служит общественному благу не только в экономическом, но и в нравственном плане, поскольку только социум с динамично развивающейся экономикой может быть процветающим.

Вместе с тем, предпринимательская этика обосновывает, оправдывает и поощряет эгоизм как ориентацию на собственный интерес и выгоду, так как они осуществляются в общественно заданных рамках хозяйственного поведения.

Необходимо отличать честный эгоизм как норму предпринимательской этики от негативных изменений этой нормы. Попрание ценностей общественной нравственности без особого труда отыскивается во всех видах человеческой деятельности, и предпринимательство здесь не исключение.

5.7. Политическая этика

Политическая этика – это особенная составная часть общественной нравственности, социальной этики.

Политическая борьба неминуемо сопровождается столкновением моральных установок. Политике свойственны определенная тактика и стратегия, а также законы, нарушать которые невозможно безнаказанно, но, вместе с тем, в свои стратегические цели политика включает моральные ценности, таким образом, внутреннюю моральную ориентацию.

Политика в тактике, в выборе средств и целей исходит из их действенности и доступности, однако не должна пренебрегать их моральной оправданностью. Мораль оказывает влияние на политику через нравственные оценки и направления. Политика тоже оказывает действие на мораль, но, как показывают многие факты из отечественной истории, в сторону ее попирания.

Все формы общественного сознания, отображая единое общественное бытие и располагая внутренней спецификой, взаимодействуют между собой. Взаимообусловленность этих двух явлений состоит в том, что политические взгляды определяют формирование и реализацию нравственных норм, так же, как моральные отношения, нормы эти содействуют формированию политического сознания.

Взаимодействия политики и морали можно разрешать в разных аспектах под различными углами зрения. По персоноцентристской шкале индивидуум считается высшей точкой, мерилом всех вещей. Все явления в социальном мире рассматриваются через призму человеческой личности. Для системоцентристской шкалы характерно либо отсутствие индивидуума, либо рассмотрение его как нечто вспомогательного. Индивид – это средство, но отнюдь не цель. Россия, в частности, относится к системоцентризму.

В главных ветвях российской народности доминирование системоцентристской этики на протяжении большинства столетий ее исторического существования неограниченно. Противостояние «общество – личность» даже не возникало не по той причине, что была гармония, что не было противоречий, а потому, что все вопросы решались в пользу целого.

Только в начале XIX в. персоноцентризм стал представлять в России заметную социальную величину, и весь XIX в. прошел под знаком развития, совершенствования, укрепления этой породы, расширения ее социальной базы.

С развитием политической этики постепенно сформировались и ее подотрасли. Это прежде всего система норм и правил, которые регулируют проведение в жизнь прав человека в политической жизни, а также депутатская этика парламентского поведения, политического соперничества и сотрудничества; этика политического лидера и избирателя, которая регулирует поведение электората.

Были выработаны также этика партийной деятельности, нормы и правила различных профессиональных этик: юридической, журналистской, научной, экспертно-консультативной деятельности – в той степени, в какой они оказываются причастными к политической власти.

Нормы этики побуждают политического лидера к деловому и жизненному успеху, но таким образом, чтобы, преследуя собственный интерес, он мог бы соотносить подобную ориентацию со своей ответственностью за поступки. Он должен заботиться о том, чтобы они способствовали общественному благу и приносили благо другим. Этика политического лидера, несомненно, нацеливает его на осмысление своей политической деятельности, профессионального призвания, восприятие им своего дела как верного служения обществу.

В число предписаний и запретов этики политического лидера включают те, которые обеспечивают естественный ход честной игры на политической ниве. Они предполагают способность лидера достойно выдержать как успех, так и поражение в борьбе. А также политик должен уметь работать в контакте с другими политиками, противниками или партнерами по политическим коалициям.

Политическая этика базируется на способности лидера сочетать принципиальность с необходимостью идти на вынужденные компромиссы, на реалистическом осмыслении интересов и задач политики, на максимально полном понимании последствий принятых им решений и совершенных поступков.

Регулярное отклонение от норм этики, от правил порядочности поведения на политическом поприще может привести к тому, что в обществе приживается опасный миф о занятии политикой как о заведомо «грязном деле».

В наше время переход к демократизации политической жизни совсем не застраховывает лидера от той же возможности сползти к культу личности. Нам известно, что многому научил россиян культ личности Сталина. Но нельзя с полной уверенностью утверждать, что уже все выводы сделаны и что все уроки нами извлечены.

Демократические принципы предполагают привлекать к власти политических деятелей, способных к принятию продуманных решений. Политическая этика демократического общества призывает к реализации принципа разделения власти и ответственности политиков за нее.

6. Ценности российской цивилизации

Оздоровление, модернизация и достижение успешного развития России требует воплощения в жизнь базовых ценностей российского общества и их синтеза, объединения в единую четко осознаваемую и ясно выражаемую идеологию.

Непосредственная цель современного российского общества – обеспечение социальной справедливости на основе значительного повышения уровня жизни людей, в первую очередь мало– и среднеобеспеченных, гарантирующего им самим удовлетворение физических и социальных потребностей, включая воспитание детей полноценными и адаптированными членами общества, а обществу – большую внутреннюю однородность и стабильность, преодоление демографического кризиса, возобновление массового технологического прогресса.

Достижение этой цели – неотъемлемое условие конкурентоспособности общества в современном мире. Общество с высокой социальной дифференциацией внутренне разорвано и постоянно генерирует внутреннюю напряженность, вынужденное преодоление или сдерживание которой отвлекает его ресурсы от задач развития и неминуемо ведет к отставанию от конкурентов.

6.1. Особенности ценностей Российской цивилизации

Сегодня можно констатировать, что западноевропейская и российская цивилизация имеют не просто различные, но во многом диаметрально противоположные ценности, а значит и перспективы развития личности. Что мы обнаружим, если обобщим в единую таблицу различия между российскими и западноевропейскими ценностями?

Цивилизационные ценности есть основания «правильной» жизни, хотя в повседневной реальности все может быть по-разному. Итак, в первой колонке ценности западноевропейские, во второй – российские, причем, приведем только несколько пар:

глобализм – многополярный мир;

универсальность – самобытность;

мультикультурализм – духовное развитие;

политический плюрализм – соборность;

сильное гражданское общество – солидарное общество;

приоритет нетрадиционных религий – приоритет традиционных религий;

гендерное равенство (феминизация мужчин и маскулинизация женщин) – сохранение гендерных различий и традиций;

индивидуализм – различные формы коммунитарности;

формальная толерантность – подлинная терпимость;

политкорректность – правда.

Можно сказать, что налицо не просто эмпирическое различие, а разный цивилизационный код. Тогда и «российские ценности» составляют имманентное содержание цивилизационного кода, и всегда возвращаются, восстанавливаются даже после неоднократной попытки перекодировки в семантическом поле западной цивилизации. Главным следствием этого различия в теории образования будет следующее положение: процессы социализации и инкультурации индивидов в западной и европейской цивилизациях имеют существенно различные направления.

Социальная ответственность, т. е. ответственность каждого перед обществом, является в России не просто условием успешного развития, как в других странах, но неотъемлемой общественной ценностью, имеющей нравственный характер.

Именно ответственность друг перед другом и перед обществом за судьбу своей Родины, часто не осознаваемая, но лишь ощущаемая каждым из нас, соединяет отдельных людей в общество. Россия сегодня – не столько территория, сколько сообщество отличающихся друг от друга людей, объединенных общими ценностями и взаимной ответственностью за свою судьбу.

Россия там, где живут русские, т. е. люди русской культуры или искренне стремящиеся к своему обогащению ею, принадлежащие к разным народам и исповедующие разные религии, но ощущающие общность своей судьбы, своих интересов и свою ответственность друг перед другом.

Возрождение России начнется и уже начинается с самоосознания и самоидентификации, т. е. с достижения четкого понимания своей взаимной ответственности, которая сегодня лишь неявно ощущается, и превращения этого понимания в доминанту общественной жизни. Эта ответственность является не просто условием нормального развития, но и неотъемлемой моральной ценностью и нравственным принципом всего российского общества.

6.2. Патриотизм как социальная ценность российского общества

Современное российское общество постоянно сталкивается со все новыми и новыми болезненными напоминаниями того, что сам факт его существования по-прежнему вызывает у многих представителей наиболее влиятельных стран мира сильное раздражение.

Российское общество отвечает на продолжающееся и, более того, нарастающее давление со стороны стран Запада ростом самосознания, пробуждением национальной гордости и укреплением внутренней солидарности. Это проявляется не только в уважении к своему прошлому, к своей истории, восстанавливающемуся вопреки валу враждебной не только внешней, но и внутренней пропаганды. Это проявляется не только в растущем понимании того, что страны, отменившие крепостное право лишь на 13 лет раньше России (Германия и Австрия) или даже позже ее (США), а также признавшие избирательное право женщин лишь в 1928 г. (Великобритания), просто не имеют права «учить нас демократии» – да еще и с видимыми корыстными целями.

Под давлением глобальной конкуренции граждане России постепенно осознают невозможность долгосрочной реализации своих интересов без становления России как глобальной силы, способной защищать национальный бизнес и прокладывать ему дорогу для внешней экспансии. Массовая готовность жертвовать личными интересами ради общественных, воспринимаемая ее носителями как нечто само собой разумеющееся, является практическим доказательством высокого уровня патриотизма российского общества.

Современный российский патриотизм стоит перед необходимостью ответственных решений, он требует своего понимания, хотя многим интуитивно ясен. Россия – страна многонациональная, многоконфессиональная, но это – единая Родина. В основе русского патриотизма лежит не принцип нации, этноса, а принцип суперэтноса, цивилизации, симбиоза этносов с комплементарными ценностями.

Современный российский патриотизм в своей основе должен содержать принцип российской цивилизации. Мировоззренческое воспитание в настоящее время должно осуществляться на основе честного понимания реальности и признания фундаментального значения цивилизационных координат человеческой деятельности. Любые проявления национализма и шовинизма не могут рассматриваться как основа патриотизма.

Российский патриот творит многонациональную, российскую цивилизацию чувством, волею и сознанием, длительными, устойчивыми

и содержательно-верными напряжениями души и духа. Патриотизм – это не только понятие, абстрактная категория – это духовно организованная деятельность любящей свою Родину личности, а также понимающей, что такое его Родина.

6.3. Неотъемлемые права личности

Основным условием гармоничного, эффективного развития общества является соблюдение прав личности и других неотъемлемых ценностей. Права личности должны безусловно соблюдаться в той мере, в которой они не противоречат интересам общества и правам других личностей. Более того, современные технологии категорически требуют массового творчества и раскрепощения человека, что делает неотъемлемым условием конкурентоспособности расширение реальных личных свобод.

Следует учитывать принципиальное отличие понятия «прав личности» от традиционного термина «права человека», являющегося результатом механического переноса западных стандартов демократии на отечественную почву. Эти стандарты были выработаны на основе западноевропейского представления о безусловной способности большинства общества самостоятельно защищать свои права и жизненно важные интересы. Соответственно, западное понимание «прав человека» и демократии исходит из предположения о необходимости защиты исключительно прав меньшинства, ограничиваемых большинством. В ситуации, когда интересы большинства в силу высокой развитости общества защищаются автоматически, это соответствует интересам общества в целом.

Однако в России большинство общества в силу вполне объективных исторических, психологических, образовательных и демографических причин не способно в полной мере защищать свои интересы. В этих условиях энергичная и эффективная защита прав меньшинств объективно превращается в ущемление и в конечном счете в отрицание прав большинства.

Российское государство обязано защищать интересы в первую очередь именно большинства российского общества. Потому необходимо добиваться концентрации его усилий на обеспечении, в первую очередь, не потенциально разрушительных для него «прав человека», но жизненно необходимых для его нормального развития неотъемлемых прав личности – на жизнь, жилье, образование, здравоохранение, труд, доступ к информации, участие в управлении, самовыражение и т. д.

6.4. Справедливость в межнациональных и межконфессиональных отношениях

Представители различных народов, различных культур в силу объективно обусловленных различий национальной психологии и особенностей мировосприятия по-разному реагируют на одни и те же управляющие воздействия. Широко распространенное в силу разного рода демократических предрассудков и агрессивной либеральной пропаганды игнорирование этого самоочевидного факта драматически снижает эффективность не только государственного, но и корпоративного управления, подрывая тем самым конкурентоспособность соответствующих обществ.

Принципиально важно сознавать, что признание этого объективного факта не имеет отношения к расизму и фашизму, которые исходят из устанавливаемого превосходства одного народа (или культуры) над другими. Любое утверждение, что какой-либо народ, культура или религия «лучше» или «хуже» других, действительно является абсолютно неприемлемым, и всякий даже просто допустивший его должен подлежать жестокому показательному наказанию.

Причина этого носит не только моральный или культурно–исторический, но и сугубо прагматический характер: подобные заявления создают внутренний раскол в обществе, превращая в его иррациональных, не способных к долгосрочному компромиссу врагов целые группы людей, которые при терпимом отношении и эффективном управлении могли бы быть его союзниками, работающими на общее благо.

От начала своего существования до наших дней Россия как государство – результат творческих усилий далеко не одного лишь русского народа. Конечно, его государствообразующую роль невозможно ни отрицать, ни преуменьшить, но без добровольного, творческого содействия иных народов и племен русский народ ничего бы не создал. Прежде всего, не был бы создан сам русский народ, который, как уже было сказано, имеет далеко не одни лишь восточнославянские корни. Русский мир является русским и православным лишь постольку, поскольку включенные в его орбиту народы признают ведущую роль русского православного народа и русской культуры в формировании такого комфортного общежития, в котором и самые малые этносы имеют шанс на развитие, обогащаясь достижениями соседей и делясь с соседями своими достижениями. Русский мир не государство на-

ции, а государство идеи, обеспечивающей равенство прав и возможностей всем входящим в него народам.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Ефимов В. В., Таланов В. М. Общечеловеческие ценности. – М., 2010.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Дайте определение и общую характеристику аксиологии как разделу философии.
2. Перечислите основные подходы к пониманию природы и сущности ценностей.
3. Что такое натуралистический психологизм в аксиологии? Перечислите его представителей.
4. Охарактеризуйте основные идеи персоналистического онтологизма М. Шелера.
5. Назовите основные отличия натуралистического психологизма от онтологического натурализма.
6. В чем заключается смысл аксиологического трансцендентализма (В. Виндельбанд, Г. Риккерт)?
7. Что такое культурно-историческийо релятивизм?
8. Покажите связь социализации индивида с процессом формирования его ценностных мировоззренческих позиций.
9. Раскройте отношение между личностным характером ценностей человека и *общечеловеческими* ценностями.
10. В чем состоит проблема соотношения универсальных ценностей и ценностей локальных культур?

Г л а в а 18. **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Объект изучения социальной философии – это мир социальных отношений и действий людей, из которых складываются различные формы социальной реальности. Это может быть общество в целом с присущими ему многообразными социальными связями и отношениями между людьми, социальными процессами в области материальной и духовной культуры; сферы общественной жизни – экономическая, социальная, политическая, духовная; социальные институты – государство, право, церковь, наука, культура, институты семьи и брака; социальные группы и национальные общности людей – классы, нации, народности, профессиональные и демографические группы, производственные и иные коллективы, политические партии, профсоюзы и творческие организации.

1. Специфика социальной философии

Общество является объектом изучения не только социальной философии, но и других наук – социологии, политологии, демографии, экономики, юриспруденции, историографии. Специфика социальной философии проявляется на уровне предмета этой науки, определяемого теоретическими положениями, раскрывающими смысл фундаментальной категории «социальное», и применением соответствующих философских и общенаучных методов при исследовании общества.

Подобно другим наукам, социальная философия изучает не весь окружающий человека социальный мир, представляющий собой бесконечное поле человеческих взаимоотношений и контактов, а выбирает в качестве непосредственного предмета своего исследования его наиболее существенные и характерные черты. Предметом социальной философии является общество на различных уровнях его организации. Российский мыслитель С. Л. Франк (1877–1950 гг.) характеризовал основные проблемы социальной философии следующим образом: «Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь ордой диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космиче-

ском бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?»[1].

Таким образом, задачей социальной философии является анализ социального как «рода бытия», его места в целостной системе мироздания, его отличия от прочих несоциальных форм реальности. Социальная философия отвечает на вопрос, что такое социум, устанавливает его сущность, его всеобщие свойства, отражающие и модифицирующие универсальные свойства мира, раскрывает отличие социальной реальности от физической, социальной адаптации от биологической и т. д. Социальная философия исходит из понимания философии как мудрости бытия в мире, призванной ответить на вопрос о смыслах человеческого существования в обществе и истории. Соответственно, задачей социальной философии становится обсуждение желаемых форм общественного устройства, возможного предназначения истории и норм достойного существования в ней, которые соответствуют высшим (с точки зрения философа) ценностям человеческого бытия.

Изучая сущность общественной жизни, социальная философия рассматривает ее как социум или надорганическую реальность – многообразный в своих проявлениях мир человека, выделенный из природы и отличный от нее. Практически все течения социальной философии связывают коренное отличие homo sapiens с наличием у него сознания – способности к эвристическому символическому моделированию мира – путем абстрактно-логического, вербального мышления. Становление этой способности означает преобразование биологической активности живых систем в деятельность человека.

В своем широком понимании общество, изучаемое социальной философией, выступает как социальность вообще, как социум – особый род бытия в мире. Этот вопрос находится в центре внимания как социальной философии, так и теоретической социологии. Последняя на заре своего существования не имела развитого понятия социальности и зачастую прибегала к метафорам. Так, Герберт Спенсер использовал биологическую метафору, сравнивая общество с биологическим организмом. Его последователи *А. Шеффле* (1831–1903 гг.), *А. Эспинас* (1844–1912 гг.), *А. Фуллье* (1836–1912 гг.), принадлежавшие к так называемой «органистической школе», иногда доводили до абсурда принцип «общество – биологический организм» поскольку видели свою цель исключительно в проведении аналогий между обществом и

[1] Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 244.

организмом (например, здания – скелет социального тела, средства коммуникации – нервная система социального тела и т. д.).

Органицизм и возникший под его влиянием социал-дарвинизм (Ж. Габино, Х. Чемберлен и др.) приводил также к недооценке роли человека в общественном развитии, против чего выступили представители «психологической школы». Наиболее известные представители этой школы *Г. Тард* (1843–1904 гг.) и *Г. Лебон* (1841–1931 гг.) считали важнейшей задачей социальной науки изучение проблем межличностных отношений, общественного мнения, механизмов общественного внушения и т. д. Войдя в историю науки в качестве специалистов по «психологии толпы» они фактически превратили социальную науку в коллективную психологию. В результате «социальное как таковое» постоянно ускользало от ученых, а Г. Зиммель (1858–1918 гг.) даже сделал вывод о том, что у социальных наук вообще нет предмета, а существует только особый метод – социологический.

Французский ученый *Э. Дюркгейм* (1858–1917 гг.), утверждал, что социальная действительность столь же реальна, как и другие виды реальности (биологическая, психологическая, экономическая), и автономна по отношению к индивидуальной реальности. Главное в обществе – социальная солидарность, которая опирается на коллективное сознание, поэтому социальные науки должны изучать «социальные факты»: коллективные привычки, традиции, обычаи, правила поведения и обряды, определяющие содержание индивидуального человеческого существования.

Другой подход наиболее ярко представлен в учении немецкого ученого *М. Вебер* (1864–1920 гг.), который утверждал, что коллективное сознание есть лишь метафора, тогда как действительно существуют лишь индивиды с их мотивами, целями и интересами. Таким же понятиям как «класс», «государство», «общество» в реальности ничего не соответствует, поскольку это идеальные типы, умственные конструкции ученых, нетождественные с самой реальностью, которая представлена лишь действующими индивидами.

Под воздействием идей Дюркгейма и Вебера социальная философия разделилась на два теоретических направления. Представители первого направления исходным понятием считают понятие социальной системы и рассматривают общество как специфическую реальность, структурированную совокупностью императивных правил; представители же второго направления первичным считают понятие социального действия, а общество рассматривают как совокупность

способов институционализации действия, структурированных устойчивыми образцами поведения.

Современные исследования в области социальной философии и теоретической социологии нацелены на преодоление различий «структурного» и «деятельностного» подходов к изучению социальной реальности. Например, французский ученый П. Бурдье (рож. 1930 г.) рассматривает социальную действительность как «социальное пространство», имеющее как «физическое», образуемое материальными ресурсами и средствами присвоения благ, так и «символическое», существующее благодаря представлениям и ценностям, измерения.

Немецкий ученый Н. Луман (рож. 1927 г.) понимает социальную реальность как «самореферентную систему» состоящую из коммуникативных процессов, благодаря которым общество воспроизводит само себя. Таким образом, «социально» лишь то, что обладает коммуникативной значимостью. Основополагающей характеристикой социальной системы Луман считает «комплексность» – бесконечное число возможностей, которые постоянно угрожают системе. В целях выживания она должна осуществлять «редукцию» (упрощение), сводя комплексность к возможностям, обеспечивающим ее функционирование, сохранение.

Самовоспроизводство системы есть ее «аутопойесис», который выражается в том, что система сама в состоянии устанавливать и изменять свои элементы посредством реляционных (относительных) процессов. По мнению ученого, несомненное достоинство вводимых им понятий выражается в том, что они «освобождены от субъекта, от человеческого сознания» и перенесены в реальные системы в качестве «объекта науки».

Таким образом, анализируя феномен человеческого общества, социальная философия исходит из понимания его как сложноорганизованного системного объекта, используя при этом общенаучную методологию анализа подобных объектов.

2. Основные направления социальной философии

2.1. Специфика классической социальной философии индустриального общества

Классическая социальная философия называла общество XVIII – начала XX вв. промышленным (А. Сент–Симон, О. Конт, Ч. Спенсер, Э. Дюркгейм) или капиталистическим (К. Маркс, М. Вебер) обществом, выделяя тем самым его базисную содержательную характеристи-

ку. По общему мнению, представителей классической социальной философии и социологии, современное им общество является обществом, в котором экономика, во-первых, имеет индустриальный характер, а во-вторых, именно экономическая подсистема общества, определяет тип общества, определяя социальный порядок или систему социальной интеракции. У Маркса это реализуется через систему отношений собственности, образующих внутреннюю структуру системы производства; у Сен-Симона, Конта, Спенсера, Вебера, Зиммеля, Дюркгейма – через систему функционального разделения труда, через профессиональную структуру социальной дифференциации.

Социальная философия не только изучает общество, но и стремится соотнести социальные условия существования человека с гуманистическими ценностями, поставить вопрос о создании справедливого общественного устройства. Для социальной философии индустриального общества этот вопрос был исполнен подлинного драматизма и даже трагизма. «Итак, – писал теоретик анархизма М. А. Бакунин, – в настоящее время существует для всех стран цивилизованного мира только один всемирный вопрос, один мировой интерес – полнейшее и окончательное освобождение пролетариата от экономической эксплуатации и от государственного гнета. Очевидно, что этот вопрос без кровавой, ужасной борьбы разрешиться не может и что настоящее положение, право, значение всякого народа будут зависеть от направления, характера и степени участия, которое он примет в этой борьбе»[1].

Центральная проблема социальной философии XIX – начала XX вв. проблема социальной революции как качественного скачка в развитии общества, который бы позволил бы радикальным образом преодолеть все социальные проблемы, порожденные индустриальным капитализмом и усиленные феодальными пережитками как в экономической сфере общества, так и в политической. Учение о социальной революции воплощала идею необходимости качественного изменения социальной системы, которое глубже любых локальных экономических и политических реформ, поскольку не просто перераспределяет власть и доходы в пользу той или иной группы населения, а трансформирует общество в целом. «Социальная реформа, – писал теоретик социал-демократии К. Каутский, – может быть вполне примирима с интересами господствующих классов … Напротив, социальная революция по самому существу своему непримирима с интересами господствующих классов, так как она означает при всяких других условиях

[1] Бакунин М. А. Государственность и анархия // Полн. собр. соч. СПб., 1907. С. 165.

уничтожение их господствующего положения. Неудивительно, что господствующие классы всегда поносили и клеймили революцию»[1].

2.2. Либеральная парадигма социальной философии: «Австрийская школа»

В возрождении либерализма большую роль сыграла экономист и философ *Фридрих Август фон Хайек*. Он еще в 30-е гг. XX в. обратился к анализу экономических основ социализма, приняв участие в дискуссии о возможностях системы централизованнного планировани. Известно, что в периоды войн, когда государство вынуждено брать на себя многие хозяйственные функции, популярность идеи централизованного планирования неизменно растет. В самом деле: если государство способно справляться с военными задачами, то отчего бы его не наделить еще большими полномочиями для решения проблем мирного времени? Подобный поворот событий и стремился предотвратить Хайек, публикуя свою знаменитую книгу «Дорога к рабству».

Она задумывалась как предостережение левой интеллигенции и была обращена прежде всего к сторонникам социалистической идеи. Замысел книги раскрывает эпиграф из Юма: «Свобода, в чем бы она не заключалась, теряется, как правило, постепенно». Образ дороги, присутствующий в заглавии, также неслучаен. Хайек показывает, куда, по его мнению, ведет дорога, вымощенная благими намерениями социалистов. Процесс разворачивается с железной последовательностью: поскольку руководство по единому всеобъемлющему плану подразумевает, что государство вовлекается в решение необозримого множества частных технических проблем, то очень скоро демократические процедуры оказываются неработоспособными. Реальная власть неизбежно начинает сосредотачиваться в руках узкой группы «экспертов». Система централизованного управления, когда решения принимаются исходя из соображений выгодности в каждом отдельном случае, без оглядки на какие-то общеобязательные стабильные принципы права, являет собой царство голой целесообразности.

Обозначенное различие между формальным правом и «постановлениями по существу дела», принимаемыми вне рамок процессуального права, подпадает для Хайека под фундаментальное разграничение правозаконности и деспотического правления. Достоинство принципа либеральной правозаконности заключается в том, что действия государства

[1] Каутский К. Общественные реформы. М., 1905. С. 8.

должны быть прогнозируемыми для граждан, и поэтому эти действия должны определяться правилами, сформулированными безотносительно к каким-либо непредсказуемым обстоятельствам. Чем больше государство «планирует», тем труднее становится планировать свои действия индивиду. Либеральная правозаконность не содержит никаких умыслов, обрекающих конкретных людей на то или иное состояние, хотя и порождает экономическое неравенство.

2.3. Порядки человеческого сотрудничества

Последнее обстоятельство приводит к мысли о том, что ограничение свободы в рамках системы централизованного планирования – это та жертва, которую приносит социализм ради достижения несравненно более важной цели – обеспечения достойной жизни основной массе народа. Эта мысль анализируется Хайеком посредством анализа двух основных типов социально-экономических систем или «порядков человеческого сотрудничества», если придерживаться его собственной терминологии. «Сознательные порядки» рождены разумом человека и функционируют по заранее выработанным планам, они направлены на достижение ясно различимых целей и строятся на основе конкретных команд-приказов. «Спонтанные порядки» складываются в ходе эволюционного процесса, они не воплощают чьего-то замысла и не контролируются из единого центра, координация в них достигается не за счет подчинения некоторой общей цели, а за счет соблюдения универсальных правил поведения. Так, к сознательным порядкам относятся армия, промышленные корпорации, правительственные учреждения, к спонтанным порядкам – язык, право, мораль, рынок.

Ключевая для спонтанных порядков проблема – это проблема координации знаний, рассредоточенных в обществе с развитым разделением труда. В экономических процессах определяющая роль принадлежит личностным неявным знаниям, специфической информации о местных условиях и особых обстоятельствах. Рынок в понимании Хайека представляет собой особое информационное устройство, механизм выявления, передачи и взаимосогласования знаний, рассеянных в обществе. В этом решающее эпистемологическое преимущество децентрализованной рыночной системы. Централизованное же планирование сталкивается с непреодолимыми эпистемологическими барьерами. Идея социализации экономики исходит из представления, что все имеющееся в обществе знание можно собрать воедино, так

что компетентным органам останется только выработать на этой основе оптимальные решения и спустить указания на места. Это, однако, иллюзия.

Разработка концепции спонтанных порядков потребовала от Хайека позитивного осмысления проблемы соотношения принципов классического либерализма и характера развития цивилизации. Для понимания последней необходимо рассмотреть взаимодействие ряда спонтанных процессов, которое Хайек назвал «расширенным порядком человеческого сотрудничества». Этот порядок возникает из непреднамеренного следования людей определенным традициям, главным образом моральным практикам. Сами же моральные нормы, по Хайеку, не являются ни творениями разума, ни порождениями инстинкта, а представляют собой самостоятельный феномен, занимающий некоторое промежуточное положение.

Главная функция моральных норм заключается в обслуживании надличностных схем поведения, которые, подавляя инстинктивные симпатии к «своим» и антипатии к «чужим», позволяют группе расширить свою деятельность за счет возникающего сотрудничества со множеством совершенно неизвестных людей, с которыми группа вступает в отношения мирной конкуренции.

Такое расширение сопровождается конфликтом между тем, что инстинктивно нравится и дисциплиной, диктуемой запретительными традициями морали. Проблемы индивида, порожденные этим конфликтом, выражаются в необходимости постоянного приспособления своих мыслей и эмоций к одновременному проживанию внутри двух различных порядков, не смешивая их правил. Человечество разрывается между двумя состояниями бытия. Однако суть даже не в том, чтобы избегать превращений семейных связей в отношения делового партнерства. Хайека скорее волнует последствия переноса правил микрокосма солидарности на макрокосм сотрудничества и конкуренции, к чему людей настойчиво подталкивают инстинкты, сложившиеся в начальной стадии эволюции. Эти последствия представляются ученому в самом мрачном свете, поскольку цивилизация как вторая ступень эволюции дала человеку возможность многократно увеличить свою численность, которая не может поддерживаться при распаде расширенного порядка человеческого сотрудничества.

Основа такого порядка – это свобода индивида преследовать свои особые цели, ограниченная правом как совокупностью абстрактных норм, определяющих границы индивидуального контроля над различными ресурсами. «Только те всеобщие и абстрактные правила, – пи-

шет Хайек, – которые человек должен учитывать, принимая индивидуальные решения ради достижения индивидуальных целей, заслуживают, чтобы их называли нравственными»[1]. Принудительная власть правительства исчерпывается защитой абстрактных прав, которые отбираются методом проб и ошибок в процессе культурной эволюции. Специфика трактовки эволюции заключается в том, что Хайек решительно отрицает наличие у разума возможностей вторгаться в эволюционный процесс и самостоятельно определять его развитие. Отсюда следует невозможность строгих предсказаний на основе эволюционной теории, а значит, нет никаких «законов эволюции» или же «незыблемых законов исторического развития».

2.4. Теория справедливости Д. Роулса

Американский философ Джон Роулс в своей книге «Теория справедливости» поставил перед собой цель выяснить условия существования свободного и справедливого общества. Роулс – одна из ключевых фигур в американской политической философии. Его теория справедливости, или иначе, «социального рыночного государства», во многом предопределила характер и направление развития политической философии в США.

«Теория справедливости» была задумана в качестве альтернативы теории Хайека и появилась в то время, когда либеральные институты подвергались резкой критике. В своей книге «Дорога к рабству» Хайек показал, что система централизованного управления обществом, когда решения принимаются исходя из соображений выгодности в каждом отдельном случае, без оглядки на какие–то общеобязательные стабильные принципы права, являет собой царство голой целесообразности. Обозначенное различие между формальным правом и «постановлениями по существу дела, принимаемыми вне рамок процессуального права, подпадает для Хайека под фундаментальное разграничение правозаконности и деспотического правления. Достоинство принципа либеральной правозаконности Хайек видит в том, что действия государства должно быть прогнозируемы для граждан, и поэтому эти действия должны определяться правилами, сформулированными безотносительно к каким-либо непредсказуемым обстоятельствам»[2].

Однако дальнейшее развитие общества показало необходимость преодоления чисто формального подхода к праву. Проблемы права и

[1] Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. М., 1992. С. 115.
[2] Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. М., 1992.

свободы должны быть связаны с проблемами равенства и справедливости. «Справедливость, – писал Роулс, – есть первая добродетель общественных институтов, подобно истине в системе мышления»[1].

Работая над «Теорией справедливости», Роулс поставил перед собой две цели: Во-первых, он попытался разработать минимально необходимые общие принципы справедливости, которые могли бы лечь в основу «хорошо организованного общества», построенного на демократических началах. Во-вторых, он стремился сформулировать теорию, превосходящую наиболее распространённые версии утилитаризма.

Философ сконцентрировал своё внимание на том, что он называет главным предметом его исследования справедливости – на основной структуре общества, под которой он понимает всю совокупность наиболее важных социальных, политических, правовых и экономических институтов (например, конституцию, частную собственность, конкурентную рыночную экономику, моногамный брак). Функцией основной структуры общества является распределение преимуществ и тягот, связанных с социальным сотрудничеством.

Главную проблему справедливости Роулс видит в формулировании и узаконивании принципов справедливости, которым должна соответствовать основная струкутра общества. Эти принципы определяют, каким образом должны распределяться «приоритетные блага» (т. е. основные права и свободы, власть, авторитет, возможности самореализации, благосостояние, доходы). Применяя принципы справедливости к основной структуре общества, Роулс решает две задачи: во-первых, находит критерий для формирования конкретных суждений о справедливости и несправедливости институтов и институциональной практики, во-вторых, предлагает основу для дальнейшей разработки политического курса и законов, способствующих исправлению несправедливости в основной структуре общества.

Роулс разработал процедурный метод обеспечения права. В этом он следовал либеральной традиции, отражающей веру в легализм – способность выражать права и запреты в договорном смысле и реализовывать их с помощью законных юридических средств. Отсюда – необходимость разработки «честной процедуры» принятия решений. По Роулсу, справедливым институтом будет такой, который избирается относительным большинством разумных и беспристрастных индивидов, свободно участвующих в обсуждении – в ситуации6 предполагающей беспристрастность.

---

[1] Роулс Дж. Теория справедливости // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 38.

Конструктивистская (искусственная) структура теории соответствует традициям «общественного договора». Роулсовская версия «общественного договора», которую он назвал «исходной позицией», предполагала вариант общественного договора через обращение к специально для этого сконструированной параллельной проблеме индивидуального выбора, облегчающей решение благодая интуиции и специально разработанным процедурам.

Важным условием для Роулса является введение «вуали неведения» в процедуру выбора принципов, т. е. сокрытие от людей, принимающих решение, важной и разносторонней информации о них самих ради обеспечения честности, беспристрастности. Так, участники договора не должны знать априори, какое положение в общественной иерархии они занимают. Их информированность ограничена только самым необходимым уровнем для рационального соглашения. Поскольку участники договора не знают, богаты они или бедны, чем они занимаются в реальной жизни, талантливы ли они от природы или бездарны, то, по мнению философа, люди будут стремиться защитить и максимально улучшить положение тех, кто в данном обществе является наиболее обездоленным. Этот вывод вытекает из роулсовской интерпретации природы человека. Люди, заключающие договор, обладают двумя основными качествами: им присуще чувство справедливости, и они способны сформулировать концепцию блага.

В результате гипотетической ситуации выбора принимаются следующие принципы справедливости:

1) все люди обладают равными правами на максимально большую совокупность равных основных свобод, совместимых с аналогичной системой свобод для всех;

2) социальное и экономическое неравенство должно регулироваться таким образом, чтобы: а) оно было направлено к наивысшей выгоде наименее преуспевающих; б) институты и положение в обществе должны быть открыты для всех при условии честного соблюдения равенства возможностей.

Два принципа справедливости Роулс выстроил в определённом иерархическом порядке: перераспределение в пользу наименее обеспеченной части граждан вторично по отношению к принципу равенства возможностей.

Вопросы справедливости допускают обоснованное решение, когда они касаются того, что составляет равный интерес всех. Поэтому теория справедливости претендует на мировоззренческую нейтральность: истинностные притязания всех мировоззрений считаются равнознач-

ными. «Справедливость как честность – пишет Роулс, – это неполная договорная теория. Ибо, очевидно, что договорная идея может быть расширена до выбора более или менее целостной этической системы, т. е. системы, включающей принципы всех добродетелей, а не только справедливости»[1].

2.5. Критическая социальная философии периода 1920–1960 гг. Неомарксизм

Социальная философия этого периода уже развивалась в условиях противоречивого сосуществования социалистических и капиталистических стран, когда выявились новые противоречия и проблемы общественного развития, присущие и тем, и другим. Эти противоречия связаны прежде всего с усилением авторитарных и тоталитарных тенденций в общественном развитии. Вместе с тем, во всех концепциях общества этого периода экономическая сфера продолжает оставаться доминирующей. Именно она определяет сферу государства и политики, существенным образом влияет на подсистему культуры и социальную подсистему. В этот период общество осмысляется преимущественно как государственно-монополистический (с точки зрения типа собственности), как организованный капитализм (точки зрения типа социального и экономического действия, прежде всего в сфере экономики и государства), как менеджериальное общество (с точки зрения той профессии и социальной функции, которая доминирует), как общество массовой культуры (с точки зрения характера культуры, которая возникает на основе системы массового производства и массового потребления). Все эти процессы нашли свое отражение в социальной философии Франкфуртской школы.

В 1923 г. при Франкфурском университете был основан Институт социальных исследований, вокруг которого объединилась группа радикально-критически настроенных философов, социологов, экономистов, историков и литераторов. После того как в 1931 г. Институт возглавил *Макс Хркхаймер* (1895–1969 гг.) начала формироваться Франкфуртская школа, ставшая крупнейшим центром социальной мысли.

Первоначальная философская программа Хоркхаймера была тесно связана с идеями Маркса и предусматривала максимально глубокое и конкретное исследование связи между экономическими структурами общества, духовно-психическим развитием индивида и феноменами культуры. Хоркхаймер с самого начала отвергал претензии догматиче-

[1] Роулс Дж. Теория справедливости // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 46.

ского марксизма на роль медиума абсолютной истины, выступал против натуралистического догматизма во взглядах Энгельса, стремясь найти средний путь между официальным марксизмом и идеями левобуржуазных интеллектуалов. В результате и возникла *критическая теория общества*, первый вариант которой был представлен в книге Хоркхаймера и Адорно «Диалектика Просвещения» (1947 г.).

Под Просвещением авторы понимали совокупность идей, идеалов, принципов, ценностей культуры нового и новейшего времени, ставшие основой европейской цивилизации. Критика Просвещения основывалась на акцентировании, вскрытых еще молодым Марксом, идей универсального отчуждения, «овеществления» человеческой личности, товарного фетишизма как основных черт деятельности культуры и цивилизации нового времени. Главный принцип Просвещения, согласно Хоркхаймеру и Адорно, принцип господства, доминирования. Поставив перед собой цель покорить и подчинить себе природу цивилизация нового времени достигла прямо противоположного результата – отчуждения от природы, восстановление ее против себя. Стремясь разрушить мифы и сделать ясным и доступным знание, эта цивилизация создала новую мифологию разума и науки. Пытаясь с помощью разума и науки освободить осчастливить человечество, новое время превратило разум в инструментальный разум, в новое орудие господства над людьми. В итоге начало складываться отчуждение человека и человечества от разума и науки.

Расширение инструментального разума приводит к тому, что общество как целое становится все более иррациональным. Единственное, что умеет делать такой разум – конструировать и усовершенствовать инструменты для установленных и необсуждаемых более целей, контролируемых системой. Поэтому философ, будучи критиком общества должен стать и критиком разума. Мышление должно стать «негативным мышлением», мыслить против самого себя. Адорно в своей книге «Негативная диалектика» (1966 г.) стремится принудить сознание читателя к психической и интеллектуальной «регрессии», к освобождению от рациональных процедур понимания ради непосредственного, «миметического», переживания мира.

Франкфуртская философия глубоко повлияла на социальные движения протеста на Западе, особенно на молодежные движения 60–70 гг. XX в. Их наиболее популярными идеологами стали *Герберт Маркузе* (1898–1979 гг.) и *Эрих Фромм* (1900–1980 гг.), чьи учения уже были результатом объединения ряда исходных идей франкфуртской школы со специфическим образом переработанным фрейдизмом.

Маркузе собрал воедино все основные обвинения против капитализма, включая эксплуатацию, деперсонализацию, дополнил их критикой правового государства, демократических процедур, а также критикой социализма, и провозгласил «Великий отказ» от современного индустриального общества. Ущербность этого общества он увидел в его «одномерности» – в экономике в нем все приводится к мотивам прибыли, экономической рациональности, потребительства, в политике – к «репрессивной терпимости», униформизму, манипуляторству, в культуре – к комерциализации, выхолащиванию духовного и нравственного начала. Соответственно формируется «одномерный человек» как продукт и одновременно предпосылка «одномерного общества».

Основой саморегуляции современного общества, считает Маркузе, становится уже не репрессия, не подавление влечений и потребностей большинства, а формирование ложных потребностей, привязывающих индивида к современному обществу. Тем самым индивид лишается онтологической и моральной основы, опираясь на которую он мог бы развивать собственную автономию, способность противостоять всецело тоталитарному универсуму современной цивилизации.

Новое индустриальное общество есть проявление господства под маской изобилия и свобод, оно удерживает индивида в состоянии постоянной мобилизации для защиты этого общества. Индивид утрачивает совесть, поскольку несвободное общество приводит к развитию «счастливого сознания», которое готово согласиться с преступлениями этого общества во имя собственных свобод и удовольствий. И все же «счастливое сознание» весьма непрочно, оно лишь тонкая пленка над всепроникающим несчастьем, страхом, фрустрацией и отвращением. Такое чувство обездоленности легко поддается политической мобилизации, поскольку, если для сознательного развития большинства не остается места, оно с легкостью может обернуться источником нового фашистского образа жизни и смерти.

2.6. Процедурная теория справедливости Ю. Хабермаса

Альтернативный подход, усиливающий именно договорные аспекты теории современного государства, принадлежит немецкому философу Юргену Хабермасу. «Либералы, – утверждает он, – акцентировали «свободы современных людей», в первую очередь – свободу совести и вероисповедания, а также защиту жизни, личной свободы и собственности, т. е. ядро субъективных частных прав, республиканизм же, напротив, защищал «свободы древних», т. е. те политические права на участие и коммуникацию, которые обеспечивают возможность практи-

ки гражданского самоопределения»[1]. Поэтому, полагает Хабермас, Роулс мог бы избежать трудностей, связанных с конструкцией исходного состояния, если бы он развил свою теорию в духе последовательного процедурализма.

Центральным предметом дальнейшего анализа становятся тогда коммуникативные предпосылки и процедуры дискурсивного волеизъявления граждан, в которых воплощается публичное употребление разума. Если Роулс ставит перед собой задачу разработки идеала справедливого общества, который мог бы рассчитывать на общественное признание, то Хабермас предлагает ограничиться прояснением моральной точки зрения и демократической процедуры, анализом условий рациональных переговоров. Если мы, согласно Нозику, смутно представляем себе принципы исправления несправедливости, а значит, должны воздержаться от поспешного придания им государственно-правовой формы, то, с точки зрения Хабермаса, и не требуются окончательные ответы на все сущностные вопросы справедливости, достаточно лишь предоставить более или менее просвещенному суждению самих договаривающихся граждан.

2.7. Коммуникативная парадигма в социальной философии

Юрген Хабермас – один из тех мыслителей нашего времени, которые продолжают отстаивать возможность достижения рационального общественного согласия. Его фундаментальное исследование «Теория коммуникативного действия» посвящено обоснованию новой парадигмы социального знания, поскольку в качестве основной предпосылки достижения общественного согласия Хабермас рассматривает понимание.

Реальность социума неразрывно связана с фактором власти и с политической ситуацией, в которой процесс интеракции осуществляется в виде «безнасильственного насилия». Хабермас называет это «разрушенной коммуникацией», которая по существу есть отказ от достижения коммуникативного согласия.

Наука является одним из важнейших факторов, рационализирующих коммуникацию. В рамках научной теории осуществляется поиск основных закономерностей и определений, позволяющих выявлять причинно-следственные связи в обществе и осуществлять прогнозы. Хабермас исходит из посылки, что главная задача эмпирико-аналитических наук со-

[1] Хабермас Ю. Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулса // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 64.

стоит в раскрытии основополагающего (конституирующего) интереса. Этот интерес связан либо с характеристиками и целями конкретных индивидов, либо с традицией. Само существование подобного интереса свидетельствует о стабильности общества, об отсутствии в нем болезненных процессов перехода из одного состояния в другое и сопутствующих этому конфликтов. Поэтому понимание закономерностей и является, соответственно, легитимированной целью эмпирико-аналитических наук во имя сохранения общественной стабильности. В отличие от этого историко-герменевтические науки заняты поиском смысла. Подобная задача возникает, когда конституирующий интерес не ясен, цели деятельности стоят под вопросом, ситуация не стабильна, конфликт возможен или уже существует.

Ученый, следующий парадигме эмпирико-аналитических наук, стремится к объективности знания, и потому он монологичен. Исследователь же, работающий в русле историко-герменевтической научной парадигмы, диалогичен, плюралогичен. Социальная переходность затрагивает его собственную личность. Понимая общество, он вместе с тем понимает самого себя и наоборот. «Интерпретация внешнего мира может считаться ясной настолько, насколько ясен для субъекта мир собственный. Субъект понимания представляет коммуникацию между двумя мирами, он схватывает вещественную формулу традиции, использует её для понимания самого себя и своей ситуации. Понимание смысла внешней реальности направлено на достижение возможного консенсуса в рамках традиционного процесса самопознания»[1].

Оба вида познания конституирующего интереса – эмпирико-аналитическое и историко-герменевтическое – определены жизненной необходимостью и не являются произвольной целью научной деятельности. Человеческий род сохраняет своё существование в процессе общественного труда и самоутверждения (нередко с помощью насилия). Эти аспекты его жизнедеятельности исследуются инструментальным знанием эмпирико-аналитических наук. Но человеческий род сохраняет своё существование и посредством речевой коммуникации. Для этого применяют коммуникативные знания, которые являются результатом развития историко-герменевтических наук. Хабермас строит теорию консенсуса, показывающую, как овладеть коммуникативной этикой, этикой стремления к истине, категорические императивы которой формируются в языке.

---

[1] Habermas J. Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt/Main, 1968. S. 158.

Еще один аспект консенсуса: его целью является не постижение истины, а достижение взаимопонимания. Социальная деятельность – это в первую очередь деятельность субъектов, понимающих друг друга, и поэтому основную роль в социальных проблемах играет язык как особый инструмент и осуществляющийся на его основе речевой акт. Парадигма рациональной философии М. Вебера и Т. Парсонса в работах Хабермаса была заменена новой парадигмой философии языка, интерсубъективного понимания или коммуникации. Индивид должен уметь стать на точку зрения другого, принять её. В филогенезе это впервые осуществляется с переходом от жестикуляции к символической интеракции. В жестикуляции, которая существует в животном мире, жест одной особи вызывает определённую реакцию у другой. В символическом взаимодействии, характерном для человека и его деятельности, осуществляется акт понимания внешнего воздействия, который направлен на достижение консенсуса.

Консенсус предполагает рационализацию в ходе взаимодействия участников коммуникации их интерпретаций жизненного мира. Совместная жизнь требует кооперации, которая может быть достигнута либо вследствие учреждения общественного договора для урегулирования отношения между людьми, либо может быть узурпирована отдельной личностью.

В теории коммуникативного действия свобода и благо переплетены на каждом этапе. Первоначальное разделение труда как сферы интересов (блага) и интеракции как сферы свободы затем уступает место их диалектическому переплетению. Прагматически ориентированное действие нуждается в свободе, чтобы выбрать должные (хорошие) средства для достижения цели. Коммуникативное действие предполагает наличие представления о благе для достижения понимания. Понятие же «благо» не дано человеку, лишенному рациональности. Оно может быть сформировано и обосновано на пути как рационализации собственных ожиданий, так и с помощью рационализированной интерпретации универсума.

Ведущей ценностью обществ, переживающих переходный период, особенно в ходе модернизации, т. е. движения от традиционного состояния к современному, является свобода – экономическая, политическая, идеологическая. Главное социальное следствие наличия свободы в обществе – преследование всеми личных интересов, стремление к достижению личных целей, отстаивание личных интересов, столкновение воль, т. е. острая конфликтность.

Социальные и политические теории Нового времени радикально отличались от предшествующих тем, что вместо понятия «благо» мыслители Нового времени в качестве ключевого выделили понятие «свобода». Однако такой подход к концу XX в. всё более сталкивается с вопросами о нетождественности свободы как таковой и общественного блага. Хабермас – один из немногих современных мыслителей6 убеждённых в возможности достижения рационального общественного согласия на основе гармоничного соединения свободы и общественного блага. Цель его «Теории коммуникативного действия» – представить и обосновать новую парадигму, которая перспективна для развития современного социального знания. В этой связи он выдвигает на первый план проблему достижения консенсуса на основе понимания. Её решение начинается Хабермасом в теории коммуникативного действия, в которой он развивает принятую в герменевтике концепцию понимания как предпосылку общественного согласия (договора, консенсуса) и разрабатывает новый категориальный аппарат.

Идею рационализации в области действий, ориентированных на согласование, Хабермас воспринял из веберовского анализа протестантской этики и её связи со становлением капитализма. Однако в отличие от Вебера он интерпретирует процесс рационализации как результат коммуникативного, а не целерационального действия. легитимация через действие может совершиться, исходя не из традиции, а из принципа свободного согласования6 рационального консенсуса, а также из основного принципа коммуникативного действия – понимания. Сфера практики затрагивает ситуацию, когда человек преследует свои интересы, не ставя вопроса об основаниях собственной деятельности. Эта сфера достаточно полно описывается первоначальным вариантом теории коммуникативного действия.

Продуктивный труд, по Хабермасу, заключается лишь в инструментальной активности, суть которой в определении соотношения цели и средства. Однако не все человеческие действия носят инструментальный характер. Помимо инструментального действия в деятельности людей чрезвычайно важны коммуникативные интеракции – взаимодействия, которые не столько ведут к поиску нужных средств для достижения поставленной цели, сколько направлены на понимание между действующими объектами. В этой ситуации партнёр по коммуникации рассматривается не как средство для достижения цели, а как равноправный субъект, взаимодействуя с котором, проверяются и рефлексируются целесообразность средств и цели действия.

В Новое время происходит дифференциация ценностных сфер науки, морали и искусства. В результате распадается единая картина мира, которая была выражена в ранее существовавшем религиозном мировоззрении и метафизической философии. Создаются институционализация формы деятельности такие как: научные дискурсы, исследования в области морали и права, создание произведений искусства и художественная критика как дело специалистов. Профессионализированный подход к культурной традиции в том или ином абстрактном аспекте значимости дал возможность выявиться собственным закономерностям когнитивно-инструментального, морально-практического и эстетико-экспрессивного комплекса знания.

Сферы труда и интеракции различаются в идеальной модели Хабермаса как сфера блага и сфера негативной свободы (свободы от чего-то). Преследуя свои цели в труде, человек озабочен достижением блага. Стремясь же достичь понимания в коммуникативном взаимодействии, он свободен от этой заботы. Модель чистого коммуникативного действия – это «идеальная языковая ситуация».

В практической сфере преследование собственных интересов и целей каждым из людей основано на консенсусе – признании правила, в соответствие с которым каждый имеет право поступать аналогичным образом. Однако этого правила самого по себе недостаточно для того, чтобы устранить возможность конфликта, поскольку интересы людей сталкиваются. Чтобы избежать этого столкновения, приходится жертвовать частью интересов. Это – компромисс. Если в сфере этики человек стремится быть бескомпромиссным, т. е. строить образ должного на основе идеала, своих представлений о себе самом, то в сфере морали (где нормы общие) он склонен к консенсусу и к компромиссу так же, как и в практической сфере.

2.8. Социальная философия консерватизма

Консерватизм как особый тип идеологии начал формироваться в конце XVIII в. как реакция на Французскую революцию и лежащую в ее основе идеологию либерализма. Основоположником консерватизма считается английский мыслитель и государственный деятель Э. Берк (1729–1797 гг.), во Франции консервативное направление представлял Ж. де Местр (1754–1821 гг.).

В отличие от либерализма, видящего главную ценность в индивиде, характерной чертой консервативного мировоззрения является признание Бога высшей ценностью и подчинение этой ценности всех прав и

свобод человека, которые понимаются исторически и играют служебную роль на пути человеческого служения Добру. Человек исполняет свое предназначение быть «образом и подобием Бога» не в акте реализации своих прав, чему либерализм придает главное значение, но используя правовую свободу для выполнения обязанностей перед Богом, отечеством, семьей и др.

С точки зрения консерватизма, именно позитивистский либерализм, формальная демократия и социализм, поскольку они лишены внутренней духовной связности, неизбежно порождают необходимость внешнего и принудительного объединения. Отсюда и берет свои истоки тоталитаризм, который пытается преодолеть хаос с помощью насилия. Такой исход неизбежен для формальной демократии, поскольку в ней численность, количество доминирует над качеством, единством и целостностью. Консерватизм противоположен и реакции. Реакционеры стремятся вернуться к давно отжившему и неорганическому, консерваторы защищают онтологически необходимое и духовно оправданное.

Для социальной философии консерватизма характерно представление о сущем (философское или религиозное) как об иерархии ценностей, при которой относительное подчиняется абсолютному, а общее имеет приоритет над частным, индивидуальным. Да и сам мир, в отличие от взглядов либерализма, понимается как существующий «осмысленно», т. е. на основе познаваемых органически-телеологических закономерностей. Отсюда вытекает идея соподчинения индивида государству, как иерархически более высокой общности, как форме политического и духовного бытия народа, что находит свое выражение в идеях отечества и общего блага.

Консерватизм, в отличие от тоталитаризма, вовсе не требует государственного вмешательства в экономику. Наоборот, современный консерватизм выступает за свободу рыночных отношений, нисколько не расходясь в этом с либерализмом. Но консерватизм выступает категорически против перенесения рыночных отношений в политику, против того, чтобы «глубинный смысл и конечные цели общественного развития объяснялись в категориях индивидуализма, свободы личности, демократии и т. д.»[1].

В политической плоскости отличие консерватизма от либерализма определяется характером взаимоотношений авторитета и власти – с одной стороны, свободы и прав личности – с другой. В либерализме права человека довлеют над обществом, публичная власть носит конвенцио-

[1] Френкин А. А. Феномен неоконсерватизма // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С 67.

нальный характер, а государство рассматривается как корпорация, как своего рода товарищество с ограниченной ответственностью, главная задача которого – удовлетворение частных потребностей его членов. В теории консерватизма власти придается сакральное (иррациональное или сверхрациональное) значение и постулируется онтологическая связь с Абсолютом (Сверхценностью, Богом). Последнее обстоятельство определяет собой цель жизни как индивидуальной личности, так и личности коллективной (социального сообщества, государства). Сама идея государства приобретает имманентно теократический характер. Человек в такой системе рассматривается не как своевольный хозяин своей жизни, а как свободный исполнитель высших велений, которые в то же время есть и вечные условия его жизни. Среди человеческих добродетелей и качеств одной из важнейших рассматривается потребность социального служения, т. е. выполнение долга, нравственной обязанности. Права человека отодвигаются на второй план и в моральном аспекте подчиняются обязанностям.

Соответственно приоритетной социальной ценностью в консерватизме является не индивидуальная свобода, как в либерализме, не равенство, как в социализме, а определенная социокультурная общность (народ, государство, религиозное сообщество). Что касается ведущей идеи, то таковой, например, для русской консервативной мысли оказывалась «правда», особое состояние действительности и души человека, воплощающее истинный порядок мира.

Консерваторы стоят на позициях аксиологического монизма, считая, что люди объединяются в такие коллективы, как государство и нация не только для защиты совместных интересов, но и для защиты общих ценностей. Залогом социальной солидарности выступает готовность индивида жертвовать своими интересами вплоть до полного отказа от их преследования.

В качестве абсолютных ценностей консерватизм признает национально-культурную традицию и оберегающий ее социально-политический порядок. Традиция есть коллективная память общества, приобщаясь к ней, каждое последующее поколение обогащается опытом, накопленным поколениями предшествующими. Однако, традиция, к которой консерватизм призывает вернуться, в настоящее время перестает быть таковой для большей части общества. Будет правильно говорить о пристрастии консерваторов к тем социально-культурным объектам, которые в большей степени, чем остальные выступали оплотом традиционности.

Различные течения внутри консерватизма по-разному представляли себе тот объект, который заслуживает наибольшей охраны в силу своей наибольшей традиционности. У славянофилов это «народность» и церковь. У М. Н.Каткова – государство, у К. П. Победоносцева – государство и отчасти церковь. У К. Н. Леонтьева – строго сословная организация общества и произросшая на этой почве аристократическая культура. В целом же, идеологи консерватизма исходили из того, что поддержание общественной и национальной целостности (а это – одна из тех высших целей, которой служат и государственность, и право) немыслимо без почитания традиционных ценностей.

Социальная философия консерватизма тесно связана с религиозным миросозерцанием. К. П. Победоносцев привлекал внимание к присутствию в идеальной норме права двух аспектов. В ней должны быть совмещены форма правила, установленного и поддерживаемого государством с содержанием божественной заповеди. Лишь единство этих свойств сообщает позитивному закону ценностную доброкачественность. Неистребимый порок либеральных учений о праве, по К. П. Победоносцеву, – потеря сознания глубинной связи закона с библейскими и евангельскими заповедями[1]. Закон божественный нацелен на «пробуждение совести в человеке», поэтому и «основная непререкаемая санкция» закона юридического должна состоять не столько в «материальной каре, которую можно избегнуть, по несовершенству человеческого правосудия», сколько во «внутренней каре», достигаемой лишь прочным соответствием содержания правовой нормы духу религиозно-этической нормы. Формулировка состава преступления, градация наказаний, сама процедура возложения ответственности – все это должно помочь «немедленно обличить нарушенную заповедь в душе нарушителя»[2].

Антиномия «извечного» правопорядка и подтачивающего его основы эгоцентричного рассудка (посредством «умозрительных» доктрин и возводимых на их основе позитивных законов) – всегда беспокоила консерваторов. И вместе с тем, чрезмерный иррационализм также не всегда соответствовал их целям. В частности, А. С. Хомяков усматривал на Западе «беспрестанный раздор» обычаев с законами, предполагая, что именно третирование правового обычая стало одной из главных причин «ускоривших разложение» и Франции, и Германии. Со страниц сочинений классиков славянофильства встает нарисованный весьма отталкивающе образ юриста-доктринера («болонского юриста»), который в условиях западноевропейского средневековья рецепиировал римское

[1] Победоносцев К. П. Московский сборник. М., 1896. С. 87–88.
[2] Там же. С. 192.

– т. е. «чужеземное» – право, и тем самым, убивал народный правовой обычай. Приятным исключением среди европейских государств была, по убеждению славянофилов, покровительствующая обычаю Англия. Если законодательство призвано прежде всего систематизировать и упорядочивать материал обычного права, то долг юридической науки – как можно более глубоко и полно изучить обычай. В целом, великое достоинство правового обычая, по представлениям славянофилов и пореформенных консерваторов – в его «охранной силе».

Обычай выгодно отличается от доктрины (а иногда и от закона) тем, что отражает «преобладающие фактические отношения», а не домыслы теоретика и иллюзии законодателя. Консерватизму свойственно убеждение в том, что, невзирая на иррациональность отдельных своих элементов организация той или иной области человеческой жизнедеятельности (в т.ч. правопорядок), отождествляемая с порядком традиционным – т. е. с порядком наилучшим – есть воплощенное совершенство. Потому и обычай, кажущийся при поверхностном рассмотрении устаревшим, полезнее любой самой обоснованной доктрины. Поэтому уничтожение принявшей ипостась правового обычая традиции во имя призрачной «рациональности» лишает человека необходимых образцов правового поведения, созданных на протяжении веков, не дав ничего взамен.

Просветители считали «разумность» мерилом достоинств или недостатков политической и юридической систем. В противовес им, классики европейского консерватизма звали не совершать неравноценный обмен «стабильности законов» на «философские догмы». В априорности консервативные авторы видели бесплодность абстрактных умствований. Э. Берк ставил в заслугу свободам, которыми пользуются английские граждане, то, что они были «наследством, полученным от праотцев и переданным потомкам, без каких-либо ссылок на другие более общие права»[1].

Для правовой идеологии консерватизма характерно жесткое соподчинение права высшим нормативным системам (прежде всего религии). При отдалении человека от религии, утверждают консерваторы, разлагается не только мораль, но и деградирует правосознание. Секуляризованное государство, поощряя разрыв правосознания своих граждан с религиозным чувством, покровительствует не просто обмирщению, но «деморализации государственной формы».

Право воспринимается консерваторами компонентом традиционного социально-политического устройства, «внешним» стражем порядка,

[1] Берк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993. С. 51, 87.

«изнутри» охраняемого традицией. Консерватизм отрицает «пластичность» ценностей, их изменчивость применительно к тому или иному субъекту и той или иной исторической обстановке, но, наоборот, приписывает тому, что возводит в ранг ценности, бытие не только объективное, но и вневременное.

Будучи озабоченным соблюдением строгой субординации между отдельными ценностями с точки зрения соотношения «цель – средство», консерватизм болезненно реагировали на смешение ценностей абсолютных и ценностей относительных. «Право», как совокупность норм, обязательных к исполнению под страхом государственного принуждения – не более чем средство, конечная же цель – «правда». Абсолютизация инструментальной ценности (средства) может породить лишь антиценность – «ложь», «фальшь» и т. п.

Итак, воспринимая правопорядок, как одну из подсистем целостного общественно-государственного порядка, консерватизм ревностно следит за тем, чтобы правопорядок опирался на традицию. В последней консерваторы видели не только одну из форм правового регулирования (обычай), но и механизм регулирования самой правовой системы.

Консервативное мироощущение склонно размежевывать прикладную полезность и подлинную ценность; ему свойственно отделение онтологического достоинства, приписываемого тому или иному объекту, и его инструментального (практического) достоинства; точно также ей присуще предпочтение первого второму. По утверждению славянофилов, уподобить право сделке, значит совершить перенос на «нравственное общество» понятий, присущих лишь «торговой кампании». Сообщество, низводящее роль права до обслуживания корыстных вожделений индивидов и предотвращения стычек между ними, может быть лишь коммерческим предприятием, ищущим оправдание своему существованию в извлечении выгоды в максимальном размере и в минимальные сроки. Напротив, перед объединением людей, достойным действительно именоваться «государством» в подлинно-высоком смысле этого слова, должны прежде всего стоять высшие («нравственные») задачи. «Консервативное социальное, политическое и правовое сознание, – утверждает А. С. Карцов, – созерцает ценности не только эмпирические, но и мистические. Поэтому оно отрицает тождественность «полезности» и «истинного блага» и отдает пальму первенства «благу», далеко не всегда совпадающему с утилитарной «пользой». Религия и традиция налагают на индивидуализм существенные ограничения, за-

ставляя покоряться своим правилам, даже тогда, когда рациональное и утилитарное основание этих правил с трудом различимо»[1].

Право не всесильно и консерваторы рекомендуют смириться с тем, что «право не может сделать «запретное» – неосуществимым, «обязательное» – неизбежным, «позволенное» – доступным; оно бессильно поставить человека в положение безвыходной необходимости»[2]. Они старались выявить те рубежи интервенции права в область экономического, социального и культурного, непреодолимость которых для правоприменителей, должна предопределять их неприкосновенность для законодателей. Консерватизм был и остается убежденным противником социальной инженерии, в том числе и в форме расширения сфер, подлежащих правовому регулированию.

Веским доводом против абсолютизации роли права служило также указание на фактическую неподвластность методу юридического регулирования целого ряда областей человеческой деятельности. Интересно, что М. Н. Катков, подчеркивавший, что «общественные формации не создаются предписаниями закона», в критике узкоюридической трактовки социально-экономических явлений неожиданно смыкается со своим идейным антиподом – К. Марксом. Развитие общества есть результат продолжительного и сложного процесса, его вершит история и его «нельзя переделать уставами». При попытках подобного вмешательства «терпит только устав», т. е. норма, не воспользовавшаяся «живыми элементами того общества, для которого она написана», остается ввиду этого мертвой буквой.

Право не может внедрить в жизнь то, к претворению чего более приспособлены иные нормативные системы (религия, мораль, отдельные виды социальных взаимосвязей). К. П. Победоносцев отмечает в этой связи, что когда из лозунга «Свобода, равенство, братство», попытались «сделать формальное право, связующее народ между собой и с правительством во внешних отношениях», то этот благородный призыв не мог обернуться ничем иным кроме «роковой лжи». Не случайно, отказавшись считаться с естественными ограничителями влияния юридического на социальное, Французская революция явила собой потрясающий пример мутации «идеального закона любви и терпимости, сведенного на почву внешней законности, в закон насилия»[3].

Превосходство требований этики социальной над требованиями этики индивидуальной диктует человеку совершать только те действия,

---

[1] Карцов А. С. Указ. раб. С. 31.
[2] Там же. С. 46.
[3] Победоносцев К. П. Московский сборник. М., 1896. С. 105.

которые несут социальное благо, а не просто являются юридически разрешенными. В качестве критериев «социального блага» у консерваторов–охранителей (М. Н. Катков, К. П. Победоносцев) выступали принципы политической целесообразности, а у славянофилов таковыми оказывались ценности социокультурного порядка (считавшиеся органичными для России). «Долг», «подчинение», «разумный порядок» – вот термины, при помощи которых консерватизм описывает характер связи индивидуального и коллективного. Именно чувством долга, уверяли и К. Л. Победоносцев, и М. Н. Катков, и Л. А. Тихомиров, и И. А. Ильин должны скрепляться отношения человека с государством, но отнюдь не основанием личного интереса.

Правовая идеология либерализма, как известно, говорила об обратном: поскольку частные и публичные интересы, как правило, исключают друг друга, постольку личные права должны быть всемерно защищены от покушений на них со стороны государства. Оппонируя этой точке зрения, консерваторы доказывали, что любой государственный и общественный институт работоспособен, только если он сплочен, поэтому юридическая регламентация личного статуса должна вносить свой вклад в воспитание в индивиде чувства «мы», чувства сопричастности ценностям общегосударственного и общенационального значения. Регламентация же, построенная на культивировании индивидуальных прав, деформирует правосознание человека, развивая в нем до патологических размеров чувство эгоцентричного «Я».

Блокирование и преодоление вожделеющего начала человеческой натуры – магистральная тема антропологического учения консерваторов. «Смиренность» и «терпение» здесь превозносятся как добродетели-противовесы социальному активизму (первопричины которого консерватизм видит опять же в эвдемонистических влечениях). Наряду с категорией «долга», категориям «смиренность» и «терпение» в системе этических координат консерватизма принадлежит то место, значимость которого сравнимо лишь с местом, занимаемым в правовой идеологии либерализма категорией «свободы». В. П. Мещерский, раскрывая содержание «смиренности» как «признание себя и судьбы своей находящимися во власти сильней твоей силы и разумней твоего разума», называет ее первой потребностью человека[1].

Антропологическая модель консерваторов задавала точно выверенную пропорцию между правами личности и ее обязанностями. Партикулярное существование потребительской личности, жаждущей материальных благ и юридических гарантий, освобожденной от обязанно-

[1] Мещерский В. Л. Дневник // Гражданин. – 1894. – № 232. – С. 3.

сти (и ответственности) перед обществом – «антиидеал» консерваторов. Консервативное правопонимание отворачивается от идеи индивида как первоначала, никем и ничем не заменимого. Отвечая либералам, преувеличивающим нужду индивида в юридических гарантиях от посягательств, будто бы грозящих ему со стороны коллективов (в первую очередь – со стороны государства), консерваторы говорили, что человек не вправе отгораживаться от включающей его общности. Напротив, в сознании первоочередности исполнения своего социального долга перед удовлетворением частных потребностей, человек должен стараться соединить свои цели с целями этой общности. Личность как социальная субстанция (а именно в таковом качестве она только и может быть субъектом права) невозможна вне корпоративных связей. Самоизолируясь от них, человеческое «Я» раздваивается. В силу сказанного консерватизму присуща жесткая субординация частных и общих интересов, а также возведение значимых для нее ценностей к некоему сверхчеловеческому абсолюту – коллективному (народ, нация) или предметному (государство, традиция).

3. Социальная философия постиндустриального («информационного») общества

Само название «информационное» общество появилось в 80-е гг. XX в. и было связано с широко развернувшейся микроэлектронной революцией, от которой и получило свое броское название. Наряду с этим названием существует и множество других: постиндустриальное общество (Д. Белл), общество «третьей волны» (О. Тофлер), общество сервисного класса (Р. Дарендорф).

Д. Белл выразил основную особенность информационного общества с помощью тезиса о том, что власть в этом обществе принадлежит интеллектуалам и профессионалам, а не экономической и политической элите. Этот романтический тезис, являющийся фактической парафразой классических утопий относительно власти философов и ученых, просвещенных монархов и правителей, разработан, тем не менее, на основе анализа реальных изменений, произошедших в экономике и социальной структуре современных обществ: стабилизация процесса индустриализации, появление сервисного сектора и приобретение им первостепенного значения, усиление роли науки и экспертного знания.

Основываясь на этом факте, Д. Белл выдвинул концепцию сервисного класса и его ведущей роли в обществе. Эта концепция в столь жесткой и прямолинейной формулировке не нашла в дальнейшем подтверждения, однако основная идея была принята в следующей форму-

лировке: в обществе власть по-прежнему принадлежит политическим и экономическим элитам, однако формирование и функционирование власти осуществляется по другим нормативным принципам.

Высокий образовательный ценз – вот главный критерий, по которому осуществляется доступ к власти, а не происхождение, как это было в доиндустриальных обществах, и не собственность, как в эпоху либерального капитализма. И причина этого – в самой природе современного общества и условиях отправления власти. Знание и образование является в настоящее время не просто необходимым компонентом процесса принятия решения, но несущей конструкцией этого решения. Быстрота социальных изменений, сложность этих изменений может иметь в качестве ответа столь же молниеносное и компетентное принятие решения, которое возможно только при персональной ответственности и компетентности.

Основоположник теории постиндустриального общества Д. Гелбрейт справедливо писал о том, что современные государство и право служат нуждам индустриальной системы, а не нуждам человека. Причем это происходит скрытым образом.

«Индустриальная система, – отмечал Д. Гелбрейт, – солидаризируется с целями общества. И она приспосабливает их к своим нуждам. Это приспособление не было бы столь успешным, если бы люди, из которых состоит общество, действительно знали, какие силы управляют ими. Индустриальная система достигает своей цели благодаря тому, что задачи, отражающие ее нужды, – эффективное производство материальных благ, неуклонное увеличение их выпуска и потребления … – она увязывает с общественными добродетелями и гуманной просвещенностью. Принято думать, что эти задачи не вытекают из условий окружающей нас среды, а коренятся в свойствах человеческой личности. Верить в это – значит придерживаться разумного и трезвого взгляда на человечество, а подвергать сомнению – значит рисковать навлечь на себя репутацию чудака и аскета»[1].

4. Россия в поисках социокультурной перспективы

В настоящее время Россия участвует в жесточайшей внешней конкуренции, все в большей степени приобретает цивилизационный характер и ведется за само право и возможность существования.

В современном российском обществе растет осознание того факта, что либерализм в принципе, как минимум недостаточен для развития

[1] Гэлбрейт Д. Новое индустриальное общество. СПб., 2004. С. 484–485.

любого относительно слабо развитого общества, в том числе и российского.

Как философия и идеология, либерализм опирается на представления о самодостаточности каждого человека, что не имеет никакого отношения к реалиям России, где большинство людей пока еще весьма жестко привязано к масштабным общественным системам жизнеобеспечения.

Либерализм исходит из того, что каждый член общества может самостоятельно и в полной мере отвечать за себя. Однако, значительная часть современного российского общества по разным причинам (от неправильного образования до бытового алкоголизма) не может адекватно воспринимать и оценивать даже повседневную, непосредственно окружающую каждого из нас реальность и, соответственно, в полной мере отвечать за свои поступки.

В условиях жесткой глобальной конкуренции, ведущейся по отношению к ее слабым участникам «на уничтожение», проповедуемое либерализмом в качестве панацеи от всех социально-экономических болезней открытие национальных рынков является большой и разрушительной ложью. Практика уже многократно подтвердила очевидное: слабая экономика, в соответствии с либеральными постулатами поставленная в равные условия с более сильными экономиками, без поддержки государства не выдерживает конкуренции и погибает.

Здоровые силы России полностью принимают и развивают позитивные, созидательные элементы либерализма: неотъемлемые права личности, необходимость защиты прав на честно заработанную собственность, благотворность справедливей конкуренции, нетерпимость к злоупотреблению монопольным положением и коррупции. В то же время они исходят из категорический необходимости, как можно быстрее привести российское обществе к последовательному отрицанию его разрушительных сторон.

Обладая целым комплексом уникальных в современных условиях ресурсов (территория для евроазиатского транзита, уникальные природные ресурсы Сибири и Дальнего Востока, навыки создания новых технологий и в целом творческого мышления) Россия в силу этого является объектом основных цивилизационных экспансий: 1) финансово-экономической экспансии Запада; 2) социально-религиозной экспансии исламской цивилизации.

Именно на территории России конкуренция цивилизаций примет форму непосредственного столкновения. Линия цивилизационного противоборства пройдет внутри самого российского общества, кото-

рое становится поэтому одним из ключевых факторов развития человечества. Поэтому перед российским обществом стоит задача гармонизации интересов различных цивилизаций, сдерживании их разрушительной энергии и обеспечении баланса между ними, работающего на интересы России.

Так или иначе, но разрешить уже вызревающий глобальный межцивилизационный конфликт может лишь внешняя сила, не являющаяся частью ни одной из его сторон, но при этом одновременно и не чужая полностью ни для одной из них. На роль подобной силы во всем мире подходит только Россия, точнее – даже не столько сегодняшняя, сколько завтрашняя Россия. Принципиально важно, однако, что она сможет выполнить свою всемирно-историческую задачу лишь при условии сохранения российской цивилизацией своей особости. Ее растворение в одной из конкурирующих цивилизаций или ее разрыв между ними будет означать гибель российской цивилизации и ее исчезновение. Таким образом, глобальных и разрушительных катаклизмов можно избежать лишь на основе возрожденной, а во многом и заново созданной нами нашей собственной, российской цивилизации.

5. Цивилизационный суверенитет и многополярный мир

Идея цивилизационного суверенитета России, основанная на признании принципа свободы общества следовать своим историческим путем и создавать любые социально-политические и социокультурные формы, предполагает формирование культурной системы, которая бы адекватно отражала цивилизационные характеристики этого процесса. Отечественная культура в единстве ее религиозных и светских аспектов имеет значение базовой ценности для российской цивилизации.

Следующая важная проблема связана с осмыслением межцивилизационных отношений. Защищая свой цивилизационный суверенитет, следует учитывать и особенности иных цивилизаций. Многополярность современного мироустройства предполагает глубокое осознание определенной асимметрии в развитии цивилизаций, исключающее возникновение различных форм цивилизационного расизма. Путь к культурному единству человечества может мыслиться только через диалог цивилизаций.

Единство экономической и социокультурной самодостаточности является важнейшими основаниями цивилизационного суверенитета России. Ядро этой самодостаточности формируется не только абстрактными показателями экономического развития, но и уровнем бла-

госостояния населения, его доверием к политическим институтам, степенью ответственной вовлеченности в дела страны.

В современном российском обществе происходит борьба двух стратегий обеспечения цивилизационной самодостаточности, которые подразумевают две различные модели культурной идентичности граждан.

Первая стратегия, либеральная, рассматривает экономическую безопасность страны через встраивание ее экономики в имеющиеся ниши глобальной экономики, причем эти ниши ограничиваются сырьевым сектором. Данный вид интеграции предполагает политическое доминирование Запада и надежду на его доброжелательное отношение при условии отказа России от цивилизационного суверенитета.

Вторая стратегия, цивилизационная, сегодня находит все большее число сторонников. В основе этой стратегии лежит идея обеспечения экономического суверенитета посредством восстановления инфраструктуры, необходимой для ускоренного развития нового технологического уклада страны.

Первая стратегия все еще рассматривается как магистральный путь развития человечества как такового. Однако, сегодня становится очевидным, что экономическая мощь Запада строится не столько на либерально-рыночной модели развития, сколько на скрытых или явных принципах неоколониализма, способных спонсировать либеральную модель культурной идентичности для того, чтобы она служила ложным примером успешного развития для незападных стран. В силу этого обстоятельства, либеральная модель для России есть модель экономической зависимости и обеспечить экономическую безопасность она не сможет.

Цивилизационная модель обеспечения экономической безопасности сопряжена с рядом трудностей асимметричного развития и выстраиванием альтернативы существующему миропорядку.

Вряд ли можно в современном мире всерьез претендовать на экономическую безопасность, не обладая политическим суверенитетом и не располагая ресурсом социокультурной безопасности. Таким образом, под «российской цивилизацией» следует понимать социокультурную субъект-системную реальность, которая характеризуется противоречивым единством материальных и духовных аспектов своего существования. Причем существование этой системы протекает в реальном историческом времени и пространстве, что приводит к формированию особенностей развития, которые характеризуют ее уникальность, неподконтрольность абстрактным, универсальным критериям. В этом смысле цивилизация представляет собой уникальный

синтез ценностных, личностных, социальных и материальных параметров существования общественных систем.

Традиционная для русской философии полемика славянофилов и западников в настоящее время претерпела существенные изменения. Если прежде речь шла лишь о самоопределении России по отношению к Западу как к лидеру мирового развития (западники однозначно принимали в полном объеме, славянофилы требовали признания «особого пути»), то в настоящее время речь должна идти уже не об «особенностях», а о поиске полноценной метафизической альтернативы западному универсализму.

События последних лет показали, что в настоящее время западная цивилизация вступила в период глубокого кризиса. Скоро исполнится сто лет с момента выхода в свет произведения О. Шпенглера «Закат Запада» (в России известно, как «Закат Европы»). Несмотря на то, что за это время Запад пережил множество кризисов, в настоящее время возникает ощущение того, что высказанные в этой книге прогнозы начинают сбываться.

В этой ситуации Россия стремится сохранить политический суверенитет, реагируя на десуверенизацию, порожденную глобализацией. Но от правильной реакции до последовательной картины мира, до обоснованной фундаментальной альтернативы значительное расстояние. Становится очевидным, что государственный суверенитет должен быть расширен до цивилизационного суверенитета, который предполагает определенную картину всего мирового порядка.

Современная доктрина глобализации должна быть признана империалистической и расистской по своей сути. В настоящее время на повестке дня стоит проблема укрепления цивилизационного суверенитета России через построение многополярного мира. После этого можно говорить о пути к новому планетарному единству через процесс диалога культур и цивилизаций.

Таким образом, современная философия многополярности, опираясь на идеи евразийцев, должна отбросить веру в:

– универсальность и исключительность западных ценностей, в то, что западные общества прошли в своей истории единственно возможный путь, который предстоит пройти всем остальным странам;

– то, что безграничное техническое, экономическое и материальное развитие и есть ответ на самые насущные нужды всего человечества;

– то, что люди всех культур, религий, цивилизаций и этносов принципиально такие же, как люди Запада, и управляются теми же антропологическими мотивами;

– безусловное превосходство капитализма над другими социально-политическими формациями;

– безальтернативность рыночной экономики;

– то, что либеральная демократия является единственно приемлемой формой политической организации общества;

– индивидуальную свободу и индивидуальную идентичность как высшую ценность человеческого бытия[1];

– либерализм как в исторически неизбежную, приоритетную и оптимальную идеологию.

Философия многополярности основана на:

– главном принципе свободы общества следовать своим историческим путем в любом направлении и создавать любые социально-политические и социокультурные формы;

– отвержении всех форм расизма, в том числе расизма культурного, экономического, технологического, цивилизационного и т. д.;

– признании множественности высших жизненных ценностей, покушение на которые должно повлечь за собой санкции всех политических и стратегических инстанций, признающих многополярный миропорядок;

– понимании того, что в мире складывается революционная обстановка, поскольку Запад не может управлять миром по-старому, а страны не хотят жить по-старому, возрастает политическая активность всех субъектов международного права;

– понимании особой роли России в мировом историческом процессе, на особом значении русской культуры в единстве ее религиозных и светских аспектов.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гобозов И. А. Социальная философия. – М., 2010.

Ефимов В. В., Таланов В. М. Общечеловеческие ценности. – М., 2010.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В .В. Миронова. – М., 2017.

[1] Золкин А. Л. «Философия действия» Дональда Дэвидсона // Диалектика взаимосвязи теории и практики в общественном развитии. М., 1991. С. 94–101.

Вопросы для повторения

1. Сформулируйте основные идеи либеральной социальной философии.
2. Назовите основные исторические типы философских учений об обществе.
3. Дайте общую характеристику проблеме обособления и отдельного изучения феномена «социальной реальности».
4. Приведите несколько различных определений понятий «общество» и «социальное».
5. Чем общество отличается от природы, и чем социальное познание отличается от естественнонаучного?
6. В чем особенность социально-философского познания?
7. Сформулируйте основные отличия социальной философии от социологии и других наук, изучающих общество.
8. Охарактеризуйте социально-философские идеи Франкфуртской школы.
9. Что такое расширенные порядки человеческого сотрудничества?
10. Сформулируйте основные идеи «теории справедливости» Д. Роулса.

Г л а в а 19. **ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ**

Философия истории представляет собой один из тематических разделов философского знания, посвященный изучению исторического процесса, исторического измерения бытия людей и исторического познания. Философия истории сыграла существенную роль в европейской философии, в истории теоретической и художественной культуры, а в некоторых отношениях – в социальной истории вообще.

1. Специфика и основные этапы формирования философии истории

Термин «история» греческого происхождения, означает рассказ о прошлом. В наши дни историей называют, во-первых, процесс развития природы и общества; во-вторых, науку (историография), изучающую прошлое человечества. В науках об обществе история часто понимается как минувшая социальная действительность, как события прошлой общественной жизни. Философская интерпретация термина «история» более широкая, чем привычная историографическая. С философской точки зрения, история – это хронологическая непрерывная цепь событий, «сквозная» жизнь людей во времени, в котором прошлое, настоящее и будущее разделены условно, взаимно проникают друг в друга. Философия истории изучает историю, абстрагируясь от многообразных, специфических, событийных проявлений общественной жизни людей. Исследуя внутреннюю логику исторического процесса, его единство и многообразие, его смысл, философия истории изучает единство прошлого, настоящего и будущего человечества.

1.1. Цели и задачи философии истории

Философия истории объединяет онтологические и гносеологические аспекты. Философскому осмыслению может быть подвергнута либо всемирная история в целом, либо отрезок всемирно-исторического процесса, либо история отдельного конкретного народа, конкретной цивилизации. Особую сферу образует философское изучение границ, возможностей и способов исторического познания в его различных видах. Отсюда принятое в последнее столетие разделение философии истории на две разновидности. Первая осуществляет исследование и осмысление исторического процесса как определенной бытийной сферы, объективной данности, и называется материальной (субстанциальной) философией истории. Вторая связана с рефлексией

природы исторического познания и называется формальная (критическая) философия истории.

Философия истории всегда находилась в тесных отношениях с историческим сознанием. Само существование философии истории немыслимо вне контекста исторического сознания. В то же время философское осмысление истории оказывало во многом формирующее воздействие на историческое сознание и соответственно на саму социально-историческую жизнь.

Споры вызывает вопрос о принципах типологизации исторически конкретных форм общественной организации. Позиция философов, основывающих такую типологию на факторах культуры (социокультурные суперсистемы Сорокина и др.), альтернативна точке зрения, связывающей эту типологию с производственно-технологическими (У. Ростоу, Д. Белл и др.) или Экономическими факторами (общественно-экономические формации Маркса). Острые споры вызывает и проблема направленности исторического развития или проблема общественного прогресса. Одни специалисты по социальной философии настаивают на исключении идеи прогресса из социальных теорий, полагая, что ученый обязан констатировать факт социокультурных изменений, но не имеет права оценивать их с позиций «лучшего» или «худшего». Другие считают, что функциональные институты, могут быть оценены по степени совершенства или несовершенства, по их соответствию собственному назначению. Третьи говорят о конкретном характере исторической эволюции человечества, выбирая между альтернативами прогресса, регресса или циклического изменения.

Прикладным аспектом философии истории является разработка методологических проблем исторического познания – таких, как вопрос о различении исторических «структур» и «событий», о природе исторического факта, о соотношении номотетических и идиографических процедур в познании истории, «объяснения и понимания» в нем и др.

1.2. Античность и средневековье: формирование исторического сознания

Уже античность стремилась к определенному осмыслению исторической жизни, которое осуществлялось в историографии и философии. Античность создает историографию как особую область знания и, следовательно, особый способ осмысления действительности, для которого характерно отчетливо выраженное устремление к памяти, к сохранению живого присутствия прошлого, его людей и событий. Музой

истории была Клио – богиня, которая прославляет. Свиток и грифельная палочка в ее руках – символ и залог того, что ничто не должно бесследно исчезнуть, раствориться в непроглядной дали истории.

Однако в античной философии еще отсутствовала концептуализация исторической жизни как онтологически специфической, а также интегральной и приоритетной сферы человеческого существования, движение которой носит линейно направленный и необратимый характер. В качестве мировоззренческого ориентира античность следовала образу цикла, который сформировался на основе простых и доступных всем наблюдений: смены времен года, лунных фаз, морских приливов и отливов, смены поколений и т. п.

Например, стоики полагали, что космос через каждые 18 000 (по другой версии – 10 800) лет воспламеняется и сгорает, затем в положенный срок возникает новый космос, в точности похожий на сгоревший всеми своими деталями, мелочами и подробностями вплоть до отдельных личностей и их индивидуальных судеб. Зенон из Китиона утверждал, что после мирового пожара люди воскреснут в своем прежнем виде и все повториться сначала: Анит и Мелет будут опять обвинять Сократа, а Геркулес совершать свои подвиги.

Историзация культурного сознания в специфическом европейском смысле происходит только с утверждением христианства. Судьбы европейского исторического сознания в практических и теоретических своих формах на протяжении многих веков были нераздельно связаны с судьбами христианского вероучения. Сам факт историчности явления Иисуса Христа, Богооткровение в Иисусе Христе – это историческое откровение в тои смысле, что оно явлено в историческом времени и явлено в образе, которому присущи все моменты «случайного» в метафизическом смысле и индивидуально-человеческого исторического существования.

Явление Иисуса Христа сразу же разделяет время на период до его появления, период его пребывания на земле и последующий период, о котором неизвестно, сколько он будет длиться и каким ему суждено быть. Все это предполагает интенсивное осознание историчности времени, т. е. осознание исторического различия между разными временами. Кроме того, эсхатологическая направленность веры, ее эсхатологическая напряженность также с необходимостью историзируют христианское сознание: предвосхищение царства Божьего как грядущего настоящего, соотносясь с прошлым, выстраивает временность, событийность родовой жизни человечества – жизнь всего творения в историческое протяжение от прошлого через настоящее к будущему.

Наконец, христианство означает и новое понимание историчности каждой индивидуальной жизни. Ведь бытие каждого человека представляется как личностная история, как история отношения между Богом и душой. Такая история так или иначе отражает историю отношения между Богом и творением в целом. Соответственно христианство предполагает индивидуально-историческое понимание человеком своей жизни, причем понимание своей жизни как чего-то абсолютно значимого по ценности и уникальности по содержанию.

Христианское историческое сознание по своей сути есть смыслоисторическое сознание. И сфера всемирной истории, направляемой Богом, и сфера индивидуальной жизни с присущим ей динамическим драматизмом, – это сферы развертывающейся во времени реализации смыслов, а не простая последовательность единичных событий. Таким образом, христианство представляет и родовую, и индивидуальную человеческую жизнь как развертывающуюся в качественно дифференцированном времени и исполненную всеобъемлющим и высшим смыслом драму отношения человека с Богом. Тематизация этой драмы с необходимостью принимает форму теологии истории.

1.3. Философия «мировой истории» Нового времени

В качестве относительно самостоятельной философской дисциплины философия истории формируется лишь в Новое время. Историзация сознания Нового времени была связана с установкой на просвещение, господствовавшей в философии от Декарта до Канта. Историческая жизнь предстает в эпоху Просвещения как имеющая целевую направленность, ведь история есть движение прогресса или даже развитие к разуму – к разуму как принципу самоопределения, не зависимого от авторитета, и к разуму как характеристике и достоянию общественного состояния в целом.

Просветительское мышление обращается к истории преимущественно в модусе будущего, настоящее с прошлым не связано преемственностью, оно не вырастает органически из прошлого, соответственно прошлое не выступает по отношению к настоящему в качестве обусловливающей инстанции. В конечном счете оформление настоящих и будущих отношений между людьми зависит от усмотрения разумом истин, надысторических по своей сути. Именно такие истины призваны определить наступающую эпоху разума.

Однако в просветительскую эпоху появляются мыслители, возвещающие новое, историцистское отношение к истории. Для *Джамбатиста Вико* (1668–1744 гг.) и *Иоганна Готфрида Гердера* (1744–1803 гг.) историческая жизнь значима в своем прошлом, причем значима и сама по себе, и для настоящего и для будущего.

Рубеж XVIII и XIX вв. стал эпохальным с точки зрения судеб европейского исторического сознания. Грандиозные социальные перемены, обусловленные прежде всего промышленной и политической революциями конца XVIII столетия, привели к мощной историзации культурного сознания, нашедшей отражение в философии в виде оформления принципа историзма. Речь идет о появлении нового способа восприятия и теоретического постижения реальности, исходящего из того, что вся реальность по своей сущности исторична.

1.4. Философия истории Гегеля: «хитрость разума»

Своей вершины метафизический историзм достиг у Гегеля и его последователей.

Предметом философии истории Гегель считал развитие объективного духа на его высшей стадии, когда он становится «мировым духом», моментами и ступенями развития которого философ считал «духи отдельных народов», поскольку они включены в процесс всемирной истории. Гегель подчеркивал, что «дух… не только витает над историей, как над водами, но действует в ней и составляет ее единственный двигатель»[1]. Этот тезис противостоял утверждению французских просветителей, что ход истории определяется человеческими идеями как мотивами исторических деяний. Отказавшись от руководящей роли человеческого разума в истории, гегелевская философия перешла к утверждению господства в истории сверхчеловеческого «Разума», присущего «мировому духу».

Под этими мистификациями духа и разума было скрыто, однако, значительное рациональное зерно, которое состояло в постановке нового и чрезвычайно существенного для развития философской мысли вопроса о наличии и выявлении в историческом процессе *объективной закономерности*. Дело в том, что в понимании Гегеля «Разум», направляющий ход истории, это именно обнаруживаемая в ней необходимость, не зависящая от сознательных целей участников исторических событий.

---

[1] Гегель Г. В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М., 1977. Т. 3. С. 370.

Скрытый способ действия «Разума», осуществляющего свои «цели» только через деятельность людей, выступающих в роли его «средств», Гегель называл «хитростью», суть которой в том, что «во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают»[1].

Суть всемирной истории Гегель определил, как «прогресс в сознании свободы». Отсутствие свободы в древневосточных деспотиях он объяснял тем, что восточные народы еще не знают, что «дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны»[2]. Сочетание свободы граждан с рабовладением в античном обществе объясняется, по Гегелю, тем, что в греко-римском мире нарды постигли человеческую свободу лишь ограниченно – в форме знания «некоторые свободны».

Преодоление рабовладения Гегель связывал с утверждением христианского принципа «все свободны». В дальнейшей истории Европы Гегель считал несвободными лишь те народы, которые не стали исповедывать реформированное христианство.

Вместе с тем следует отметить, что Гегель вообще не считал всемирную историю совместимой с человеческим счастьем. Даже «герои» оказываются в ней обреченными на несчастье, состоящее в том, что, во-первых, борьба за реализацию своей цели, являющейся вместе с тем целью «мирового духа», требует от них такой сосредоточенности на этом деле, что они оказываются лишенными всех радостей жизни; во-вторых, после того как «герои» осуществили свою цель, они более не нужны «мировому духу» и отбрасываются им «как пустая оболочка зерна»[3].

«Герои» или умирают в молодом возрасте, как Александр Македонский, не имея возможности наслаждаться плодами своих свершений, или их на вершине величия убивают заговорщики, как Юлия Цезаря, либо они лишаются власти и свободы, как Наполеон. Таким образом, «герои» оказываются лишь «средствами» в деятельности «мирового духа».

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Соч. : в 14 т. М.; Л., 1929–1958. Т. 8. С. 27.
[2] Гегель Г. В. Ф. Указ раб. С. 18.
[3] Там же. С. 30.

1.5. Материалистическое понимание истории

Согласно материалистическому пониманию истории, производство и воспроизводство материальных благ являются естественной необходимостью человеческого существования, условием, основой, субстанцией исторического развития общества. Занимаясь производством материальных благ, люди не только используют, видоизменяют, перерабатывают материал природы, но и изменяются, совершенствуются, формируются сами как социальные существа. В материальном производстве сходятся и из него выходят все объективно значимые детерминации общественного развития. «Способ производства материальной жизни, – писал Маркс, – обусловливает социальный, политический и духовные процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»[1].

Экономическая необходимость, как ее понимают марксисты, прокладывает себе путь лишь «в конечном счете», через массу промежуточных звеньев в виде бесконечно разнообразных обстоятельств: естественных условий, расовых отношений, действующих извне исторических влияний и т. д. Однако именно экономическая необходимость задает объективные рамки для человеческой свободы в истории. «Мы делаем нашу историю сами, – подчеркивает Энгельс, – но, во-первых, мы делаем ее при весьма определенных предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счете решающими. Но и политические и т. п. условия, даже традиции, живущие в головах людей, играют известную роль, хотя и не решающую»[2].

Материалистическое понимание истории конкретизируется в концепции общественно-экономических формаций, с которой в марксизме связана типологизация и периодизация человеческой истории, т. е. выделение отдельных типов общества и установление последовательности их смены. Общественно-экономическая формация – это конкретно-исторический тип общества, представляющий собой целостную социальную систему, определяемую способом производства материальных благ, прежде всего, производственно-экономическими отношениями между людьми, и подчиненную определенным законам возникновения.

Всего формаций пять: первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая. Переход от одной общественно-экономической формации к другой осуществляется

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. : в 50 т. М., 1955–1965. Т. 13. С. 71.
[2] Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. : Т. 37. С. 395.

в результате социальной революции, в ее основе – конфликт между производительными силами и производственными отношениями. «На известной ступени своего развития, – пишет Маркс, – материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции»[1]. Движущей силой этого качественного скачка в развитии общества выступает классовая борьба.

Все докоммунистические формации для Маркса есть лишь «предыстория» человеческого общества. Коммунизм – это «царство свободы», в котором гармоничное и всестороннее развитие человека, его природы станет высшей исторической ценностью общества. С коммунизма и начнется «подлинная история» человечества.

1.6. Проблема смысла и направленности исторического процесса

Одной из важнейших проблем философии истории является проблема смысла и направленности исторического процесса. Ее суть состоит в получении ответа на вопросы: изменяется ли человеческое общество, а если «да», то в каком направлении и какова периодизация этих изменений?

Данная проблема вызывала интерес еще у мыслителей древнего мира. Фактически античные философы выделяли три важнейших направления линейной философии истории: прогрессивное, регрессивное и цикличное. Важно отметить, что все эти направления имеют своих последователей и в настоящее время, хотя указанные представления уже не являются единственными. В конце XIX – начале XX столетия была обоснована так называемая нелинейная концепция исторического развития. Рассмотрим эти направления более подробно.

Большинство античных мыслителей, в том числе Протагор и Демокрит, придерживались точки зрения, что общество развивается в основном по восходящей, от дикости к «золотому веку». Их можно считать родоначальниками прогрессивного направления. Другие мыслители (Гесиод, Сенека), напротив, утверждали, что развитие общества имеет регрессивную направленность – от «золотого» века к «железному», для которого характерна полная деградация общества,

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. : Т. 13. С. 7.

падение нравственности и т. д. Третьи философы (среди них Платон, Аристотель, Полибий) считали, что общество движется по восходящей, но по замкнутому кругу, с постоянным возвращением вспять, к исходному этапу.

Философы Средневековья, не отвергая идею, будто история является направленным процессом, считали, что его направленность задана Богом.

Одним из первых исследователей, который в своих работах наиболее полно охватил проблемы направленности, а также соотношения единства и многообразия в историческом процессе, бьш итальянский философ Джамбаттиста Вико (1668–1744 гг.). В своем трактате «Основания новой науки об общей природе наций» он представил светскую концепцию всемирной истории как исторического круговорота, единого для всех народов. По мнению Вико, все народы в своем развитии проходят одинаковые стадии – от первобытного варварства «век богов») через феодализм «век героев») к эпохе демократической республики или конституционной монархии «век цивилизацию». Каждый цикл завершается общим кризисом и распадом данного общества. По завершении цикла развитие возобновляется и проходит те же стадии, но на более высоком уровне. Таким образом, идеи Вико лежат в основе теорий цикличности в развитии культур и цивилизаций (Данилевский, Шпенглер, Тойнби).

В современной философии истории сосуществуют два основных подхода к объяснению логики и направленности исторического процесса: формационный и цивилизационный. Остановимся на них более подробно.

Формационный подход основывается на монистическом, универсалистском понимании истории. Он трактует всемирную историю как единый, линейно-поступательный естественно-исторический процесс последовательной смены общественно-экономических формаций.

Учение об общественно-экономических формациях было разработано К. Марксом. Суть его теории можно выразить через ряд положений:

1) общественно-экономическая формация – это качественно-определенная, целостная социальная система, важнейшим элементом которой являются материальные (экономические), духовные (идеологические) и другие связи и отношения, которые устанавливаются между людьми в процессе их жизнедеятельности. Во взаимосвязи материальных и духовных отношений определяющая роль принадлежит материальным отношениям, сердцевину которых составляют производственные отношения. Именно производственные отношения, по мне-

нию К. Маркса, являются той основой, на базе которой функционирует социальная система;

2) общественно-экономическая формация отражает то общее, что присуще общественной жизни в различных странах на определенном этапе их развития. Исследуя капитализм и сравнивая материальные и духовные отношения внутри различных стран, К. Маркс увидел повторяемость многих сторон этих отношений и пришел к заключению, что данные страны находятся на одной стадии социального развития – капиталистической;

3) общественно-экономическая формация представляет собой этап в развитии общества. Выделение производственных отношений из всей массы остальных социальных связей позволило Марксу одновременно выявить и существование нескольких их основных типов; выяснилось, что различные социальные организмы могут иметь как одинаковую социально-экономическую структуру, так и различную (т. е. производственные отношения различных типов). Таким образом было установлено, что каждый тип производственных отношений определяет этап, период истории, а развитие и смена этих типов – суть истории общества.

Исходя из этих положений, можно сделать вывод, что общественно-экономическая формация – это конкретный исторический тип общества, целостная социальная система, основанная на определенном способе производства и выступающая как ступень общественного прогресса.

Обоснование категории «общественно-экономическая формация» позволило К. Марксу произвести периодизацию исторического процесса. Всего он выделил пять типов формаций: первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и коммунистическую.

Основоположником цивилизационной модели был русский ученый Н. Я. Данилевский создатель теории культурно-исторических типов.

Подобно биологическим организмам, культурно-исторические типы находятся в процессе непрерывной борьбы с внешней средой, и друг с другом и проходят стадии зарождения, возмужания, дряхления и гибели (вымирания, или деградации до уровня аморфного этнографического сырья для других культурно-исторических типов). Смысл всемирной истории Данилевский видел в выявлении особенностей самопроявления культурно-исторических типов народов, которые развиваются по своим особым законам. Данилевский определил некоторые законы развития культурно-исторических типов: 1) народы, говорящие

на одном или близких языках, составляют один культурно-исторический тип; 2) для возникновения и развития культурно-исторического типа необходима определенная политическая независимость; 3) успехи цивилизации зависят от различных элементов культурно-исторического типа; 4) процесс формирования цивилизации длителен, а период их расцвета краток; 5) цивилизации развиваются замкнуто и изолированно, однако это не значит, что они не влияют друг на друга.

Выделив тринадцать культурно-исторических типов, Данилевский наибольшее внимание уделил славянскому типу – молодому и качественно новому, призванному привнести подлинный смысл в будущее человечества.

Важное место в философии истории занимает также идея исторического прогресса.

Прогресс (от лат. *progressus* – движение вперед, успех) означает направление развития, характеризующееся переходом от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному. О прогрессе можно говорить применительно к обществу (в этом случае мы имеем в виду социальный прогресс) или к отдельным его элементам, к структуре или иным параметрам общества (и тогда мы имеем в виду научно-технический прогресс, прогресс в духовной сфере, в сфере образования, здравоохранения, защиты окружающей среды и т. д.). Основные концепции прогресса мы уже рассмотрели. Здесь же важно отметить, что прогресс по своей сути противоречив, так как имеет обратной стороной регресс, т. е. переход от высшего к низшему, от более совершенного к менее совершенному. И если человечество что-либо обретает, то с такой же неизбежностью и теряет. Каждый шаг вперед является и определенным шагом назад. Поэтому только в самом общем смысле можно говорить о движении человечества в направлении прогресса либо регресса.

Анализируя историю общества, можно сказать, что до сих пор она двигалась в основном по пути прогресса, и с этим утверждением согласно большинство современных философов истории. Но далеко не все ученые верят в идею общественного прогресса, некоторые даже говорят о губительном влиянии прогресса на развитие. Так, Аурелио Печчеи настаивает на опасности прогресса – этого анархического, по его словам, процесса, который не поддается никакому внешнему регулированию и осуществляет новые шаги вперед без какой-либо реальной связи с потребностями общества, не обращая внимания на возможные губительные последствия для развития жизни на планете. В

этом же убежден и Олвин Тоффлер (род. в 1928 г.). Он предупреждает, что прогресс приносит поток изменений, который разрушает институты, изменяет ценности и подрывает наши жизненные корни.

Спорным вопросом теории социального прогресса является выяснение его критериев. Просветители XVIII в. критерием прогресса считали человеческий разум. Позже таким критерием стал считаться уровень развития производительных сил и производственных отношений. В настоящее время в качестве основных критериев прогресса часто выделяют социально-политический, идеологический, гуманистический критерии и др. С их помощью можно определить прогрессивность тех или иных социальных систем, политических режимов, общественных движений.

Однако все названные критерии характеризуют лишь отдельные стороны общественной жизни и не дают полного представления о прогрессе общества в целом. Общим, или общефилософским, критерием развития общества, очевидно, можно считать уровень гуманизации общества, место в нем личности, уровень ее духовной и социальной свободы, качество удовлетворения ее материальных и духовных потребностей. Этот критерий показывает, в какой степени человек в данном обществе имеет возможности для развития. С позиции этого критерия каждое общество настолько прогрессивно, насколько оно расширяет круг прав и свобод личности, создает условия для ее самореализации, развития потребностей и их удовлетворения.

2. Философия истории локальных цивилизаций

Романтические, идеалистические и революционно-материалистические философско-исторические проекты Нового времени, аккумулировавшие различные социальные идеологии, примерно в середине XIX в. уступают пальму первенства разнообразным историографическим концептуализациям истории. Наступает эпоха научной историографии, а для теоретической ситуации в философии истории этого периода характерен прежде всего глубокий скепсис, который чаще всего принимает форму развернутых критических возражений и сомнений по поводу гегелевского системного проекта «философии мировой истории», а также по поводу «пользы истории вообще». В действительности это было выражением скепсиса относительно возможности философии заниматься историей. В философии истории наступает своеобразный перерыв вплоть до появления работ О. Шпенглера и А. Тойнби, которые сумели преодолеть пропасть между научной историографией и философией в вопросах постижения истории.

2.1. Философии истории О. Шпенглера

История, по мнению *Освальда Шпенглера* (1880–1936 гг.), представляет собой смену развивающихся организмов с ограниченными сроками жизни, которые он называет «культурами». До сих пор культур было восемь: египетская, индийская, вавилонская, китайская, античная, арабская, западная и народов майя. Каждая отдельная культура полностью замкнута и обособлена от других культур. Это означает, что каждая культура владеет настолько специфичными законами мышления и способами восприятия мира, что не в состоянии понимать иные культуры. Таким образом, нет никаких общечеловеческих ценностей, потому что нет общечеловеческой духовной практики. Например, нет единой математики. В Древнем Египте была одна математика, в античной Греции – другая, а в Европе – третья. Причем, различие между ними качественное, касающееся принципов построения математического знания как системы, а не количественное, касающееся суммы однотипного знания, которыми располагает та или иная культура.

Шпенглер в основе каждой культуры видит особую душу, которая определяет всю духовную деятельность данной культуры, к которой, таким образом, неприменимы критерии разумности других культур. Например, душа западноевропейской культуры – фаустовская, для нее характерно вечное напряжение, тяга к бесконечному. Продуктами такой души являются готический собор, геометрия Лобачевского, физика Ньютона и Эйнштейна. А вот античная душа – аполлоновская. Для нее свойственна замкнутость, статика, нечувствительность к времени. Эта душа порождает дорическую колонну, физику конечного мира Аристотеля, геометрию Евклида.

Каждая культура проходит свой жизненный путь так же, как это делает обыкновенный человек. Культура зарождается на почве своей родины, расцветает, достигает полноты собственного индивидуального характера, а исчерпав все выразительные возможности своей сущности, каковыми являются нации, религии, науки, искусства, государственные формы и т. п., увядает и умирает.

Старческий возраст каждой культуры, представляющий собой переход к небытию и окаменелости, отсутствию истории и умиранию, Шпенглер назвал «цивилизацией». Когда культура гибнет, народ вступает в фазу неисторического существования, подобного первобытной эпохе. Духовным орудием, с помощью которого наступает цивилизация, является дух города, порождающий из народа массу. Масса же есть бесформенность, ничто. Западное человечество, согласно фило-

софу, должно смириться с тем, что его ожидают грандиозные войны цезарей, а не развитие науки и искусства. В будущем, полагал философ, западноевропейское человечество, опустившись до зоологического состояния, будет прозябать среди развалин мировых столиц, а его убогая душа создаст жалкую и бессильную религию, которая вместо творческого потенциала христианства способна будет лишь на помощь в бессильном несении страдания.

2.2. Концепция локальных цивилизаций А. Тойнби

Несколько иной смысл понятию цивилизации был придан в книге Арнольда Джозефа Тойнби (1889–1975 гг.) «Изучение истории». Во многом продолжая и развивая идеи Шпенглера, Тойнби отличался от последнего весьма существенными моментами: хотя он также понимает историю как циклическую смену цивилизаций, но они, по его мнению, не были изолированными друг от друга самодовлеющими «организмами», а представляли собой по-разному развивающиеся ветви единого древа общечеловеческой культуры, объединяемой великими мировыми религиями с перспективой их слияния.

Главной отличительной чертой Тойнби как философа истории было беспристрастно-плюралистическое видение человечества как равноправной семьи народов. Согласно его точке зрения, истинными объектами исторической науки являются не нации или этносы, а цивилизации. В наши дни таких цивилизаций насчитывается всего пять: западная, православная, мусульманская, индийская и дальневосточная. Всего же в истории ученый насчитал 21 цивилизацию. Тезис же о «единстве цивилизации» считался им ложной концепцией. Причины ее появления заключаются в том, что современная западная цивилизация распространила свою экономическую систему по всему миру. «Тезис об унификации мира на базе западной системы как закономерном итоге единого и непрерывного процесса развития человеческой истории, – пишет Тойнби, – приводит к грубейшим искажениям фактов и к поразительному сужению исторического кругозора»[1].

Основа истории – закон Вызова и Ответа. Его суть в том, что представители одного и того же общества, оказавшись в одинаковых условиях, совершенно по-разному реагируют на испытания – вызов истории. Одни сразу же погибают; другие выживают, но теряют возможности для развития; третьи противостоят вызову, создавая благоприятные

[1] Тойнби А. Д. Постижение истории // Антология культурологической мысли. М., 1996. С. 265.

условия для грядущих испытаний. «Вызов, – пишет историк, – побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем приводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние»[1].

Цивилизации, таким образом, порождаются трудностями, а не благоприятными условиями. Чем сильнее вызов, тем живее отклик. Разумеется, все это верно до известного предела. Скандинавская цивилизация проявила себя не в Гренландии, с ее чрезмерно суровым климатом, и не в Норвегии, наименее суровой территории этого региона, а в Исландии.

Если же цивилизации сталкиваются с чрезмерными трудностями, они продолжают жить ценой чрезмерного напряжения, не имея возможности достичь расцвета. История полна несостоявшихся цивилизаций. Например, все существование Спарты было подчинено стремлению удержать в повиновении завоеванную Мессению. Такая цивилизация, не имея сил на развитие, окостеневает, становится похожей на мир насекомых – та же скованность, недвижность, безысходность, все усилия направлены к единственной цели: не сломиться окончательно.

2.3. Философия истории школы «Анналов»

Оригинальная философия истории сложилась в рамках исторической школы «Анналов». Представители этой школы – в основном французские историки *Люсьен Февр, Марк Блок, Фернан Бродель, Жорж Дюби, Эммануэль Леруа Ладюри* и др. Пафос их деятельности – возвращение историческому знанию утраченного им гуманистического содержания, превращение истории в «науку о человеке».

Основные категории, которыми мыслят представители данного направления исторической науки, – «эпоха» и «цивилизация». Например, с точки зрения Люсьена Февра, в цивилизациях воплощено единство различных сторон материальной и духовной жизни людей. Февр подчеркивает качественные различия между цивилизациями. Каждая цивилизация на определенной стадии развития имеет свои неповторимые особенности, собственную систему миросозерцания.

Чтобы постичь сущность цивилизации и смысл поступков людей, которые к ней принадлежат, необходимо реконструировать присущий этим людям способ восприятия действительности. Надо познакомиться с их «мыслительным и эмоциональным инструментарием», т. е. с теми возможностями осознать себя в мире, которые предоставля-

[1] Тойнби А. Д. Указ. раб. С. 266.

ются данным обществом в распоряжение индивида. Индивидуальное же видение мира, по Февру, есть не более, чем один из вариантов коллективного мировидения[1].

Такое мировидение представляется французскому историку совокупностью возможностей, которые открываются перед человеком в рамках той или иной цивилизации. Конечно, от самого индивида тоже зависит то, как он этими возможностями распорядится.

Но вместе с тем общий характер мировосприятия, стиль жизни, языки культуры, ментальность, присущие данной человеческой общности, не зависят от индивидов и социальных групп, «заданы» им. И тем самым культура образует невидимую сферу, за пределы которой не в состоянии выйти принадлежащие ей люди. Они не осознают и не ощущают этих ограничений, поскольку находятся «внутри» данной ментальной и культурной сферы. Субъективно они ощущают себя свободными, в действительности же подчинены культуре.

Если контраст между формами коллективного сознания и поведения людей Древнего мира, с одной стороны, и современного человека, с другой, бросается в глаза любому наблюдателю, то различия в ментальностях людей Средневековья и людей Нового времени не являются столь очевидными. Эти различия многими историками вплоть до работ школы «Анналов», как правило, и не принимались в расчет. Скорее, исследователи были склонны рассуждать о «неразвитости» и «суеверности» средневекового человека – прикладывать к его поступкам мерки здравого смысла XX в. И в то же самое время Средневековье зачастую неоправданно модернизировалось, сближалось с современностью.

Средневековый менталитет имел свою структуру, значительно отличающуюся от того, что мы именуем сегодня здравым смыслом. Эти отличия и пытаются отыскать историки школы «Анналов». Историк ментальностей обращает внимание на неосознанное, повседневное, на автоматизм поведения, на то, что было общим у Колумба и последнего матроса с его каравелл. Историк работает методами «археопсихологии», докапываясь до потаенных смыслов и значений. Особое внимание при этом придается изучению сил инерции в истории: традиций и привычек сознания, поскольку ментальности изменяются медленно. История ментальностей – история замедлений в развитии человечества.

На последнее следует обратить внимание в силу того, что ментальное имеет взаимоопределяющую связь с социальными структурами вопреки широко распространенному мнению Маркса о том, что соци-

[1] Февр Л. Бои за историю. М., 1991.

альные отношения определяются исключительно степенью развития производительных сил общества. Например, одна из центральных проблем в исследованиях Жака Ле Гоффа – это проблема времени как одного из компонентов культуры. Время выступает в его трудах в качестве орудия социального господства, мощного инструмента контроля над обществом, над жизнью и сознанием его членов.

Верный своему принципу раскрытия связей между материальными и ментальными структурами, Ле Гофф находит такого рода связь и в установках по отношению ко времени. Изменение в этих условиях – составная часть общего социально-экономического развития, проходившего во второй половине Средневековья процесса секуляризации человеческой деятельности во всех формах. Что имеет в виду Ле Гофф? В Средние века Церковь контролировала время верующих[1]. Это проявлялось прежде всего в том, что в руках Церкви находились средства отсчета времени. Церковь определяла время постов и молитв, время труда и досуга, время будней и праздников, жёстко ограничивая, например, время труда: запрещалось работать по воскресеньям и в дни многочисленных религиозных праздников. Нерабочие дни составляли примерно треть года.

Контроль церкви над временем особо проявился в отношении ростовщиков. Отдача денег под проценты расценивалась как один из самых тяжких грехов, поэтому ростовщиков после смерти ждали в аду. Их грех заключался в том, что они посягают на Божье достояние – на время. Если всякий иной грех не может совершаться непрерывно (например, вор должен делать передышки), то грех ростовщика отличается постоянством. В будни и в праздники деньги постоянно и неустанно трудятся на ростовщика. Следовательно, он торгует самим временем, покушаясь на Божьи Дары – на день и ночь. Поэтому и должен быть лишен вечного дня – загробного спасения, брошенный во мрак вечной ночи – в ад.

Хотя и медленно ментальности все же изменяются. В обществе позднего Средневековья возрастает удельный вес новых социальных элементов, прежде всего бюргерства, перестраивается культурная и ментальная вооруженность человека. В соответствии с ней происходит трансформация всей системы ценностей – экономических, социальных, интеллектуальных, художественных, религиозных, политических.

Культурным горизонтом людей раннего Средневековья были небеса, а потому и ценности людей, которые боролись за свою земную жизнь, были ценностями неземными, сверхприродными. Между тем общей

[1] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 170.

чертой обновления системы ценностей в период после 1200 г. стало перемещение центра внимания «с небес на землю». Рост самосознания выразился в преодолении прежнего «презрения к миру» и в обращении к земному, разумеется, в пределах, совместимых с христианским мировоззрением.

Отныне человек стремится достичь спасения менее однозначными путями. Уважение авторитета сочетается с пониманием превосходства нового знания. Технические и интеллектуальные новшества перестают быть синонимами греха. В этот период на качественно иной уровень выходит картография, причем географическая карта отражает стремление передать действительные очертания земли и морей, а не представляют собой, как это было характерно для раннего Средневековья, причудливое соединение мифа и легенд с символическим изображением стран и городов.

3. Биосферная философия истории: природные факторы в историческом процессе

В становлении биосферной философии истории важную роль сыграли идеи выдающегося российского естествоиспытателя и мыслителя *В. И. Вернадского* (1863–1945 гг.). Его главная заслуга заключалась в том, что он органически соединил в своем творчестве естественнонаучное и гуманитарное видение мира, науки о земле и «живом веществе» с науками о человеке и обществе, способствуя тем самым рассмотрению судьбы человечества в неразрывном единстве с природой и космосом.

Для современной науки определяющее значение имеет учение В. И. Вернадского о ноосфере. Хотя термин «ноосфера» впервые ввели в научный оборот французские философы *Э. Леруа* и *П. Тейяр де Шарден*, они сделали это, опираясь на лекции русского ученого, прочитанные им в Париже в 1922–1926 гг.

В. И. Вернадский выдвинул гипотезу о том, что наряду с другими видами энергии и биохимической энергией живого вещества с появлением на земле человека начал действовать новый вид энергии, связанный с психической деятельностью и разумом. «Ноосфера, – писал он, – есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой»[1].

[1] Вернадский В. И. Живое вещество и биосфера // Антология культурологической мысли. М., 1996. С. 169.

Идеи Вернадского о ноосфере были развиты в трудах выдающегося французского ученого и теолога *Пьера Тейяра де Шардена* (1881–1955 гг.). В своих главных трудах – «Божественная среда» и «Феномен человека» – он понимает под ноосферой идеальную «мыслящую» оболочку Земли, которая появилась в конце третичного периода наряду с уже существовавшими барисферой (ядро планеты), литосферой (ее твердая оболочка), гидросферой (водный покров), атмосферой, стратосферой и биосферой («пленка» органической жизни). Воплощением и создателем ноосферы стал человек как единственное мыслящее существо. Ноосфера, по словам ученого, есть «мыслящий пласт», который, зародившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных – вне биосферы и над ней[1].

3.1. Энергетическая концепция истории А. Л. Чижевского

Изучению энергетического аспекта человеческой истории посвятил свои исследования известный русский ученый *А. Л. Чижевский* (1897–1964 гг.). «В свете современного научного мировоззрения, – писал он, – судьбы человечества, без всякого сомнения, находятся в зависимости от судеб Вселенной»[2]. И тем самым Чижевский заложил основы нового понимания истории.

В качестве отправной точки своих размышлений Чижевский принимает тезис о том, что человечество за всю многовековую культурную традицию так и не уяснило для себя ни одного исторического закона. Единственным позитивным результатом изучения истории ученый считает обнаружение путем сравнительного анализа общности развития различных исторических феноменов. Целые исторические эпохи демонстрируют наличие многих тождественных характеристик, а значит, события в истории в некотором смысле повторяются.

Традиционное историографическое исследование, по утверждению Чижевского, не дает никаких результатов, имеющих предсказательное значение. Несмотря на колоссальную работу, проводимую историками, их труды зачастую представляют собой знание о мертвом, ненужном для дальнейшего развития человечества. Так называемые «уроки истории» никого ничему не научили, и даже люди, хорошо знакомые с историей, совершали те же промахи и ошибки, которые уже имели место.

---

[1] Тейяр де Шарден П. Феномен человека // Антология культурологической мысли. С. 235.

[2] Чижевский А. Л. Физические факторы исторического процесса // Знание – сила. – 1990. – № 1. – С. 25.

Выходом из ситуации малоценности традиционного исторического знания должно быть, согласно Чижевскому, сведение исторических наук к наукам физического типа. Таковы программные установки этого ученого. Что за ними стоит?

Мир есть сложная система зависимых переменных, а не музей отдельных явлений, не перечень неподвижных фактов. Мировые же процессы, охватывающие все стороны органической и неорганической эволюции, представляют собой закономерные феномены во всех своих проявлениях. Изменение одних частей этих процессов, центральных, влечет за собой соответствующие изменения во всех периферийных сегментах закономерной системы. Поэтому ученый счел возможным предположить, что все важнейшие события человеческой истории синхронизированы с какими-либо колебаниями или изменениями окружающей среды. Им было произведено исследование хода истории человечества в ее корреляции с колебаниями солнечной активности.

Внутренняя жизнь Солнца протекает не равномерно, а постоянно испытывает ритмические колебания более или менее правильного периода. Внешне эти колебания могут выражаться, например, в появлении пятен на Солнце. Полный цикл колебаний (рост активности, максимум активности, спад активности, минимум активности) в среднем арифметическом равен одиннадцати годам и, следовательно, повторяется девять раз в столетие.

Статистические исследования за период с 500 г. до н. э. вплоть до 1914 г. н. э., т. е. за 2414 лет, позволили констатировать следующие основные положения, характеризующие течение всемирно-исторического процесса:

1) главные моменты исторической жизни у различных народов происходят синхронно: количество одновременно протекающих в различных регионах Земли исторических событий с приближением к максимуму солнечной активности постепенно увеличивается, достигая наибольшего числа в эпохи максимумов, и уменьшается с приближением к минимуму. Это позволяет считать каждый цикл исторических событий всемирно-исторического процесса всеобщим;

2) в каждом столетии всеобщий цикл исторических событий повторяется 9 раз. Таким образом, можно считать, что каждый цикл всеобщей исторической деятельности человечества равен в среднем арифметическом 11 годам;

3) эпохи концентраций исторических событий совпадают с эпохами максимумов солнечной активности; эпохи разряжений совпадают с эпохами минимумов.

3.2. Этногенетическая концепция истории Л. Н. Гумилева

Дальнейшей конкретизацией энергетических концепций истории является теория этногенеза, создателем которой является известный русский учёный Лев Николаевич Гумилев (1908–1992 гг.), выявивший возможность интерпретации процесса этногенеза в качестве природного явления.

В своей концепции Гумилев рассматривает историческое развитие этносов. Общепринятого объяснения феномена этноса в современной науке нет. Долгие поиски какого-либо одного, определяющего этнос, признака не увенчались успехом, ибо в самосознании разных этносов главное значение имели различные признаки: самоназвание, язык, территория, общность психического склада и т. п. Сам Гумилев писал, что, «говоря об этносе, мы будем иметь в виду коллектив людей, который противопоставляет себя всем другим таким же коллективам, исходя не из сознательного расчета, а из чувства комплиментарности – подсознательного ощущения взаимной симпатии и общности людей, определяющего противопоставление «мы – они» и деление на «своих» и «чужих»[1].

Этническое же единство определяется ученым не столько через перечисление существенных характеристик, сколько через совокупность признаков этнической иерархии. Низшими единицами данной иерархии являются консорции и конвиксии как небольшие добровольные объединения, связанные либо единой целью и исторической судьбой (консорции), либо одинаковым бытом и общим местом обитания (конвиксии). Примером консорции может служить религиозная община, примером конвиксии – купеческая корпорация.

Следующий этаж этнической истории – субэтнос, еще выше – этнос. Внутри этноса существуют различные субэтносы, которые делят между собой социальные функции. Поскольку такое разделение является взаимовыгодным, постольку субэтносы находятся в отношении симбиоза, образуя этнос – естественным образом сложившийся коллектив, который отличается от других групп определенным стереотипом поведения и противопоставляет себя другим аналогичным коллективам.

Вершиной этнической иерархии выступает суперэтнос – этническая система, состоящая из нескольких этносов и противопоставляющая себя другим подобным системам. Единство суперэтноса проявляется через идейно-религиозную и культурную общности. Если кон-

[1] Гумилёв Л. Н. От Руси до России. М., 1995. С. 26.

фликты между этносами одного суперэтноса имеют характер борьбы за преобладание, то столкновение различных суперэтносов носят черты геноцида.

Этническая общность является естественно-биологическим феноменом и поэтому имеет определенный цикл жизни. Все процессы этногенеза разворачиваются единообразно, через последовательность фаз, для объяснения смены которых Гумилев разработал концепцию пассионарности.

Пассионарность – это биохимическая энергия живого вещества биосферы, определяющая способность этнических коллективов проявлять активность во всех формах. «Пассионарность, – писал Гумилев, – это признак, возникающий вследствие мутации (пассионарного толчка) и образующий внутри популяции некоторое количество людей, обладающих повышенной тягой к действию»[1].

Степень этой активности определяется количеством энергии в системе, пассионарным напряжением, которое зависит от количества пассионариев. Существует три характерных поведенческих типа людей, по-разному сочетающих пассионарность и инстинкт самосохранения: пассионарии, гармоничные люди, субпассионарии.

Пассионарии являются инициаторами всех общественных движений этноса. Это они организуют далекие походы, из которых возвращаются немногие. Для подобной деятельности требуется повышенная способность к напряжению, а любые усилия живого организма связаны с затратами энергии. Обычно у людей, как у живых организмов, энергии столько, сколько необходимо для поддержания жизни. Пассионарии же обладают избыточной энергией, которая и применяется в самых разных направлениях: на создание религиозных систем, изменяющих стереотипы поведения соплеменников, на организацию военных походов, на строительство городов и т. д.

Этническое развитие имеет фазовый характер. Фазы этногенеза сменяются в следующей последовательности:

1) *подъем*. Происходит резкий рост числа пассионариев с новым стереотипом поведения. Основу этого стереотипа составляет общественный императив «Будь тем, кем ты должен быть». Следование данному императиву обеспечивает высокую дисциплину внутри зарождающегося этноса;

2) *акматическая фаза*. Пассионарное напряжение достигает наивысших для данной системы уровней. Стереотип поведения изменяется. Господствующим императивом становится принцип «Будь са-

[1] Гумилёв Л. Н. От Руси до России. М., 1995. С. 29.

мим собой». Общество проникается духом индивидуализма и соперничества;

3) *надлом*. Наблюдается резкий рост числа субпассионариев. Единая этническая система раскалывается, начинаются гражданские войны. Господствует императив «Мы устали от великих», оправдывающий существование субпассионариев. Как правило, эта фаза сопровождается огромным рассеиванием энергии, кристаллизующейся в памятниках культуры и искусства. Но внешний расцвет культуры соответствует спаду пассионарности, а не ее подъему. Именно благодаря приобретенным ценностям этнос начинает жить «по инерции» в следующую фазу;

4) *инерционная фаза*. Вновь происходит взаимное подчинение людей друг другу, укрепляются государство и социальные институты. Господствует императив «Будь таким, как я», что означает ориентацию на общепринятый эталон для подражания. Культура и порядок в этой фазе становятся столь совершенными, что кажутся современникам непреходящими. Это – «Золотая осень» этноса;

5) *обскурация*. Когда энергии в системе становится мало, ведущее положение в обществе занимают субпассионарии – люди с пониженной пассионарностью. Их становится так много, что они делают невозможной любую конструктивную деятельность. Процессы распада в этносоциальной системе становятся необратимыми. Умирающий суперэтнос проедает материальные ценности, накопленные во время «золотой осени». Общество разлагается: узаконивается коррупция, распространяется преступность, армия теряет боеспособность, наступает депопуляция. Начинает господствовать императив «Будь таким, как мы», т. е. осуждается любой человек, сохранивший чувство долга, трудолюбие и совесть;

6) *мемориальная фаза*. Этническая система теряет последние остатки пассионарности, от былого величия сохраняется лишь память (фольклор) – «Помни, как было прекрасно». После того, как происходит полное забвение традиций прошлого, цикл развития этнической общности завершается: наступает время равновесия с природой (гомеостаз).

4. Конец истории? За и против

4.1. Постмодернизм о кризисе метарассказов и постистории

Современный французский философ *Ж. Ф. Лиотар* (рож. 1924 г.), один из самых известных специалистов по философским основаниям постмодернизма в своем труде «Постмодернистский удел» утверждает,

что под «постмодернизмом следует понимать недоверие к метарассказам». Этим термином он обозначает все те объяснительные системы, которые организуют современное общество и служат для него средством самооправдания: религия, история, наука, психология, искусство. При этом основные организующие принципы философской мысли Нового времени Лиотар называет «великими историями». Это – гегелевская диалектика духа, идея прогресса, представление о науке как средстве достижения счастья, эмансипация личности и т. д.

«Век постмодерна» в целом характеризуется кризисом веры в «великие истории» и «метарассказы», оправдывающие и объединяющие представления о современности. Сегодня мы являемся свидетелями расщепления «великих историй» и появлением множества более простых, мелких, локальных «историй», значение которых уже не в том, чтобы оправдать ту или иную социальную практику, а в том, чтобы драматизировать ситуацию кризиса. Однако метарассказы не исчезают бесследно, а продолжают влиять на людей, существуя при этом в «рассеянном», «дисперсном» виде, как всюду присущая, но невидимая власть господствующей идеологии.

У историка остается лишь одна перспектива – стать археологом прошлого, выкапывающим его останки и собирающим их в музее современного знания. Постмодернизм редуцирует историю к одной темпоральности, простому нагромождению событий во времени. Постистория – это даже не конец истории, это снятие истории как таковой, исчезновение широкомасштабного, вдохновляющего всех исторического творчества, связанного прежде с лучезарными надеждами на будущее.

4.2. Конец истории или столкновение цивилизаций?

Американский социолог *Френсис Фукуяма* (рож. 1921 г.) не так давно выдвинул идею о том, что, начиная с реформ М. С. Горбачева в Советском Союзе у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. Таким образом, по его мнению, произошло завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления. Все это означает конец истории как таковой.

Разумеется, данный тезис не следует понимать в том смысле, что больше не будет никаких событий в развитии человечества, достаточно лишь констатировать крах идеологических претензий на создание отличных от либерализма форм общественной жизни. Уже Гегель полагал, что в некий абсолютный момент история достигает кульминации – в тот именно момент, когда побеждает окончательная, разумная форма обще-

ства и государства. Эту окончательную форму Фукуяма и видит в либеральном государстве, у которого нет и не может быть какой-либо разумной альтернативы: главные политико-экономические альтернативы либерализму – фашизм и коммунизм – потерпели исторический крах.

«Конец истории, – пишет Фукуяма, – печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, – вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории. Я ощущаю в самом себе и замечаю в окружающих ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все еще будет питать соперничество и конфликт. Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 года, с ее североатлантической и азиатской ветвями. Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один, новый старт?»[1].

Статья Фукуямы «Конец истории?» была опубликована в 1989 г., а четыре года спустя вышла из печати статья «Столкновение цивилизаций» другого американского ученого *Сэмюэла Хантингтона*, излагающая прямо противоположную версию будущего. По его мнению, с разрушением двухполюстного мира человечество ожидает повсеместное нарастание фундаменталистских настроений («реванш Бога»), а соответственно, обострение противоречий и, вероятнее всего, столкновений между семью-восемью базовыми цивилизациями, внутренне консолидирующимися преимущественно вокруг традиционных религий.

По мнению Хантингтона, после окончания «холодной войны» уже не идеологические, политические или экономические факторы разделяют народы, а цивилизационные. «Повсюду в мире, – пишет он, – народы и государства пытаются ответить на главный вопрос из тех, которые могут встать перед нами. Кто мы такие? И они отвечают на этот вопрос так, как на него всегда отвечали люди, называя то, что представляет для них наибольшую значимость. Люди идентифицируют себя по происхождению религии, языка, истории, ценностей, по обычаям и институтам. Они идентифицируют себя с культурными группами: племенами, этническими группами, религиозными общинами, нациями и на самом широком уровне – с цивилизациями»[2].

---

[1] Фукуяма Ф. Конец истории? // Философия истории : антология. М., 1995. С. 310.

[2] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и что оно может означать для России // Общественные науки и современность. – 1995. – № 3. – С. 133.

Итак, соперничество сверхдержав перерастает в соперничество цивилизаций. Впервые в истории глобальная политика становится многополярной и многоцивилизационной. В этом мире самыми внушительными, серьезными и опасными конфликтами будут конфликты не между социальными классами, богатыми и бедными или другими экономическими группами, а между народами, принадлежащими к различным культурным образованиям.

5. Евразийская философия истории

Основания евразийской философии культуры были сформулированы Н. С. Трубецким в книге «Европа и человечество», где он выстраивает модель интерпретации современного миропорядка, основываясь на формуле: «Европа против человечества», где «Европа» и «человечество» выступают в качестве антиподов. Человечество – это совокупность традиционных обществ, Европа же есть агрессивная аномалия, стремящаяся навязать остальным странам особенности локального исторического развития как нечто универсальное.

Н. С. Трубецкой доказывает, что претензии западной (романогерманской) культуры на универсализм несостоятельны и голословны. В силу этого неевропейские народы, собственно все человечество, оказываются в состоянии жертв, так как полная европеизация невозможна по определению, а ее элементы лишь раскалывают народы, заставляют смотреть на себя чужими глазами, подрывают и разлагают консолидирующий смысл культурной традиции. Трубецкой считал, что с этим нельзя мириться и предлагает продумать варианты ответа человечества на вызов Европы.

Для этого необходимо осознать, что европейская культура не представляет собой универсальную культуру всего человечества, она есть создание ограниченной группы народов, имевших общую историю. Европейская культура ничем не совершеннее, не «выше» всякой другой культуры, созданной иной этнографической группой, ибо «высших» и «низших» культур и народов вообще нет, а есть лишь культуры и народы более или менее похожие друг на друга[1].

Важнейшей идеей Трубецкого стала идея того, что развитие не тождественно вестернизации культуры, поскольку при таких условиях неевропейским народам приходится совершенно отказаться от самостоятель-

[1] Золкин А. Л. Ценностные основания российской цивилизации и современные процессы глобализации // Формирование нравственно-мировоззренческих традиций у курсантов, слушателей и студентов высших образовательных учреждений. Руза, 2011. С. 21–26.

ного культурного творчества, жить отраженным светом Европы, обрекать себя на фатальное отставание в развитии[1].

Теория множественности культур, первоначально сформулированная русским ученым Н. Я. Данилевским, а затем развитая О. Шпенглером и А. Тойнби, должна быть использована как методологический фундамент понимания многополярного мира. Следует учитывать, что многополярность цивилизаций не тождественна разнообразию культурных традиций. Помимо религиозных различий, своеобразия фольклора или достижений в искусстве, существенная асимметрия наблюдается и в сфере политико-правовой жизни и практики государственного строительства.

Западный рационализм мнимо универсализирует определенный порядок вещей, характерный для одной локальной цивилизации (Запад), но неприменимый для другой (Россия). Абстрактные построения, созданные на основе обобщения локального исторического опыта, при попытке применения в другой системе исторических координат приводят лишь к крушению социально-политической системы, к хаосу, нигилизму и разочарованию.

Идея мнимой универсальности западничества была высказана уже Н. М. Карамзиным, который полагал, что «законы народа должны быть извлечены из его собственных понятий, нравов, обыкновений, местных обстоятельств». Мыслитель не приемлет просветительский дух априорного, не опирающегося на исторический опыт и народные обычаи, «законоделания», позволяющий «умам легким» думать, что «надобно только велеть, – и все сравняется». Только время, по мнению историка, «подвигает вперед разум народов, но тихо и медленно: беда законодателю облетать его».

Многополярность грядущего мироустройства предполагает глубокое осознание определенной асимметрии в развитии цивилизаций, но не должно приветствоваться как возникновение различных форм цивилизационного расизма. Этот биосферный и ноосферный контекст общечеловеческого развития должен быть сохранен, а западноцентристский универсализм, который долгое время отождествлял себя с общечеловеческими ценностями, пересмотрен. Путь к культурному единству человечества в среднесрочной перспективе может мыслиться только через диалог цивилизаций, а не через распространение западноевропейских культурных принципов на все человечество.

Центральным культурообразующим периодом истории является для евразийцев двухсотлетний период Московской Руси, последовавший

[1] Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995.

за татаро-монгольским нашествием и предшествующий петербургскому периоду. А вот Киевская Русь, к которой традиционно возводят истоки российской государственности, по их мнению, так и не стала колыбелью русской цивилизации, представляя собой одно из многочисленных восточноевропейских княжеств без какой-либо осмысленной интегрирующей идеи.

Евразийцы высоко оценили культурное значение восточного влияния через татаро-монгольское завоевание, в котором они увидели не просто нашествие, а закладку фундамента гигантского континентального государства как основы многополюсной евразийской цивилизации, альтернативной романо-германской модели. Н. С. Трубецкой всячески подчеркивал колоссальную ценность тюркско-монгольского импульса, проницательно указывая на тот важнейший геополитический факт, что все просторы восточной Евразии интегрируются за счет объединения степной зоны, простирающейся от Манчжурии до Трансильвании. Татары совершили то, что было предначертано в географии, и тем самым стали фактом планетарной истории. «Одного взгляда на историческую карту достаточно, – писал Н. С. Трубецкой, – чтобы убедиться в том, что почти вся территория современного СССР некогда составляла часть монгольской монархии, основанной великим Чингисханом»[1].

Разумеется, этот тезис требует серьезного осмысления. На наш взгляд, все же следует говорить об историческом вызове, который, как указывал А. Тойнби, и создает ответ, формирующий цивилизации. Впрочем, Н. С. Трубецкой вполне отдавал отчет о противоречивом характере татаро-монгольского нашествия. «Главным и основным явлением этого времени, – писал он, – был чрезвычайно сильный подъем религиозной жизни. Татарщина была для Древней Руси прежде всего религиозной эпохой. Иноземное иго воспринято было религиозным сознанием как кара Божия за грехи, реальность этой кары утверждала сознание реальности греха и реальность карающего Божественного Провидения и ставила перед каждым проблему личного покаяния и очищения через молитву. Уход в иночество и создание новых монастырских обителей приняли массовый характер. Напряженно-религиозная установка сознания и всей душевной жизни не замедлила окрасить собой и духовное творчество, особенно художественное»[2].

Как видим, культурообразующие смыслы формировались не как имитация ордынских смыслов, а как творческая переработка трагического исторического опыта. Религиозный подъем был естественным спутником той переоценки ценностей, того разочарования в жизни, которое

[1] Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М., 2017. С. 24.
[2] Трубецкой Н. С. Указ. раб. С. 118.

было вызвано ордынским нашествием. Но в то же время в виде реакции формируется и чувство преданности национальному идеалу. И именно в этом контексте начинает выстраиваться культурная традиция, уходящая в далекое прошлое.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гобозов И. А. Социальная философия. – М., 2010.

Ефимов В. В., Таланов В. М. Общечеловеческие ценности. – М., 2010.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. В чем состоит различие между монистическими и плюралистическими подходами к истории?
2. В чем сущность цивилизационного подхода к историческому процессу?
3. Охарактеризуйте христианскую философию истории.
4. Дайте общую характеристику марксистской философии истории.
5. Сформулируйте основные идеи книги О. Шпенглера «Закат Европы».
6. Каковы основные идеи труда А. Дж. Тойнби «Постижение истории»?
7. Перечислите главные идеи теория этногенеза Л. Н. Гумилева.
8. Выделите те аспекты истории и исторического знания, в которых они могут рассматриваться в качестве предмета философского размышления.
9. Охарактеризуйте основные этапы становления и развития философии истории.
10. Как вы понимаете проблему соотношения *всеобщей* и *локальной* истории?
11. Что подразумевается под «концом истории»?

Г л а в а 20. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Философская антропология – одно из влиятельных направлений общественной мысли XX в. Мировоззренческой установкой и стержнем всех изысканий философской антропологии является человек и только человек. В этом смысле философская антропология может быть названа антропоцентристским философским учением, поскольку человек в ней – центральная ось, вокруг которой оформляются и все другие проблемы бытия в мире.

Таким образом, для европейской философской антропологии (и в этом ее основное отличие от других направлении философской мысли) центральным, синтезирующим всю ее философскую проблематику, выступает, ставившийся многими философами, вопрос о том, что такое человек. Кант в своем позднем творчестве пришел к выводу о том, что подлинная философия есть теория человека, а не теория познания или метафизика. Философская антропология есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека.

1. Формирование философской антропологии

Как особое направление исследований, изучающих проблему человека, философская антропология возникла в 20-х гг. XX в. Еще в 1928 г. немецкий философ *Макс Шелер* (1874–1928 гг.) в своей работе «Положение человека в космосе» поставил вопрос о создании особой философской науки – философской антропологии – как основополагающей науке о человеке.

Кризис общества для М. Шелера есть проявление кризиса человека, который никогда не был столь «проблематичным» как в XX в. Основную причину такого положения М. Шелер увидел в существующем разграничении изучения человека разными, зачастую противоречащими друг другу, направлениями антропологической мысли: теологическом, философском, естественнонаучном.

Теологическая антропология дает представление о человеке в свете религиозной традиции. Философские учения о человеке сконцентрированы на проблеме самосознания, а естественнонаучная антропология видит в человеке существо, отличающееся только степенью сложности развития способностей, которые уже встречаются в низшей, по сравнению с человеческой, природе.

Поиск синтетического учения о человеке, по М. Шелеру, и есть задача философской антропологии, которая могла бы соединить кон-

кретное изучение различных сфер бытия человека с его философским постижением.

М. Шелер сформулировал обширную программу философского познания человека, в центре которой стоит вопрос, имеющий решающее значение для антропологии: если животному присущ интеллект, то отличается ли человек от животного более, чем только по степени? Есть ли между ними сущностное различие? Или же в человеке есть еще что–то совершенно иное, специфически ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается выбором и интеллектом?

В ответах на этот вопрос философские позиции расходятся. Обычно философы признают интеллект и свободу выбора исключительно человеческими качествами и отказывают в них животным. Таким образом, что сущностное различие есть, но находят его именно в том, в чем, по мнению Шелера, нет никакого сущностного различия. Антропологи-эволюционисты отвергают существование принципиального различия между человеком и животным, поскольку животное в какой-то мере обладает интеллектом.

Шелер отверг оба вывода, полагая, что сущность человека превосходит и интеллект, и способность к выбору. Причем, это новое, что делает человека человеком, нельзя мыслить лишь как новую ступень психических функций.

То, что делает человека человеком, есть принцип, который не сводим к «естественной эволюции жизни». Этот принцип Шелер обозначает словом «дух», который проявляется не только в мышлении, но и в сложных эмоциональных и волевых актах: доброта, любовь, раскаяние и благоговение.

Носителем духовных актов выступает личность. «Дух», как то, что делает человека человеком наслаивается на иррациональный «порыв», как проявление «все–жизни». Именно поэтому, личность – это конкретное единство, пересечение ценностей. При этом иерархия ценностей концентрируется в каждой личности, но исходит от Бога. Основную особенность человека М. Шелер видит в его устремленности к Богу, поэтому наиболее совершенной личностью, по М. Шелеру, является святой.

Таким образом, человек, занимая центральное место в философии М. Шелера, является духовным существом, а основными принципами бытия человека выступают могущественный, но слепой жизненный порыв и все постигающий, но немощный дух.

2. Натуралистическое понимание человека

Философы натуралистического направления исходят из того, что человек, прежде всего, есть биологическое существо. Натурализм следует двум основным положениям – человечество есть живой вид, качественно единый с остальной биологической реальностью, но имеющий осознанную самоорганизацию.

Одним из создателей данного подхода был известный немецкий философ Арнольд Гелен (1904–l976 гг.), который утверждал, что человек – это животное, биологическая неспециализированность которого делает его «ущербным существом», потому что он плохо оснащен инстинктами и не может вести чисто естественное существование.

Ущербность объявляется источником человеческой активности, которая есть компенсация изначальной биологической неполноценности, неспециализированности человека. Культура компенсирует природные недостатки человека. Культура – это как бы итог биологического овладения человеком естественной природой, а сама человеческая биология характеризуется при этом иррациональной неопределенностью, открытостью миру. Чтобы выжить, человек должен действовать, создавать разные социальные институты, организации, нормы и модели поведения.

Сходные идеи о человеке сущности развивал известный австрийский ученый, лауреат Нобелевской премии Конрад Лоренц (1903–1989 гг.). Он утверждает, что система инстинктов определяет жизнь человека, причем фундаментальное значение имеет инстинкт агрессии – генетически врожденное свойство, которое присуще и животным, и человеку. По сравнению с животными у современного человека имеет место возрастание его агрессивных инстинктов под влиянием социальных условий. Несмотря на подавление агрессивность постоянно требует выхода.

Конечно, жизнь человека подчиняется и закономерностями биологического порядка. Человек живет в природной среде, вне которой нет его социальной жизни, да и сам он является биологическим организмом. Человек не может изменить того, что он является частью природного мира и связан с ним теснейшими узами. Однако он все время стремится выбраться из чисто природного состояния. Его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию должно быть создано и создается им самим. Для биологического направления философской антропологии свойственно видеть опреде-

ление, сущность человека исключительно в самой его природе, т. е. природном естестве как некоей объективной данности его рода.

Абсолютизация биологического в определении человеческой сущности практически сводит на нет другие важные аспекты проявлений этой сущности. Игнорируются многие иные качественные стороны бытия человека, что методологически не состоятельно, а практически вредно, ибо служит оправданием безысходности и личной безответственности человеческих действий.

3. Психоаналитическая антропология

По убеждению немецко-американского психолога, социолога и философа *Эриха Фромма* (1900–1980 гг.), существуют неизменные законы человеческой природы и человеческого поведения, которые действуют в любой культуре. Эти законы нельзя нарушать без серьезного ущерба для личности. Если человек поступает вопреки своему пониманию интеллектуальной и моральной честности, он ослабляет или парализует свою личность. Он несчастен и страдает. Если его образ жизни одобряется культурой, в которой он живет, страдание может быть неосознанным или же ощущаться в связи с явлениями, весьма далекими от их реальной причины.

Фромм близок А. Гелену, защищая тезис об «изначальной биологической слабости человека». Суть этого тезиса заключается в том, что первый элемент, отличающий человеческое существование от животного, – элемент негативный: относительный недостаток у человека инстинктивной регуляции в процессе адаптации к окружающему миру. Способ адаптации животных к миру остается одним и тем же на протяжении всего времени жизни вида: если инстинкты более не в состоянии успешно справляться с изменениями окружающей среды, вид гибнет. Животные могут адаптироваться к изменяющимся условиям, изменяя самих себя; это их способ жить гармонично, в том смысле, что прирожденные свойства делают их постоянной и неизменной частью мира: животное или приспосабливается, или погибает.

Чем менее сложны и неизменны инстинкты животных, тем более развит мозг, а значит, и способность к обучению. Появление человека Фромм определяет, как возникновение той точки в процессе эволюции, где инстинктивная адаптация сводится к минимуму. Но человек появился с новыми свойствами, отличающими его от животного: осознанием себя как отдельного существа, наличием памяти и способностью к предвидению, обозначением предметов и действий символами. Таким образом, не инстинкт, а разум, самосознание, вообра-

жение, память, язык – определяющие свойства человека, и именно они разрушили «гармонию» животного существования.

Человеческое же существование характеризуется постоянной и неустранимой неустойчивостью, поэтому не может протекать по образцу, заданному родом, человек должен жить сам. Его жизнь определяется экзистенциальными проблемами – противоречиями, являющимися необходимыми и неустранимыми условиями исключительно человеческого существования; животное о них не ведает. Человек осознает свою смертность и ограниченность сил и возможностей. Исходя из этого знания, он определяет свой жизненный путь.

От экзистенциальных противоречий коренным образом отличаются многочисленные исторические противоречия, которые являются хотя и важной, но не необходимой частью человеческой жизни и могут быть устранены в тот или иной период истории (как, например, был уничтожен институт рабства).

Поэтому основную потребность человека Фромм видит в стремлении восстановить единство и равновесие с миром. Человек делает попытку сохранения этого единства и равновесия прежде всего мысленно, конструируя всеобъемлющую ментальную картину мира, которая служит системой координат для извлечения ответа на вопрос о том, где место человека в мире и что ему следует делать. «Самосознание, разум и воображение, – пишет психолог, – все эти новые свойства человека, которые далеко выходят за рамки инструментального мышления самых умных животных, требуют создания такой картины мира и места человека в нем, которая имеет четкую структуру и обладает внутренней взаимосвязью»[1].

Такие картины мира Фромм называет системами ориентации и поклонения. В их число входят не только религиозные, но и светские системы. Например, фанатичная преданность людей успеху или престижу формирует светскую систему поклонения и ориентации более близкую примитивным религиям, а не, скажем, христианству. Это объясняется тем, что личность, чье развитие было блокировано, вынуждена обращаться к примитивным и иррациональным системам ориентации, которые в свою очередь усиливают и продлевают ее зависимость и иррациональность. Такая личность частично остается на том уровне культуры, который человечество в лице своих лучших представителей давно миновало.

Все люди уникальны, ибо каждый человек по-своему разрешает свою жизненную ситуацию. Однако человек обладает определенными

[1] Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 200.

психологическими характеристиками, которые могут быть типизированы. Поскольку человек в своих действиях не обусловлен врожденными инстинктами, то его жизнь постоянно находилась бы в опасности, если бы человеку приходилось обдумывать заново каждый свой поступок. Систему характера можно считать заместителем системы инстинктов. Человек должен устраивать жизнь сообразно своему характеру и таким образом достигать определенного уровня соответствия между собственным внутренним миром и окружающей средой.

Осознание человеком своих поступков проявляется как совесть. Фромм предлагает различать авторитарный и гуманистический виды совести. Авторитарная совесть – это голос внешнего авторитета (родители, государство, политические вожди и т. д.), порождающего у человека чувство вины за те или иные мысли и поступки. Этот вид совести имеет место, когда человек подчиняется законам и санкциям внешнего авторитета таким образом, что они становятся частью его человеческого «Я». Происходит интериоризация авторитета. Будучи в состоянии уклониться от порабощающего воздействия извне, человек не в состоянии убежать от самого себя. Таким образом, интериоризация превращает авторитет в часть «Я».

Авторитарная совесть всегда окрашена человеческой потребностью в восхищении, в идеале, в стремлении к совершенству. Образ этого совершенства проецируется на внешние авторитеты. В результате авторитет всегда окрашен «идеальным» аспектом совести, и представление человека о свойствах авторитета отлично от реальных его свойств. Причем, данная уверенность непроницаема для всех противоречащих ей очевидных эмпирических фактов.

Большинство тоталитарных и авторитарных политических систем (фашизм, сталинизм и пр.) могли бы служить примерами авторитарной культуры – культуры, цель которой состоит в воспитании авторитарной личности. Не следует недооценивать роль авторитарных элементов, обычно анонимных, действующих и в современной культуре. Эти элементы формируют синдром, главные черты которого – слабость и нереализованность индивидуального своеобразия, слабость «Я» и замещение его псевдо–Я. В псевдо–Я чувство принадлежности себе притупляется и замещается восприятием себя как суммы того, что от тебя ожидают другие. Доминирование в обществе индивидов, ядром которых является псевдо–Я, приводит к неясности, размытости, нечёткости всех межличностных отношений, а в авторитарных характерах развиваются признаки садизма и деструктивности.

В противоположность авторитарной, гуманистическая совесть отвечает за исполнение человеком своего собственного жизненного предназначения. Однако ее голос у многих людей слишком слаб. В этом и проявляется природа самой совести: её назначение состоит в охране подлинного личного интереса, и она действенна лишь в той мере, в какой человек не утратил себя полностью и не стал жертвой своего безразличия по отношению к самому себе.

В реальности у всякого человека авторитарный и гуманистический виды совести не являются взаимоисключающими. Каждый человек обычно обладает обоими видами совести. Проблема заключается в том, чтобы распознать силу каждой из них и их взаимоотношение. Если совесть опирается на суровый и иррациональный авторитет, то развитие гуманистической совести может оказаться почти полностью подавленным. Если жизненное стремление к развитию наталкивается на препятствие, то энергия, не получающая выхода, подвергается подмене и превращается в жизнеотрицающую энергию. Уровень деструктивности человека пропорционален уровню задержки развития его способностей.

Индивидуальные и социальные условия, блокирующие жизнеутверждающую энергию, порождают деструктивность, которая, в свою очередь, является источником разнообразных проявлений зла. Если человеку не удается достичь гуманистической зрелости, его можно считать человеком с дефектом. Если такой цели не удается достичь большинству членов общества, то мы имеем дело с феноменом социально-смоделированного дефекта. Индивид разделяет его вместе со многими другими индивидами, не осознавая, как недостаток, и его чувству безопасности не угрожает ощущение непохожести на других, ощущение отверженности. В сущности, дефект может оказаться даже вознесённым в ранг добродетели и дать таким образом данному человеку повышенное чувство успеха. Поскольку дефект был смоделирован культурой, его даже считают, чем-то особенно ценным, постольку индивид защищен от невроза, который мог бы получить в другой культуре, где этот дефект давал бы ему ощущение полной несостоятельности и изоляции.

Как утверждает Фромм, человечество за последние пять–шесть тысячелетий культурного развития сформулировало в религиозных и философских системах этические нормы, на которые должна ориентироваться совесть каждого индивида в его развитии. Психологическая установка, лежащая в основе мышления Лао–цзы, Будды, библейских пророков, Сократа, Христа, и других великих учителей человечества,

при всех значительных различиях в конкрентной реализации содержит ряд норм, которые определяют суть гуманистической установки. Приблизительное описание данной установки сводится к следующему: человек должен познать истину, и он может стать в полном смысле человеком только в той степени, в какой преуспеет в решении этой задачи; человек должен быть независимым и свободным, он должен быть целью, а не служить средством осуществления целей других людей; человек должен знать, что такое добро и что такое зло, он должен научиться прислушиваться к голосу своей совести и быть способным ему следовать.

Различия между биологическим подходом Фрейда и социальным подходом Фромма принципиальны и радикальны. Фрейд исходил из глубокого убеждения в порочности человеческой природы. Все идеальное в поведении человека он объяснял низменными мотивами. Фромм отверг эту посылку. Он показал, что такие идеалы, как истина, справедливость, свобода, хотя они часто оказываются пустыми словами, могут быть подлинными стремлениями человека. Анализ, который игнорирует эти стремления, всегда ошибочен.

4. «Конец человека» и «постчеловек»

На протяжении своей истории человек мечтал о переходе в какое-то новое более высокое качество. Люди хотели стать более могущественными и сильными в сказках и мифах; возвыситься до бестелесного духа в различных религиозных учениях; нового человека ждала эпоха Просвещения; на практике пытался воспитать его марксизм; Ницше провозглашал идею сверхчеловека; в наши дни новый человек предстает в виде постчеловека. Причина появления феномена постчеловека в том, что нынешний исторический человек все труднее вписывается с социотехническую систему, какой становится общество. Оно перестает быть собственно (исключительно) человеческим и преобразуется в человеко-машинное. Человеко-машинным, «социальной машиной» его можно считать с момента, когда техника начинает заменять не только физическую, но и умственную силу человека. Массово это происходит в компьютерно-информационном обществе, где человек действует и живет по логике технологии.

В современной философии тезис о «конце человека» наиболее решительно защищают постструктуралисты. «В наши дни, – утверждает Фуко, – мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека … Всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, его царстве и освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое че-

ловек в его сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека, кто вообще не желает мыслить без мысли о том, что мыслит именно человек, – всем этим несуразностям и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философический смех, т. е., иначе говоря, безмолвный смех»[1]. И наконец, его самые знаменитые слова надежды: «Можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»[2].

Другой представитель постструктурализма Ж. Делез в приложении «О смерти человека и сверхчеловека к своей книге о Фуко поясняет: «Силы в человеке вступают в отношения с силами внешнего: с силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом … Как сказал бы Фуко, сверхчеловек – это гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятий: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеятся, что она не будет хуже двух предыдущих»[3].

Идея постчеловека имеет и своих сторонников, и своих противников. Первые утверждают, что «человек из биосферы» доживает последние столетия, если не десятилетия, своей истории. По их мнению, биосфера не является местом обитания человека, человек не является одним из биологических видов крупных млекопитающих. Таким образом, вместе с пришествием постчеловека наступит гибель человеческого мира и замена его на постчеловеческий, на «антропогеосферу», полностью техническую среду как основу бытия новой, исключительно техногенной цивилизации.

Противники концепции постчеловечества предлагают пересмотреть историю человеческой мысли, для того чтобы обосновать философскую антропологию как философию выживания. Такая философия должна исходить из фундаментальной идеи нравственного возвышения личности в соответствии с принципом Николая Кузанского: «Человек не хочет быть ничем иным, кроме человека», а не из идеи трансформации человека в постчеловека.

---

[1] Фуко М. Слова и вещи. М., 1994. С. 363.
[2] Там же. С. 404.
[3] Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 171.

5. Самосознание и процесс становления личности

Проблема человеческого «Я» подразумевает два фундаментально разных вопроса:

1) «Что такое «самость»?», какова вообще природа «самости», идентичности, самосознания и т. д.;

2) «Кто я?», каков смысл моего конкретного бытия.

В первом случае в центре внимания стоят родовые возможности человека, а во втором – индивидуальные.

Вопрос «Что такое «самость»?» ориентирован на объективное познание, результаты которого могут быть выражены в понятиях; вопрос «Кто я?» субъективен, обращен внутрь личности; это не столько познание, сколько самовыражние.

Наука, ориентированная на получение объективного знания, содержательно отвечает лишь на первый вопрос, предоставляя второй индивидуальному усмотрению. Но этот личной поиск также опирается на определенные философско-этические предпосылки, тесно связанные с нормативным миром культуры.

Проблема структуры личности представляет большие теоретические трудности. Элементами структуры личности являются, по существу, все основные психические процессы, образования и свойства. Личность представляет собой ансамбль социально-психологических образований, свойств и функций, общественно-исторически обусловленных и свойственных только человеку. Такими элементами структуры личности являются, например, познавательные процессы, сознание и самосознание, эмоции и волевые качества, сфера мотивации и характер.

Структура сознания и деятельности и образует структуру личности. Структура сознания уже структуры личности, ибо духовный мир личности охватывает не только сознательные, но и бессознательные психические процессы, которые резко индивидуализированы и составляют существенную личностную характеристику.

В структуру личности включаются, также определенные состояния и свойства – темперамент, интуиция, установка, ценностная ориентация и, наконец, мировоззрение, убеждения, идеалы.

В структуре личности своеобразными духовными «пластами» в различных пропорциях представлены все уровни культуры. Нижний пласт представляет собой исторически сложившиеся народные, национальные, семейные, бытовые нормы, традиции, обычаи и представления. Более высокие пласты составляют достижения современной культуры в форме научных знаний, образов искусства, технической мысли и пр.

Все элементы структуры личности в той или иной мере зависят от мировоззрения, которое является ядром этой структуры. Обладая относительной самостоятельностью существования в сфере философии, религии, искусства, политики, мировоззрение реально функционирует и как личностное. Индивидуальное мировоззрение – привилегия личности как социального и мыслящего существа.

Духовное содержание личности, находящееся на более глубинных орбитах и тем более составляющее ее ядро, фундаментальные элементы ее структуры – это знания, ставшие убеждением, верой, это идеалы, принципы, устойчивые интересы; это способ мышления или склад ума и настрой чувств, характер, воля и темперамент, установка и ценностная ориентация, т. е. устойчивая направленность личности к определенным явлениям жизни, культуры.

Изменение или разрушение этой сердцевины духовного мира человека меняет или даже разрушает само существо личности. Без такого организующего начала, как убеждения, жизнь людей была бы хаосом. Даже сомнения и вопросы возможны только в рамках несомненной системы прочных взглядов. Мировоззренческий императив убеждений является стержнем реального поведения личности, объединив в себе должное и сущее. Человек без глубоких убеждений в конечном счете теряет свое собственное «Я».

Какой смысл вкладывает личность в понятие своего «истинного» (в отличие от «представляемого» или «кажущегося») «Я»? Что означают самореализация, самоосуществление, самоактуализация личности?

Одни люди; описывая свое подлинное «Я», выдвигают на первый план социально-ролевую, институциональную принадлежность, другие – переживания; для одних главный показатель самореализации – достижения в предметной деятельности, для других – психологический комфорт, теплота межличностных отношений. Выражения «стать собой» или «найти себя» подразумевают не столько познание и выявление чего-то «данного» индивиду, изначально заложенного в нем, сколько самоосуществление, реализацию избранной им сущности и жизненного пути.

6. Проблема человека в современной российской культуре

Российская культурная традиция ставит своей целью воспитание личности, а не изолированной индивидуальности. Человек же приобретает личностные качества не через изоляцию от реальности во имя абстрактной свободы, а через восхождение и приобщение ко всем уровням реальности, включая сверхиндивидуальные целостности, такие как семья, общество, государство, цивилизация, культура.

С точки зрения постмодернистского либерализма такое восхождение создает угрозу «тоталитаризма», растворения личности в социальных целостностях. Но и сам либеральный индивидуализм фактически носит репрессивный характер, поскольку порождает атомизацию индивида, неудачу осуществления его личностного бытия. Для всех постмодернистов характерно страстное неприятие всякой универсальности – норм, правил, принципов, ценностей.

Образ человека, который присутствует в постмодернистских учениях – это образ человека, не способного достичь самоидентификации, подчиняющегося страстям и аффектам, но не разуму, неспособного контролировать свои чувства и пребывающего в симулякрах-фантазмах, далеких от реальности, непрозрачных и все более и более отдаляющихся от реальности. Это образ индивида, жизнь которого распадается на ряд ситуаций и не подчиняется какой-либо единой стратегии существования.

Русская культура отличается от западноевропейской культуры не только своей антропологией, но и своими онтологией и гносеологией как пониманием различия между тем, что является реальностью, а что – пустой абстракцией. Номинализм западной культуры противостоит реализму русской культуры.

Для того, чтобы человек получил возможность сформировать личностные качества, стать личностью, которая также мыслится как духовное единство, «соборование», человеческой жизни, он должен приобрести способность к оценке происходящего с точки зрения, выходящей за пределы частного взгляда на мир, способность подниматься к общему и всеобщему. Личность, обладающая способностью суждения в вопросах социальной, в том числе и цивилизационной, идентичности может рассматриваться как перспектива и цель образовательной политики[1]. «Живя, – писал П. А. Флоренский, – мы соборуемся сами с собой – и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих – по закону тождества – элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т. д., соборуясь до человечества и включая в единство человечности весь мир»[2].

Проблема личности в русской культурной традиции в настоящее время тесно связана с идеей патриотизма. Российский патриотизм

---

[1] Золкин А. Л. Философия самосознания: роль самосознания в процессе становления личности // Актуальные проблемы прикладной философии : сборник науч. ст. М. С.63–86.

[2] Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 343.

должен иметь зрелый, разумный характер. Быть патриотом – значит быть духовно зрелою личностью – первооснова патриотического сознания, пренебрежение к которой таит в себе серьезную опасность. В философском осмыслении содержания понятия «патриотизм» необходимо исходить из того, что этот феномен, являющийся одним из составляющих нашей духовности, теснейшим образом связан с национальным сознанием и самосознанием.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гобозов И. А. Социальная философия. – М., 2010.

Ефимов В. В., Таланов В. М. Общечеловеческие ценности. – М., 2010.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Укажите предметную область философской антропологии. Укажите ее наиболее важные проблемы.
2. Почему проблема человека всегда была одной из самых важных в философии?
3. Поясните философский смысл понятия «сущность человека». Проанализируйте альтернативные представления (человек как: *микрокосм, общественное животное, подобие Бога, машина, биологическое тело, сознание*).
4. Сравните, как решается проблема сущности человека в религиозной философии и науке.
5. В чем смысл феномена «постчеловека»?
6. Как понимали проблему личности русские философы?
7. Что такое «культуроформирующая энергия»?
8. Что такое авторитарная личность?
9. Что такое гуманистическая личность?
10. В чем заключается специфика биологизаторских подходов к пониманию человека?

Г л а в а 21. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

В современных гуманитарных науках и общественной практике понятие культуры имеет фундаментальное значение. О культуре говорят не только ученые, но и политические деятели, журналисты, экономисты, писатели, военные, предприниматели и вообще все те, чьи интересы выходят за рамки узкопрофессиональных задач и сугубо индивидуальных целей. Сегодня мы слышим о правовой культуре, о политической культуре, о профессиональной культуре, о молодежной культуре, о национальной культуре, о культуре общения и т. д.

Многообразие значений понятия культуры в сфере повседневности и в сфере науки порождает особые трудности в понимании самого феномена культуры. Для того, чтобы точнее представить себе место понятия культуры в современной науке и разобраться во множестве его значений, следует познакомиться с историей формирования этого понятия и прояснить породившие его интуиции.

1. Формирование классического и неклассического понимания культуры

В Древнем Риме со словом «культура» первоначально ассоциировалась идея органического роста растений. Связь с сельским хозяйством сохранилась у этого слова и сегодня: мы говорим, например, «агрокультура», «культиватор». Рост и развитие растения явились источниками аналогий с воспитанием и развитием человека. Эти аналогии сохранились и в более позднем, уже философском, понятии культуры.

1.1. Гуманистическое понятие культуры

Для крупнейшего римского общественного деятеля, оратора и философа *Марка Туллия Цицерона* (106–43 гг. до н. э.) синонимом культуры была гуманность – нормативное состояние морали, интеллекта и поведения человека. Именно Цицерон в своих *«Тускуланских рукописях»* (45 г. до н. э.) использовал обыденное понятие культуры как возделывания почвы в переносном смысле – как «возделывание» человеческого ума в процессе обучения и воспитания. Культурный римлянин, по его мнению, – прежде всего гуманный римлянин, человек, который совершенствует и облагораживает себя на основе традиционных римских добродетелей.

Традиционная система ценностей римского общества включала следующие качества: самостоятельность личности и ее свободу отстаивать

свои интересы в рамках закона; уважение к законам как совокупности правовых установлений, ограждающих достоинство человека в соответствии с его общественным положением; верность долгу как моральную гарантию исполнения законов; благоговейную почтительность перед богами, родиной и согражданами.

Своей возвышенной суровостью и простотой римляне разительно отличались от греков, которые подарили миру замечательные произведения искусства, впоследствии признанные классическими. Римляне же в искусстве видели просто «искусственность» – придуманную, сотворенную в соответствии с замыслом и вымыслом художника подделку, недостойную настоящего гражданина. Искусство зачастую отождествляли и с пагубной роскошью, подтачивающей твердыню римских устоев.

Отношение к искусству среди римлян изменилось после покорения Греции. Великое греческое искусство, философия и литература вызвали неоднозначную реакцию римского общества, которое раскололось на два лагеря: эллинофилов, приветствовавших заимствование греческого искусства, образования и быта, и традиционалистов, стойко державшихся за изначальную систему ценностей и защищавших древнюю простоту нравов.

Одной из форм компромисса между эллинофилами и традиционалистами и стала гуманность, приравненная Цицероном к культуре. Гуманность трактовалась как особый способ самосовершенствования: римский гражданин воспитывал себя в духе традиционных доблестей, но делал это путем усвоения системы образования, перенятой у греков.

Греческое образование – *пайдейя* (отзвук этого понятия слышим в привычном нам слове «энциклопедия» – *encyclos*, «круг», и *paideia*, «образование») – во многом отличалась по своему характеру от современной системы обучения. Хайдеггер так разъяснял ее суть: «Пайдейя означает обращение всего человека в смысле приучающего перенесения его из круга ближайших вещей, с которыми он сталкивается, в другую область, где сущее является само по себе. Это перенесение возможно лишь благодаря тому, что все прежде открытое человеку и тот способ, каким оно стало ему известно, делается другим. То, что является человеку так или иначе непотаенными, и род этой непотаенности должны перемениться»[1].

Как видим, целью пайдейи было изменение человека в самом его существе. Простое сообщение некоторой суммы знаний неподготовленному ученику вообще не соответствовало задачам античного образования, которое скорее было воспитанием на основе знаний, а не овладением

[1] Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. М., 1993. С. 351.

знаниями ради чисто практических целей. Таким образом, первоначально культура и гуманность были специфически римским явлением, порожденным встречей римских ценностей с греческой образованностью.

1.2. Культура и культ

В Средние века мы чаще встречаем слово «культ», а не «культура». Культ наполнялся для верующего высоким духовным смыслом, его не следует понимать, как пустой обряд – обрядоверие осуждалось. Через культ человек обретал способность раскрывать себя в своей любви к Богу. Современный католический философ *Романо Гвардини* (1886–1968 гг.) замечает: «С непосредственной религиозной точки зрения совокупный порядок бытия воссоздается в культе. Здесь в каждый данный исторический момент как бы заново совершаются в символической форме все вечно значимые события священной истории»[1].

Культ постигается не рассудочным разумением, а жизненным с ним соприкосновением. Русский философ *П. А. Флоренский* (1882–1943 гг.) указывал на центральную роль культа во всей культуре, связывая его с особой человеческой деятельностью – литургической. Эта деятельность производит характерные реалии – святыни, являющиеся продуктом изначального творчества человека, так что все культурные ценности во многом производны от культа[2]. Культ приобщает человека к священной, мистической реальности, тем самым преобразуя его, осуществляя цели в чем-то близкие целям греческой пайдейи.

1.3. Романтическое понятие культуры

Немецкий философ *Иоганн Готфрид Гердер* (1744–1803 гг.) стал рассматривать культуру как «искусство нашего века», а значит, как нечто экспрессивное, выразительное, связанное не только с идеями воспитания, науки и образования, но и с идеей творчества в широком смысле. Преодолевая односторонний рационализм новоевропейской философии, он высоко оценил роль языка в становлении человечества, что и позволило мыслителю подчеркнуть именно выразительные аспекты культуры. «Как только бог или гений, – писал немецкий философ, – научил человека отмечать признаки предметов и, таким образом, присваивать себе самые предметы, а с каждым найденным при-

[1] Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека / под ред. П. С. Гуревича. М., 1993. С. 249.
[2] Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1.

знаком соотносить условный знак, как только, говоря иначе, появились первые начатки языка разума, так сразу же оказалось, что человек встал на путь наук и искусств. Ибо, создавая науки и искусства, человек и не делает ничего, как отмечает и обозначает. Как только дано было человеку самое трудное его искусство – язык, так, можно сказать, ему дан был прообраз всего»[1].

Кроме языка, в понятие культуры Гердер включал науку, ремесло, искусство, семейные отношения, государство, религию. Если цицероновское (гуманистическое) понимание культуры было универсальным и индивидуалистическим, т. е. применялось по отношению к отдельному человеку, отличая его от некультурного варвара, то гердеровское (романтическое) понятие культуры было партикуляристским и коллективистским, т. е. относилось к группам людей, к народам, подчеркивая их особенность, специфичность, своеобразие в рамках развития единого человеческого рода.

Под культурой Гердер понимал все созданное человеком в противовес природе. Между тем было ясно, что человек во многом не только не «превосходит природу», а даже уступает ей, разрушая и себя, и природу. Уже Кант культурой называл только то, что служит благу человека, стремясь таким образом синтезировать романтическое (гердеровское) и гуманистическое (цицероновское) понятия культуры.

«Культуру умения» Кант противопоставлял «культуре воспитания». Первый, «технический», тип культуры философ называл цивилизацией. Подлинная же культура по своей сути не является какой-либо техникой, а по своей структуре не механистична, а органична, человек в ней выступает не только как средство, но и как цель. Немецкий философ во многом разделял точку зрения Руссо на противоречия общественного развития, но в отличие от французского мыслителя, считал, что они будут преодолеваться развитием самой цивилизации. Причина бедствий и конфликтов в том, что дисциплина и культура обогнали развитие нравственности. В дальнейшем это положение изменится, и достигшая совершенства культура вновь как бы сомкнется с природой.

С точки зрения Гегеля, человек отличается от животного тем, что разрывает с природным и непосредственным: этого требует от него разумная сторона его существования. От природы человек не является тем, чем он должен быть и поэтому нуждается в образовании. Сущность образования состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Тот, кто необразован, тот предаётся

[1] Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества // Антология культурологической мысли. М., 1996. С. 65.

частностям, у того изначально отсутствует способность к абстрагированию: он не может относиться к объективности в её свободе и без своекорыстных интересов.

«Культура (...), – пишет Гегель, – в своем абсолютном определении есть поэтому освобождение и работа высшего освобождения, а именно, абсолютный переходный этап на пути к больше уже не непосредственной, естественной, а духовной, также поднятой на высоту образа всеобщности, бесконечно субъективной субстанциальности нравственности. Это освобождение представляет собой в субъекте тяжкий труд, направленный против голой субъективности поведения, свойственного чувству, и произвола каприза»[1].

Можно подумать, что Гегель переоценивал научно-теоретический аспект образования и недооценивал его практическую, прикладную сторону. Однако это не так. Практическое образование, по мнению философа, сказывается в том, что профессиональное дело выполняется целиком и полностью, являясь для человека его призванием. Практическая образованность человека проявляется в том, что он дистанцируется от непосредственных влечений, личных потребностей и частных интересов, преследуя отдаленные цели. Этим профессионал отличается от простого исполнителя, воспроизводящего в своей деятельности шаблонные решения практических задач и стремящегося обыграть любую ситуацию в свою пользу. Именно поэтому, утверждал немецкий философ, образование должно включать в себя развитие теоретических интересов. Но это ещё не окончательная формулировка цели образования. То, что Гегель называл сущностью образования, есть подъем ко всеобщему. Комментируя эту идею, Х.-Г. Гадамер пишет: «Подъем ко всеобщности не ограничивается теоретическим образованием и вообще не подразумевает только лишь теоретический аспект в противоположность практическому, но охватывает сущностное определение человеческой разумности в целом»[2].

Но в чем заключается определение человеческой разумности? Гегель видел его в том, что человек должен делать себя во всех отношениях духовным существом. А как в этой духовности соотносятся друг с другом универсализм разума и индивидуализм личности? Гегелевская философия в целом отдает предпочтение первому.

Несколько иное решение проблемы культуры было предложено другим замечательным немецким мыслителем *Вильгельмом фон Гумбольд-*

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Философия права // Антология культурологической мысли. М., 1996. С. 77.

[2] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 53–54.

том (1767–1835 гг.), который был современником Гегеля, близким другом великих немецких поэтов *Иоганна Фридриха Шиллера* (1759–1805 гг.) и *Иоганна Вольфганга Гете* (1749–1832 гг.). Преимущество Гумбольдта перед Гегелем заключалось в том, что, находясь на стыке двух главных, и противоположных, движений, характерных для мировоззрения его времени (рационализма Просвещения и вызванной им реакции в виде романтического движения «Бури и Натиска»), он смог плодотворно осмыслить кажущийся непримиримым конфликт науки и искусства, формулы и поэзии.

Вышедший из Просвещения Гумбольдт все же увидел узость рационализма, меряющего все эталоном универсальности и поэтому приносящего индивида в жертву всеобщего. Но, подверженный огромному влиянию романтических идей с присущим им индивидуализмом и анархизмом, Гумбольдт оставался прежде всего ученым, лингвистом и антропологом, который не мог отречься от высших прав разума. В этом непрестанном напряжении между противоположными силами и находилась позиция мыслителя, который стремился осуществить примирение романтизма и рационализма в понятии образования как формирования личности.

Культура для Гумбольдта – это одновременно результат (продукт) и процесс (производство). Культура, с одной стороны, есть объективная совокупность всех человеческих творений, с другой стороны, – сам процесс созидания, этих творений как реализация смысла человеческой жизни. Культура – это процесс гуманизации человеческого, процесс создания пропорционального единства человеческих сил в противоположность фрагментарному характеру естественного бытия. В своей конкретной жизни, и даже в научном исследовании индивид обречён на специализацию, которая приводит к гипертрофии одних его способностей и к атрофии других. Он односторонне отдаётся служению миру: вот этот-то тип односторонней экстериоризации немецкий ученый называл отчуждением, потерей себя в богатстве мира.

Культура есть стремление именно к тому, чтобы избежать названного отчуждения без того, однако, чтобы бежать из мира. Культурный человек – это человек, способный без утраты себя экстериоризироваться, реализовать свои силы, переводить свою энергию в мир. Когда происходит экстериоризация без отчуждения, тогда имеет место культура. «Ведь культура человека, – писал Гумбольдт, – это искусство, питая свою душу, сделать ее плодоносной, а для этого нужно так гармонически настроить органы души и выбрать такое внешнее положение, чтобы

можно было усваивать как можно больше, поскольку, не будь усвоения, питательное вещество не перейдет ни в душу, ни в тело»[1].

Таким образом, классическая трактовка культуры определяется двумя типами понятий: гуманистическим и романтическим, а также их синтезами. В синтетическом понятии культуры раскрывается сущность человеческого бытия как реализации творчества и свободы, как единства самосовершенствования и самовыражения.

1.4. Психоаналитическое (неклассическое) понятие культуры

Если представители гуманистической традиции видели в культуре способ освобождения человека и раскрепощения его духа, то Зигмунд Фрейд показал, что для истолкования культуры огромное значение имеет ее понимание как системы запретов – табу.

В своей знаменитой книге «Тотем и табу» Фрейд выдвинул идею о том, что специфика всей человеческой культуры постигается на основе изучения особенностей ее генезиса в эпоху первобытности, наследие которой передается сквозь все последующие эпохи всемирной истории вплоть до современности, которая таким образом в своём глубинно-бессознательном измерении ничем не отличается от архаики.

Фрейд искал первоисток всех проявлений культуры во влечениях, залегающих в бессознательных пластах индивидуальной психики. Культура есть проекция индивидуальной психики на общественные отношения, поэтому изучение первоначальных порывов человеческого поведения и рассматривается как условие постижения специфики культуры в целом.

На человеческую культуру Фрейд смотрел без особого оптимизма. Если, согласно его взглядам, человек «по природе» стремится только к удовлетворению «диких и необузданных» желаний, то эта цель неосуществима. Ей противоречит все устройство Вселенной. Поэтому человек вынужден защищать себя от страданий, порожденных неудовлетворенностью желаний. Самый простой способ – наркотики. Самый распространенный – создание религиозных образов для иллюзорного удовлетворения желаний. Самый сложный – сублимация – смещение целей влечения таким образом, чтобы оно, влечение, не сталкивалось с отказом со стороны внешнего мира. Человек при этом повышает уровень удовольствия, получаемого от интеллектуального труда и от творческой деятельности вообще. Сублимация есть источник всех культурных ценностей.

---

[1] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 73.

И все же эти ценности есть только заместители подлинных объектов влечений, а к сублимации способны немногие люди. Таким образом, выводы из философии Фрейда неутешительны: природа сильнее человека, наслаждения кратковременны, страдания сопровождают человека до самой смерти. Культура же есть либо невинная иллюзия, либо злонамеренный обман, превращающий запретные влечения в допустимые цензурой «Сверх–Я» представления. Культура во многом подобна сновидению, также осуществляющего вышеупомянутые функции. Поэтому истолкование сновидений – один из важнейших методов психоанализа, поскольку именно сновидение является парадигмой, моделью всех шифров, уловок влечения. В сновидении происходит регрессия психического аппарата к архаическому, изначальному – человек возвращается к своим детским влечениям, а они суть наследие первобытности.

Итак, человек у Фрейда подчинен неумолимым влечениям, скрытым за множеством масок, его сознательный мир не столько рационален, сколько полон «рационализаций», т. е. подобранных для оправдания поступков идеальных мотивов, которые не совпадают с подлинными мотивами поведения. Разумность человека весьма ограничена, за ясными и отчетливыми образами сознания скрываются темные и спутанные представления, сновидения и галлюцинации – психические отображения инстинктивных влечений и неосознанных запретов. Культура, таким образом, характеризуется как сдерживающая инстинкты сила запрета и этим связана с важнейшими судьбами человечества в целом. «Роковым для рода человечества, – писал Фрейд, – мне кажется вопрос: удастся ли – и в какой мере – обуздать на пути культуры влечение к агрессии и самоуничтожению, ведущее к разрушению человеческого существования»[1].

Если же культура требует от человека больше, чем он может, то это вызывает у индивида бунт или невроз, либо делает его несчастным, недовольным собой и своей жизнью. Культура делает жизнь более безопасной, блокируя человеческие инстинкты, но этим наносит ущерб психическому здоровью человека, который разрывается между природными влечениями и культурными нормами, между сексуальностью и социальностью, агрессивностью и моралью. Места же для самоценной личности, обладающей духовной и волевой автономией от природы и общества, в этой концепции не остается.

---

[1] Фрейд З. Недовольство культурой // Антология культурологической мысли. М., 1996. С. 155.

1.5. К. Г. Юнг: культурные архетипы

Для новоевропейского сознания, ценящего в первую очередь научное познание и практический успех, магические обряды, мифологические образы и религиозные культы долгое время оставались непонятными. Не получая оправдания у разума, они объявлялись иллюзорными по содержанию и легендарными по происхождению. Причины их появления видели в слаборазвитости человечества на ранних этапах своего существования. В лучшем случае магия, мифы и религиозные представления рассматривались как несовершенные прототипы научных теорий, в худшем – как злонамеренный обман, как орудие социального господства.

И все же, настаивает Юнг, магические обряды и религиозные культы не являются бессильными иллюзиями, они наполнены глубоким психологическим смыслом. Наука и практика – функции сознательной части души; миф, магия, религия относятся к ее бессознательной части. Вполне очевидно, что деятельность, обслуживающая бессознательную часть души, не соответствует научной и практической рациональности, и всё же эта деятельность необходима для человека. Например, Тень является жизненной частью личностного существования. Устранить ее безболезненно с помощью доказательств либо разъяснений невозможно. Необходимая реакция на Тень выражена не в рассуждениях, а в архетипически оформленных представлениях, обретающих свою действительность в религиозно-магической практике. Такая практика уже не рационалистична, а символична.

Если вовне имеется идеальная и ритуальная форма, в которой воплощены и выражены все душевные устремления и надежды индивида, например, форма религии, то тогда, по мнению психолога, душа человека как бы находится вовне, душевные проблемы отсутствуют. Поэтому нет ни одного человека, который не испытывал бы потребности в религии. Это утверждение кажется спорным, поскольку ничего нам не говорит о той специфической форме, в которой проявляется подобная потребность.

В современной культуре монотеистическая религия и атеистическая философия представляют собой тонкий сплав с религиями во многих отношениях гораздо более «примитивными», чем традиционные формы религиозности. Будучи чистым идолопоклонством, ни еще более несовместимы с основными монотеистическими религиями. Могущественной коллективной формой современного идолопоклонства можно считать культ силы, успеха, власти, денег и т. п. Помимо та-

ких коллективных форм религии, современные люди подвержены множеству индивидуализированных, примитивных форм религии. Обычно они называются неврозами, но им можно дать и соответствующие религиозные названия: культ предков, тотемизм, фетишизм, ритуализм и т. п. Таким образом, Юнг показал взаимосвязь между коллективным бессознательным и внешней ритуально-символической формой его выражения.

Человек призван искать культурно-символическое выражение для бессознательных сил. С одной стороны, бессознательное есть подлинный источник жизненных сил и творческой энергии, с другой, – прародитель «демонов души», жутких образов тьмы, собственной беспомощности и притягательного ужаса смерти. Использование культурных символов позволяет контролировать демонические силы бессознательного, противопоставив темной силе одного светлое могущество другого. Культура призвана вести не борьбу, а диалог с бессознательным, ради обеспечения целостности человеческой души.

Если, как мы уже видели, психоанализ связал с культурой функции ограничения влечений и адаптации индивида к коллективной жизни, то в гуманистической традиции целью культуры являлось не приспособление, а оптимальное развитие способностей индивида и реализация его творческих потенций.

В современном понимании культура – это универсальный способ самореализации человека через полагание смысла, стремление вскрыть и утвердить смысл человеческой жизни в соотнесенности его со смыслом сущего в целом.

Культура предстает перед человеком как смысловой мир, который служит как сферой индивидуальной самореализации, так и сплачивает людей в сообщества (нацию, религиозную группу, политическую партию, творческий союз). Этот смысловой мир передается из поколения в поколение и определяет способ бытия и мироощущение людей. Культура – это система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях.

2. Научное познание культуры

Познание культуры выступает необходимым моментом социализации индивида. Усваивая смыслы культурных универсалий, человек определяет контуры своего понимания мира, поступков и действий. В качестве социального индивида человек является творением культуры.

Он становится личностью только благодаря усвоению транслируемого в культуре социального опыта. Этот первичный уровень *обыденного* познания культуры осуществляется индивидом в процессе формирования своей личности частично осознанно, а частичной бессознательно, через ориентацию на образцы поступков и действий других людей.

Неосознанными могут быть не только отдельные конкретные программы поведения и общения, но и базисные смыслы и ценности, выраженные системой мировоззренческих универсалий. Поэтому важнейшей стратегией познания культуры является *философская рефлексия* культурных универсалий, проводимая с целью осознания человеком фундаментальных оснований собственного бытия.

Смыслы универсалий культуры, образующих в своих связях категориальную модель мира, обнаруживаются во всех областях культуры того или иного исторического типа – в обыденном языке, феноменах нравственного сознания, в философии, религии, художественном освоении мира, в политической культуре и т. д. Поэтому в изучении культуры большую роль играют *гуманитарные науки*, изучающие специфические стороны культурного процесса.

В мировоззренческих универсалиях культуры можно выделить своеобразный инвариант, некоторое абстрактное всеобщее содержание, свойственное различным типам культуры и образующее глубинные структуры человеческого сознания. Но этот слой содержания не существует в чистом виде сам по себе. Он всегда соединен со специфическими смыслами, присущими культуре исторически определенного типа общества, которые выражают особенности способов общения и деятельности людей, хранения и передачи социального опыта, принятую в данной культуре шкалу ценностей. Эти смыслы определяют специфику различных культур, выявление которой является задачей культурной антропологии.

2.1. Эволюционизм

Начало становлений научной дисциплины, изучающей культуру и осуществляющей сравнительный анализ различных типов культур, выявляющей закономерности их функционирования и структурной организации приходится на середину XIX в.

Английский ученый *Э. Тайлор* (1832–1917 гг.), оказавшись в 1855 г. в Америке, заинтересовался изучением древних культур этого континента. Итогом его исследований стала книга «Исследования в области древней истории человечества» (1865 г.). Позднее в своей книге «Пер-

вобытная культура» (1871 г.) он изложил свою эволюционистскую концепцию развития культур. Конечно, Тайлор не отрицал возможности регрессивных изменений в культурах, но при этом он утверждал, что магистральным направлением в истории человечества является *эволюционное прогрессивное развитие* культур, и что все культуры должны пройти примерно те же стадии в общекультурном развитии, что и европейские страны.

Культура понимается Тайлором преимущественно как духовная культура. «Культура, или цивилизация, – писал он, – в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей, и привычек, усвоенных человеком как членом общества»[1]. В своих исследованиях он не касался вопросов развития техники, материальной культуры в целом, семьи, рода, других общественных организаций.

Сделав акцент на изучении религии, магии и связанных с ней обрядов, Э. Тайлор стал творцом *анимистической теории религии*. В основе первобытной религии, по его мнению, лежит «вера в духовные существа», которая и обозначается термином «*анимизм*».

Причину появления анимизма Э. Тайлор усматривал в потребности человека понять разницу между жизнью и смертью, между сном и бодрствованием. В результате этих усилий в первобытной культуре и появляется представление о личной душе. «Душа, – пишет ученый, – есть тонкий невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она способна покидать тело и переноситься с места на место. Большей частью неосязаемая и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим, преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать ими и влиять на них»[2].

Из первичных представлений о душе постепенно формируются более сложные религиозные верования – о духах природы, о загробном мире, о богах. Поэтому анимизм есть «минимум религии», исходное мифотворчество, ставшее первоисточником развития всех древних политеистических систем и современных мировых религий.

---

[1] Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.
[2] Тайлор Э. Б. Указ. соч. С. 213.

Теория анимизма вызвала оживленную дискуссию среди ученых, в результате которой была выявлена ограниченность этой теории, ее неспособность объяснить некоторые ранние формы религиозных верований, образующих древнейший пласт человеческой культуры.

Поиск религиозных феноменов, предшествовавших анимистическим представлениям, привел к возникновению теории «*преанимизма*». Этот термин впервые применил английский ученый *Р. Маррет* в статье «Преанимистическая религия» (1899 г.)[1]. Он считал, что ритуалистическая сторона религии является первичной по отношению к мифам и верованиям ранних исторических эпох. Религия рассматривалась Марретом как область аффектов, безотчетных эмоций и произвольных импульсивных действий.

Наиболее известным критиком анимизма являлся шотландский ученый *Дж. Фрезер* (1854–1941 г.). В своих трудах, наибольшее значение из которых, имеют «Золотая ветвь» (1890 г.) и «Фольклор в Ветхом завете» (1918 г.), он предпринял сравнительно-историческое изучение древней культуры.

Умственное развитие человечества, утверждал он, проходит три стадии: магия, религия, наука. На первой стадии человек верил в собственные магические способности, в собственную колдовскую силу вызывать дождь, наносить вред врагу на расстоянии и т. д. Но впоследствии человек разуверился в этих силах и стал приписывать сверхъестественные способности не себе, а духам и богам, к которым стал обращаться с просьбами и молитвами. На последней стадии место богов занимают законы природы.

2.2. Диффузионизм

В начале XX в. эволюционизм постепенно утрачивает доминирующее положение в культурной антропологии. Возникает целый веер культурологических концепций, основанных на иных теоретических и методологических принципах. В конце XIX в. в качестве способа изучения культур получил распространение диффузионизм.

Понятие «диффузия», заимствованное из физики, обозначает распространение культурных явлений через контакты между народами – торговлю, переселение, завоевание. Важной особенностью рассматриваемого подхода является анализ пространственных и временных характеристик культур, что представляет собой конкретизацию объекта исследования по сравнению с эволюционизмом.

---

[1] Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1998. С. 31.

Основателем диффузионизма считается немецкий ученый *Ф. Ратцель* (1844–1904 гг.). Главный предмет его исследований – географическое распространение предметов материальной культуры и соответственное распространение народов, связанных с этими предметами. Предметы материальной культуры (этнографические предметы) были выбраны им в качестве основного объекта изучения, в силу того, что они гораздо дольше удерживают и сохраняют свою форму и ареал распространения по сравнению с другими аспектами культуры.

В работах Ратцеля были сформулированы два основных способа перемещения элементов культуры:

1) перемещение всего культурного комплекса (аккультурация);

2) перемещение отдельных этнографических предметов от одного народа к другому. Обобщающими понятиями, выражавшим пространственные характеристики распространения культуры, для Ратцеля стали понятия «культурная зона» или «культурный круг».

Один из крупнейших специалистов по африканской культуре *Л. Фробениус* (1873–1928 гг.) обнаружил удивительное сходство многих черт «западно-африканского культурного круга» с культурой Новой Гвинеи и других частей Меланезии. Он полагал, что данный тип африканской культуры происходит из Юго-Восточной Азии, и назвал ее «малайско-нигритской». В Африке он обнаружил еще две культуры «азиатского» происхождения – «индийскую» и «семитскую». Древнейший же пласт собственно африканской культуры он назвал «нигритской» культурой. Из смешения «нигритской» культуры с «малайско-нигритской» и «азиатскими» культурами родилась новая «африканская» культура.

Общекультурная концепция Фробениуса отличалась определенной мистичностью, поскольку исследователь широко использовал аналогию между культурой и организмом, доходя порой до их полного отождествления. Он считал, что культуры рождаются, живут и умирают, как и все другие живые существа. Как организм, культура может быть пересажена на другую «почву», благодаря тому, что существует человек – носитель культуры.

Назвав свою теорию морфологией культуры, Фробениус особо выделил в ней такие разделы как «анатомия» и «физиология» культуры. Развивая свой тезис об аналогии культур и организма, он подразделял культуры на мужские и женские.

В Африке он различал два типа культур в соответствии с этим положением: «теллурическо-эфиопско-патриархальную» и «хтоническо-хамитическо-матриархальную». «Теллурический», означает «расту-

щий из земли вверх», «хтонический» – «углубляющийся корнями в землю». «Теллурическая» культура как бы стремится вверх. Для нее характерны свайные постройки и мебель на ножках, божества обитают в высоких недоступных местах. «Хтоническая» культура стремится зарыться в землю: существуют подземные жилища, земляные печи, циновки, идеи о подземном мире душ и т. д.

Несмотря на ограниченность в понимании культуры (как набор этнопредметов или организм), основная идея диффузионизма была правомерной и продуктивной. В противовес абстрактному рассмотрению культур, существовавшему в эволюционизме, диффузионисты поставили вопрос о конкретно-исторических связях и взаимовлияниях культур различных народов. Особенную популярность диффузионизм получил благодаря исследованиям норвежского этнолога Тура Хейердала. Он выдвинул идею о возможности трансокеанских путешествий в доколумбовую эпоху и попытался доказать ее, плавая через Тихий океан на судах, построенных по традиционной технологии, (путешествие на бальсовом плоту «Кон-Тики») и через Атлантический океан (путешествие на тростниковой лодке «Ра»).

2.3. Функционализм

Развитие функционалистского направления в философии культуры связано с работами *Б. Малиновского* и *А. Рэдклифф-Брауна*. Свою важнейшую задачу они видели в выявлении зависимостей между отдельными элементами культуры, которые преимущественно ориентированы на раскрытие механизмов действия и воспроизводства социальных структур.

Функционалисты лишь в крайне незначительной степени интересовались историческим развитием культуры, уделяя главное внимание исследованию функций элементов культуры, т. е. тех ролей, которые элементы культуры выполняют по отношению к целому и друг к другу.

Особенностью функционалистской теории культуры была практическая направленность исследований. Сторонники этого подхода стремились создать социальную антропологию как **прикладную науку**, обеспечивающую решение актуальных практических задач, прежде всего в колониях Великобритании. Сторонники функционализма не разделяли идей эволюционистов в оценке культур («лучше» – значит более развитое) и не поддерживали их теорию обязательного стадиального развития всех культур в соответствии с эталонами европейской цивилизации.

Б. Малиновский (1884–1942 гг.) построил свою концепцию на основе теории потребностей, понимая культуру как совокупность институтов, представляющих собой аппарат, при помощи которого человек решает стоящие перед ним конкретные задачи. При этом любой обычай, верование, идея или материальный предмет рассматриваются через призму выполнения некоторой жизненной функцию. Если уничтожить какой-либо элемент культуры, то вся этнокультурная система, а значит и народ, живущий в ней, может быть подвержена деградации и гибели.

На основе проведенных полевых исследований Малиновский сформулировал следующие общие аксиомы функционализма[1]:

1. Культура представляет собой, по существу, инструментальный аппарат, благодаря которому человек получает возможность лучше справляться с теми конкретными проблемами, с которыми он сталкивается в природной среде в процессе удовлетворения своих потребностей;

2. Это система объектов, видов деятельности и установок, каждая часть которой является средством достижения цели;

3. Это интегральное целое, все элементы которого находятся во взаимозависимости;

4. Эти виды деятельности, установки и объекты, организующиеся вокруг жизненно важных задач, образуют такие институты, как семья, клан, локальное сообщество, племя, а также дают начало организованным группам, объединенным экономической кооперацией, политической, правовой и образовательной деятельностью;

5. С динамической точки зрения, т. е. в зависимости от типа деятельности, культура может быть аналитически разделена на ряд аспектов – таких, как образование, социальный контроль, экономика, системы знаний, верований и морали, а также различные способы творческого и артистического самовыражения.

2.4. Историческая этнология

Одним из критиков эволюционизма был *Франц Боас* (1858–1942 гг.) создатель школы исторической этнологии. В отличие от эволюционистов, которые стремились подчеркнуть универсальные и сходные черты в разных культурах, Боас обратил внимание на особенности, формирующиеся вследствие собственного развития каждой культуры.

---

[1] Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. С. 683.

В противоположность эволюционистским попыткам выстроить универсальную схему культурного развития, способную служить критерием прогресса, он склонялся к изучению отдельных культур и признаков культурной диффузии в конкретных регионах. Каждая культура, согласно Боасу, может быть понята только как историческое явление. Сходство и различия культур не зависят ни от их географического местоположения, ни от природных условий.

После длительного периода полевых исследований племен американских индейцев ученый пришел к точке зрения, что любой культурный элемент должен пониматься только в целостном культурном контексте, частью которого он является. Именно Боас положил начало исследованиям культуры как целостности, как системы, состоящей из множества согласованных друг с другом частей. Заимствование элементов одной культуры другой не может протекать как механический процесс и не является автоматическим следствием культурных контактов.

Р. Бенедикт, автор классической в антропологии книги «Модели культуры», демонстрирует, что каждая культура имеет уникальную конфигурацию внутрикультурных элементов, которые объединяются общей темой – «*этосом культуры*». Религия, семейная жизнь, экономика, политические институты – все, вместе взятое, образуют неповторимую структуру, которая проявляется во всевозможных сферах человеческой жизни: в системах распределения собственности, в структурах социальной иерархии, в материальных вещах и в технологиях их производства, во всех разновидностях формирования союзов и кланов внутри общества, в способах экономического обмена.

Культура, реализуя те или иные социальные модели, соответствующие ее этосу, как бы не оставляет места для иных типов тех же институций. Неорганичные для некоей культуры черты попросту не получают в ней пространства для своего развития. Например, те аспекты жизни, которые кажутся наиболее важными, с точки зрения нашей культуры, могут иметь чрезвычайно мало значения в других культурах, ориентированных иначе, чем наша. Каждое человеческое общество совершает отбор своих культурных установлений. Каждая культура, с точки зрения другой, игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для другой – они повседневная основа поведения. Одно общество огромное внимание уделяет культурным аспектам юности, другое – смерти, третье – загробной жизни[1].

[1] Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1997. С. 54.

2.5. Концепция «культурных моделей»

Основные теоретические положения концепции «культурных моделей» были сформулированы *А. Кребером* и *К. Клакхоном*. Эти авторы проанализировали множество определений понятия «культура», с тем, чтобы попытаться дать их синтез, который был бы продуктивным для развития антропологии.

Получалось следующее, весьма сложное определение: «Культура состоит из эксплицитных и имплицитных моделей поведения, которые получают символическую форму и отражают особенности различных человеческих групп, в частности, воплощаясь в артефактах. Существенная особенность культуры состоит в наличии в ней традиционных, т. е. исторически выработанных и отобранных, идей, и в первую очередь выработанных данным народом идей – ценностей; культурная система может, с одной стороны, рассматриваться как продукт действования, а с другой стороны – как нечто, что обусловливает последующие действия ... Культура – это не только поведение, а изучение культуры – это не только изучение поведения. Часть культуры состоит из поведенческих норм и стандартов. Другая ее часть состоит из идеологических суждений и рассудочных (рационализированных, пользуясь психоаналитической терминологией) объяснений некоторых форм поведения. И наконец, каждая культура включает в себя определенные общие принципы, на основе которых совершается выбор тех или иных форм поведения, их упорядочение и таким образом складывается определенная вариативность культурных моделей»[1].

Занимаясь вопросами целостности и системности культуры, Кребер отверг широко распространенную в эволюционизме аналогию культуры и организма. Культуры в состоянии переходить одна в другую и поэтому не могут обладать индивидуальной целостностью высших организмов.

Кребер также разрабатывал понятия *ценностной* (идеальной) и *реальной* культуры. Ценностная (идеальная) культура есть система идей и представлений о желаемом. Она воплощена в искусстве, философии, религии и нравственных нормах. Этот аспект культуры является ее интегрирующим и смысловым началом. Квинтэссенцией идеальной культуры является «этос» – система идеалов, контролирующих поведение членов культуры. Реальная культура состоит из изобретений, орудий и навыков, направляемых на достижение определенных целей

[1] Цит. по : Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1997. С. 147.

и проявляющихся не только в технологии, но также и в экономической системе производства и распределения.

Кребер задачу своего труда видел в сравнительном анализе путей, по которым различные общества достигают высшей ступени развития своей культуры, в объяснении продолжительности периодов расцвета, Он пытался выяснить, существует ли закономерная последовательность в расцвете отдельных отраслей культуры; и т. д.

В результате, он пришел к выводу, что в основе каждой культуры лежит некая модель. Она развивается, впитывая то, что свойственно ее сущности и характеру, соответствующим образом перерабатывая и то, что первоначально ей не было свойственно. С течением времени возможности данной модели истощаются, она уже не может распространять сферу своего действия на новые области и отрасли. Тогда прогресс прекращается, начинается повторение старого, регресс, упадок и, наконец, уничтожение старой модели. Однако «смерть культуры» заключается не в полном ее исчезновении, а в замещении ее модели и материала новой моделью и новым материалом.

Исследуя типологию пиков расцвета культур, ученый использовал понятие «культурной энергии», импульса, объединяющего и направляющего людей.

Длительность жизненного цикла культур считается в среднем равной 1–1,5 тыс. лет. Особенностью каждой культуры является кривая ее роста, зависящая от нахождения пика или возбуждения. Далее развитие может пойти по нисходящей. Иногда же в развитии модели наблюдается остановка, после которой развитие возобновляется, сама же модель при этом видоизменяется. Кребер назвал этот феномен импульсом развития. Все эти аспекты культурного развития получили название «конфигурация».

Примером конфигурации является процесс развития латинской литературы. Она получает первый, предварительный импульс под прямым влиянием греков в период после 240–120 гг. до н. э. Далее следует полувековой промежуток затишья. Затем, с 70 г. до н. э. до 10 г. н. э. – пик развития, достигающий апогея в творчестве Вергилия. Период с 10 по 50 гг. н. э. относительно бесплоден; далее с 50 до 120 гг. вновь создается качественная литература.

Итак, мы имеем перед собой периоды развития, которые принято называть «ранним», «золотым» и «серебряным» веками; эти названия стали употреблять в качестве формул описательной классификации. Эстетические и интеллектуальные усилия, порождающие культурные ценности, проявляются в форме временных вспышек, или взлетов раз-

вития[1]. Паузы, остановки, периоды регрессии или сдерживания также являются составными частями процесса развития культуры.

Причины недолговечности существования культурных образцов, обладающих высокой ценностью, остаются для исследователя не вполне ясными. Очевидно, что они должны быть отобраны из числа других образцов, каким–то образом от них дифференцироваться и специализироваться. Тем самым, культурный образец приобретает определенную направленность.

Когда образец достигает зрелости, то нередко предпринимаются попытки изменить и расширить его. Пауза в развитии европейской науки в начале XVIII в. – пример такого явления. Однако гораздо чаще при достижении культурным образцом пика своего развития, паузы не происходит. Напротив, усиливаются попытки разрушить образец, поскольку импульсы развития приводят к экстравагантности, напыщенности и изменениям ради новизны как таковой. В некоторых случаях эти попытки подавляются, и тогда, в атмосфере нетерпимого отношения к изменениям вся деятельность замыкается на воспроизведении старого культурного образца, что приводит к застою в развитии. В единых цивилизациях конфигурация роста и упадка имеет ясные очертания. В многонациональной же цивилизации, как, например, европейская, каждая нация демонстрирует свои собственные взлеты развития, и в одно и то же время несколько кульминаций сменяют друг друга.

2.6. Динамика культуры

Для известного американского антрополога Роберта *Л. Карнейро* вопрос о динамике культуры есть вопрос о сути культурного процесса в его отличии от истории. Историк изучает уникальные события. Победа Наполеона под Аустерлицем и разрушение римлянами Карфагена представляют собой происшествия, характеристики которых, отделяющие их всех от прочих событий, и являются предметом интереса профессиональных историков[2].

У культуролога же подход к тому или иному событию совершенно иной. Уникальность исторического события, конечно, не отрицается, но она уже не является его главной и неизбежной особенностью. Какое-либо событие приобретает теперь значение лишь постольку, по-

[1] Кребер А. Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 488.

[2] Карнейро Р. Культурный процесс // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 425.

скольку оно может быть подведено под общий класс культурных явлений, имеющих и других представителей. Смерть Цезаря может быть помещена в контекст политических убийств, или борьбы за власть в автократических государствах и т. д. Только в этом случае, по мнению Р. Карнейро, она может приобрести научный интерес, в противоположность интересу чисто историческому.

Реальный мир состоит из единичных явлений, и именно с них должен начинать свое исследование ученый. Затем, по мере погружения в детали, осведомленность относительно особенностей и уникального характера явлений все увеличивается. Историк стремится выбирать как объект своего внимания действия людей, тогда как культуролог фиксирует обычаи, воззрения, ритуалы, институты и т. д., которые он посредством логического анализа абстрагирует от поведения людей в целом. Поэтому для культуролога причинно-следственные связи между событиями культурного процесса не могут быть образованы личными мотивациями; их с необходимостью образуют другие события культурного процесса, которые могут анализироваться на разных уровнях.

Например, описание протестантской Реформации можно провести на индивидуально-биографическом уровне, лежащим ниже самого специфически культурного уровня. Если же рассматривать Реформацию как эпизод культурного процесса, то следует осуществлять описание на все более общих и абстрактных уровнях. Так, на обычном уровне можно рассмотреть Реформацию как трансформацию церковной организации в Северной Европе. На следующем, более общем уровне, Реформация воспринимается не только как религиозная трансформация, но как событие, в более широком контексте включающее многие другие аспекты культуры, не менее важные, чем собственно доктриально-религиозные факторы. Среди них: борьба светской и религиозной власти за церковное имущество, за места церковной иерархии и т. д.

На этом уровне анализа многие элементы и силы культурного процесса приобретают статус повторяющихся феноменов. Особый способ, каким они соединяются и взаимодействуют в событии, известном под именем протестантской Реформации, остается уникальным. Но еще на более высоком уровне анализа, событие в целом (Реформация) утрачивает свою уникальность и становится членом общего класса приспособления социорелигиозной структуры к изменившимся материальным условиям жизни.

2.7. Концепция «культурного релятивизма»

Против идеи о развитии самостоятельных культур как части единого всемирно-исторического процесса, имеющего единую эволюционно-прогрессивную направленность, выступил видный американский ученый *М. Херсковиц* (1895–1963 гг.), создатель концепции «культурного релятивизма» как способа понимания ценностей культур. В каждой культуре он видел неповторимо уникальную модель, определяемую постоянной традицией, которая проявляется в присущих каждому народу системах ценностей, образующих «культурный фокус», существенную черту определенного народа.

Отличительной особенностью концепции М. Херсковица является стремление соотнести содержание понятия культуры с объектами, в которых она выражается. Поэтому ученый рассматривал два главных значения понятия «культура». При первом культура рассматривается независимо от человека. Второй предполагает, что культура – это преимущественно психологическая реальность.

Ключевым для культурно-антропологической концепции М. Херсковица является понятие «*энкультурация*».

Энкультурация – это вхождение индивида в конкретную форму культуры. Основное содержание энкультурации состоит в усвоении особенностей мышления и действий, моделей поведения, составляющих культуру. Именно в процессе вхождения в культуру проявляются механизмы воспроизводства этнокультурных обязанностей и возможности их изменения.

Понятие «энкультурация» связано с принципом культурного релятивизма. Главная идея культурного релятивизма – признание равноправия культурных ценностей, созданных разными народами. Поскольку опыт интерпретируется каждым индивидом в терминах собственной энкультурации, поскольку невозможна абсолютная система оценок того, что считается нормальным и ненормальным. Ряд стереотипов поведения, форм брака, обычаев, не вписывающихся в евроамериканские стандарты, тем не менее, являются совершенно нормальными для тех или иных культур, например, полигамия (многоженство), полиандрия (многомужество), употребление наркотиков с ритуальной целью.

Таким образом, культура является особым аспектом социальной жизни, пронизывает все без исключения состояния социальной жизни, являясь по своей сути системой информационных кодов, закрепляющих исторически накапливаемый опыт. Таким образом, наряду с генетиче-

ским кодом, который закрепляет и передает от поколения к поколению биологические программы, у человека существует еще одна кодирующая система – социокод, посредством которого передается от человека к человеку, от поколения к поколению развивающийся массив социального опыта.

Многообразия культурных феноменов организованы в целостную систему. Их системообразующим фактором выступают *мировоззренческие универсалии* – категории, аккумулирующие накопленный социальный опыт, благодаря которому человек оценивает, осмысливает и переживает мир. В системе универсалий культуры выражены наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности, о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях.

2.8. Символическая концепция культуры

Учение о культуре как совокупности символических форм было разработано немецким философом *Эрнстом Кассирером* (1874–1945 гг.). В своем фундаментальном исследовании «Философия символических форм» он поставил перед собой цель создание единой науки о человеке. Другой целью данного исследования стало ограничение претензий естественных наук на роль высшей сферы активности человеческого духа.

Познание, в трактовке философа, есть только одна из форм постижения человеком своего бытия. Другие формы духовной деятельности могут быть охарактеризованы как способы выражения многообразия жизни человека, как средства возвышения отдельного до уровня универсального. Поэтому не одно понятийное мышление, а несколько параллельно функционирующих форм духовной деятельности имеют право на существование. Каждая из них создает свой собственный мир – образ или символическую форму. Каждая форма постижения бытия обладает собственным «законом», своим специфическим качеством.

Таким образом, движущей силой культурного процесса является активность духа, который противостоит непосредственно данной жизни. Сама жизнь в своей непосредственности невыразима, она может получить выражение через человеческий дух, главным моментом активности которого является изменение функций символа.

Культура, таким образом, рассматривается Кассирером как непрерывное порождение новых языковых, художественных и религиозных символов. Наука расчленяет этот язык символов на элементы, чтобы

сделать их доступными пониманию. Культуроведение же учит нас истолковывать символы, расшифровывать их потаенное значение и заново обнаруживать жизнь, породившую эти символы. Даже при созерцании природы всегда наличествует семиотический посредник созерцательности, в результате чего природа является картинно, образно, символически.

Что мыслит под символом Кассирер? Символ – чистая функция мысли, интегратор опыта, чистое духовное выражение, осмысление чувственного. Символично всякое творчество; символ предваряет всякий опыт; он есть динамическое начало – принцип. Все попытки десимволизации, считает Кассирер, заведомо обречены на неудачу, ибо преодолеть символ мы можем не иначе как символически же, подобно тому, как глаз, видящий окружающий мир, никогда не в состоянии увидеть самого себя. Язык, миф, религия, искусство, наука суть символические формы, которые уже изначально сращены с чувственным.

Культура всегда символична, и философия культуры есть философия символических форм. Вопрос же о том, чт. е. реальность, помимо символа, не уместен. Ибо всегда и при всех обстоятельствах человек – узник мира образов. Человек, даже на грани соприкосновения с животным миром, остается «символическим животным», конструирующим мир в символических образах. Человек есть прежде всего человек символический – *homo symbolicus*.

Самая элементарная функция символа – экспрессивная, связанная прежде всего с магическим мировоззрением мифа. Ее главная особенность заключается в отсутствии различий между образом и вещью, знаком и тем, что он обозначает. В рамках этой же функции возникает искусство.

Второй функцией символа является репрезентация (представление). Здесь происходит разделение между конкретным временным восприятием и его т. н. «объектификацией», т. е. отчуждением от ситуации и обобщением. На этом этапе происходит переход от образа к языку.

Третьей функцией символа Кассирер считает чистое значение. Эта функция формируется в процессе познания, прежде всего научного. Здесь полагается дистанция между чувственно-воспринимаемом миром и миром как познавательной конструкцией.

Все функции символа, являясь результатом активности духа, выявляя или представляя реальность, связаны пространственной формой, в которой они реализуются как целостность. Такие целостности Кассирер называет гештальтами. Многообразие гештальтов и их постоянное по-

рождение – результат творчества духа на базе ощущений, интуиции, фантазии, творческого воображения. Человек может отделить эти пространственные формы от себя, и тогда они будут противостоять ему, воспринимаясь как самостоятельная реальность.

Не только пространство, но и время также символично. Например, для китайской религии время есть неограниченное повторение того же самого. Предустановленный порядок вещей здесь увековечивается и освящается. Будущее религиозно оправдывается только в том случае, если оно будет точным и верным воспроизведением прошедшего. Древнеегипетская религия так же, как и китайская, тесно привязана к данному, к миру. Здесь так же идеалом является продление настоящего, но уже в виде продолжения чисто физического существования индивидуального тела во всех его частях. К такой же стабилизации всех внешних свойств стремится и египетское искусство. Только у древних греков впервые возникает характерное чувство времени как чистого и полного осознания настоящего момента на основе созерцания вечных законов вселенной. В современности господствует понятие времени математических естественных наук. Время понимается как однообразно изменяющаяся величина, с которой соотносятся все неоднообразные изменения и движения и которой определяется и измеряется мера этих изменений. Таким образом, конструирование действительности посредством системы символов дает возможность построения единой системы символической культуры.

Символическая концепция культуры Э. Кассирера оказала мощное влияние на формирование культурологии. В понимании ученого, культура есть стратифицированная иерархия значимых структур; она состоит из действий, символов и знаков. Анализ культуры есть уже вторичная интерпретация мира, поскольку само существование культуры есть процесс интерпретации, быть носителем культуры – означает ее интерпретировать. «Рассматривать символические изменения социального действия – искусство, религию, идеологию, науку, право, мораль, здравый смысл, – утверждает Гирц, – это не значит отвернуться от экзистенциальных проблем жизни в поисках эмпирической реальности лишенных эмоций форм; это значит заняться ими в полной мере.

2.9. Концепция «культурных систем» Л. А. Уайта

Символическая концепция культуры нашла широкое применение в науке. Так, один из основоположников культурологии, американский ученый *Лесли Алвин Уайт* (1900–1975 гг.), утверждал, что вся человеческая деятельность зиждется на использовании символов. «Человече-

ское поведение, – писал он, – это символическое поведение; символическое поведение – это человеческое поведение. Символ – это вселенная человечества»[1].

Несмотря на то, что понятие «культура» формировалось в течение долгого времени, самостоятельной и общепризнанной науки о культуре вплоть до середины нашего века не существовало. Как мы уже видели, проблемами культуры занимались философы, психологи, историки, этнографы, антропологи и представители других отраслей знания, связанных с изучением человека. Заслуга создания отдельной специализированной науки с названием «культурология» и принадлежала американскому ученому Лесли Алвину Уайту.

Американский ученый настаивал на том, что в культуре следует различать три вида процессов и соответственно признать три метода их интерпретации:

1) временные процессы, представляющие собой хронологическую последовательность уникальных событий; они изучаются историческим методом;

2) формальные процессы: структурные и функциональные аспекты явлений, изучаемые с помощью соответствующих (т. е. структурного и функционального) форм анализа;

3) формально-временные процессы, в которых явления предстают как временная последовательность форм; их рассматривает эволюционный метод[2].

Ученый предостерегает против смешения исторических и эволюционных процессов на том основании, что в обоих присутствует фактор времени. Различие же между ними заключается в том, что исторический процесс связан с уникальными событиями, имеющими конкретные временные и пространственные координаты, а эволюционный – с классами событий, не зависящими от конкретного времени и пространства. Элементы культуры соединяются в матрицы или формы, которые претерпевают изменения с течением времени. Сама же культура понимается как свойственный человеческому виду способ борьбы за существование. И в зависимости от того, в какой степени культурные системы обеспечивают эту цель, они могут быть сопоставлены и оценены.

Культуру Уайт представлял в виде трех важнейших ее аспектов: технологического, социологического и идеологического. Они находят-

---

[1] Уайт Л. А. Символ: исток и основа поведения человека // Работы Л. А. Уайта по культурологии. М., 1996. С. 79.

[2] Указ. раб. С. 120.

ся во взаимодействии, но решающую роль ученый отводит технологическому аспекту, поскольку средства для жизни человек получает от природы при помощи технологии. Технологическая же эволюция связана с извлечением энергии и ее использованием: она зависит от орудий труда и энергии. При неизменном энергетическом факторе культура развивается по мере совершенствования технологических средств. Однако подобное совершенствование не безгранично: достигнув определенной эффективности, оно приостанавливается в силу исчерпания энергетических потенциалов. Подлинным же двигателем прогресса, по его мнению, выступает энергия.

2.10. Игровая модель культуры

Голландский историк *Й. Хейзинга* (1872–1945 гг.) известен своей работой с латинским названием «*Homo ludens*», что в переводе означает «Человек играющий» (по аналогии с наименованием человека в номенклатуре биологических видов – «*Homo Sapiens*» – «Человек Мыслящий»), в которой он защищает тезис об игровом характере культуры. Игра творит культуру, человек есть существо, важнейшим свойством которого является способность играть, – таковы главные идеи Хейзинги.

Игра в концепции исследователя – это культурно-историческая универсалия. Хейзинга делает попытку вписать в «игровое пространство» не только искусство, но и науку, быт, юриспруденцию и военное искусство всех времен и народов. Поэзия родилась в игре и стала жить благодаря игровым формам. Мудрость и знание связаны со священными состязаниями. Право выделилось из обычаев социальной игры. На игровых формах базировались улаживание споров с помощью оружия и условности аристократической жизни. Хейзинга убежден, что культура в ее древнейших формах именно «играется».

Игра старше культуры, поскольку культура предполагает человеческое сообщество, а игровой элемент присутствует уже в животном поведении. Однако игра интересует ученого не с ее биологической стороны, а со стороны ее содержательной формы и социальной функции. Игра опирается на действия с определенными образами, на «преображение» действительности, и именно в этом отношении игра предстает как фактор культурной жизни.

Главный признак игры состоит в том, что она свободна, она есть свобода. Игра не есть «обыденная» жизнь и непосредственная жизнь как таковая. Она выходит из рамок этой жизни в сферу деятельности, имеющую собственную направленность. Игра, утверждает Хейзинга,

может подниматься до высот прекрасного и священного, где оставляет серьезное далеко позади себя.

Все исследователи подчеркивают незаинтересованный характер игры. Не будучи «обыденной» жизнью, она лежит за рамками процесса непосредственного удовлетворения нужд и страстей. И все же игра необходима индивидууму как биологическая функция, и она требуется обществу в силу заключенного в ней смысла, в силу своего значения, своей выразительной ценности, в силу завязываемых ею духовных и социальных связей. Игра, когда она в своих высших проявлениях что-то означает или что-то знаменует, находит себе место в сфере праздника и культа, в сфере священного. Хейзинга убежден, что необходимость игры для культуры не противоречит ее незаинтересованности. Цели, которым служит игра, сами лежат вне сферы прямого материального интереса или индивидуальных потребностей.

Игра обособляется от «обыденной» жизни местом действия и продолжительностью. Изолированность составляет один из отличительных признаков игры. Она разыгрывается в определенных рамках пространства и времени, в определенный момент начинается и заканчивается. Тем самым игра фиксируется как культурная форма. Будучи однажды сыгранной, она остается в памяти как некое духовное творение или ценность, передается далее, как традиция и может быть повторена в любое время. Эта повторяемость есть одно из существеннейших свойств игры.

Любая игра протекает внутри своего игрового пространства, которое заранее обозначается, будь то материально или только идеально. Внутри игрового пространства царит собственный, безусловный порядок. Игра вообще творит порядок, она сама есть порядок. Порядок, устанавливаемый игрой, имеет непреложный характер.

Обзор истории культуры приводит ученого к выводу об убывании игрового элемента в культуре. Вытеснение игры, начавшееся в XVIII в., фактически заканчивается к XIX в. Духом общества начинает завладевать понятие пользы. Получает признание идея о том, что экономический интерес полностью определяет ход истории. Труд и производство становятся идеалом общественной жизни. Игра же, бывшая ранее культуросозидающим фактором, перерождается в суррогат игровой деятельности – в спорт.

Духовное напряжение культурной игры, по мнению Хейзинги, утратило даже искусство. В искусстве обособились две стороны художественной деятельности: свободно-творческая и общественно-значимая. Масса людей потребляет искусство, но не имеет его необхо-

димой частью своей жизни и, тем более, не творит его сама. Анализ современного сознания ученый сопровождает понятием пуелиризм – понятием, которое передаёт наивность и ребячество одновременно. Пуелиризм противоположен игровому сознанию, он несет в себе несамостоятельность, грубость и нетерпимость юношества. В основе пуелиризма – путаница игры и серьезного. Работа, долг, жизнь не воспринимаются современным человеком серьезно, и, наоборот, суррогатно-игровая деятельность приобретает серьезный характер. В пуелиризации культуры сыграло роковую роль вступление массы в духовное общение, приведшее к девальвации нравственных ценностей. Путь преобразования культуры ученый видит в распространении нового общественного духа, возрождающего в широком культурном сознании первозданную игровую природу.

2.11. Диалог и культура

Культуры обладают настолько существенными различиями, что многие ученые вслед за Шпенглером ставят под сомнение саму возможность налаживания взаимопонимания между представителями различных культур. Однако есть и принципиальные критики данной позиции. Например, известный русский философ *М. М. Бахтин* (1895–1975 гг.) видел смысл культуры в диалоге, понимая его не как обычный спор, разговор или обмен репликами, а как универсальную характеристику человеческого сознания, в каких бы формах оно не проявлялось. Диалог отражает целостные личностные позиции, чреватые вопросом или ответом на эти позиции со стороны другой личности, непременно в тексте, ибо именно в тексте осуществляется идеализация диалога. Диалог представляет для культуры жизненно необходимую форму существования, поскольку развитая культура обладает способностью к порождению нового смысла – возможностью давать новые ответы на новые вопросы, которые время ставит перед членами общества, каждый раз по-новому делать осмысленным индивидуальное существование человека.

Идея диалога была применена М. М. Бахтиным главным образом в эстетике, будучи конкретизированной в понятии полифонии, характерной для творчества Ф. М. Достоевского. «В моем понимании, – пишет М. М. Бахтин, – Достоевский – творец полифонического, многоголосого романа, автор романов-диалогов, посвященных краеугольным устоям бытия. Он настаивал на том, что правда об этих устоях не может быть выяснена в рамках бытия отдельной личности, она попро-

сту неспособна вместиться в сознание индивида. Правда может быть приоткрыта (да и то лишь частично) в процессе общения равноправных человеческих существований, в диалоге между ними»[1].

Принцип полифонии Бахтин считал универсальным, вводя понятие «Большого времени», в котором разворачивается диалог с Гомером и Эсхилом, с Софоклом и Сократом, со всеми мыслителями предшествующих культурных эпох, поскольку, как пишет мыслитель: «С наступлением новой эпохи все, что случилось прежде, все, что пережило человечество, – итожится и наполняется новым смыслом»[2].

Как уже говорилось, диалог понимается Бахтиным особым образом. Например, классические диалоги Платона свой ценностный центр имеют в теме, участники же беседы чаще всего вообще фигуры условные, почти безликие. И читателя интересует прежде всего содержание текста, а не сами говорящие. У Бахтина же диалог соответствует такой жизненной ситуации, когда в общении человек обращается к собеседнику в его собственном глубинном бытии, когда смысл текста сливается с личностью автора. В диалоге предмет беседы выступает лишь как повод для личностной встречи[3].

Жизнь, в понимании М. М. Бахтина, есть в своем главном измерении жизнь духа, жизнь же духа и есть диалог. Форма романного диалога и есть сама жизнь – таково главное открытие мыслителя. Человек принадлежит жизни не только своим биологическим телом и техническими средствами обеспечения существования, но и всем полифоническим универсумом диалога, в котором и констатируется его духовная суть.

3. Динамика ценностей. Ценностные регистры культуры

Культура создает несколько ценностных систем благодаря двум типам движения – восходящего к отвлечению от повседневной жизненной практики, к созданию религии, науки, искусства, философии и т. д.; и нисходящее к самой этой практике, воплощенной в привычках, вкусах и стереотипах бытового поведения.

В пределах первого из указанных типов, культура воспринимается обществом как Высокая Культура. Отвлеченная от обыденности повседневного существования, она тяготеет к респектабельности и профессионализации, к восприятию исключительно подготовленной аудиторией и в этом смысле к элитарности.

---

[1] Бахтин М. М. В Большом времени. Бахтинология. СПб., 1995. С. 7.
[2] Бахтин М. М. В Большом времени. Бахтинология. СПб., 1995. С. 8.
[3] Бонецкая Н. К. М. Бахтин и идеи герменевтики // Бахтинология. СПб. 1995. С. 39.

В пределах второго из указанных типов культура растворена в повседневном существовании и тяготеет к оправданию характеристик практической, производственной и бытовой жизни людей данного общества, в данную эпоху.

В первобытной культуре оба описанных регистра были еще нераздельны, поскольку любые действия, составлявшие человеческую жизнь, – рождение, брак, смерть, основание города, дома или храма, запашка земли, праздники, прием пищи, – обладали значимостью и ценностью не сами по себе, а будучи повторением архетипического, мифологического образа, воспроизводившего в форме ритуала некоторое прадействие. В результате между основными моментами повседневности, с одной стороны, и образами коллективной и космически-мировой жизни, с другой, т. е. между двумя намеченными выше регистрами культуры, устанавливались отношения параллелизма, внутренней связи и взаимообусловленности.

Единство обоих регистров распадается с образованием государства, когда происходит отделение интересов общественного целого и его идеологической санкции от интересов и быта, труда и жизни простых людей. Первые тяготеют к обособлению от повседневности, к величию и официальности, вторые ищут себе формы более непосредственно-жизненного самовыражения и переживания. Так возникает ряд характеристик культурного процесса, устойчиво сохранявшихся на всем протяжении огромной эпохи, вплоть до 20-го столетия.

К их числу относится, например, стремление Высокой Культуры замкнуться в социально-ограниченном кругу и выражать себя на особом языке, доступном этому кругу, но непонятном остальным. «Например, шумерский язык, на котором в III тысячелетии до н.э. говорило население юга Месопотамии исчез как средство народного общения, но как мертвый письменный язык культа и культуры, доступный лишь жречеству и узкому кругу специально подготовленных лиц, он прожил еще более тысячи лет в Вавилоне и некоторых других государствах этого региона.

Наиболее показательной является судьба латинского языка. Перед рубежом новой эры наметились признаки углубляющегося расхождения между живым латинским языком как средством общения в среде римского населения и тем же языком, обслуживающим художественную литературу, государственное управление, право и религиозные культы. Если дальнейшее развитие народного латинского языка привело к образованию национальных романских языков (французского, итальянского, испанского и т. д.), то официальный латинский язык искусственно со-

хранялся, и тем был ценен в глазах его носителей, – юристов и священников, врачей и философов, – что в своей отвлеченности от всего местного, частного, непосредственно жизненного он соответствовал величию и характеру Высокой Культуры.

Очень многое в частной повседневной жизни людей, равно как в их верованиях, надеждах, взглядах, чувствах, не находило ни выражения, ни удовлетворения в сфере Высокой Культуры. Такие взгляды, чувства и чаяния искали самостоятельную возможность выразить себя и порождали особый модус общественного сознания, альтернативный по отношению к Высокой Культуре. Одна из его форм представлена низовой культурой народных масс. Другая форма складывалась в более глубоких слоях исторического бытия и характеризуется как своего рода переживание жизни и культуры «наизнанку». В чем суть подобного переживания?

В древних преданиях многих народов центральную роль играет героический персонаж, ценой жертв и подвигов одолевающий первичный хаос и добывающий для людей блага цивилизации. Таков у древних греков Прометей, доставший людям с неба огонь, или победители чудовищ Геракл и Персей. Персонажи такого рода действительно «устраивают» мир, вносят в жизнь знания и труд, ответственность и справедливую кару, строй и порядок, т. е. закладывают основы культуры. Но самое удивительное и примечательное состоит в том, что знания и труд, строй и порядок, воспринимаемые изначально как безусловное благо, тут же раскрываются как нечто одностороннее и поэтому уязвимое. В тех же мифах и преданиях обнаруживается потребность человека периодически освобождаться от цивилизации и культуры, от строя и порядка. Потребность увидеть в организованном миропорядке не только благо, но и стеснение и, соответственно, ощутить привлекательность самоотрицающего начала культуры – одна из ее универсальных характеристик. Роль «антигероя» берут на себя шуты, «дураки», столь распространенные на Руси скоморохи и многие другие «отрицатели» (или «трикстеры») того же плана.

Потребность дать свободу силам жизни, не получающим выхода в мироупорядочивающей и гармонизирующей Культуре, проявляется также в присущих многим народам обрядах и празднествах карнавального типа. Суть карнавала изначально состояла в том, что в определенные моменты года на несколько дней социальная структура, культурные нормы и моральные заповеди, «переворачивались вверх дном». Так, в Древнем Риме неделя с 17 по 23 декабря посвящалась Сатурну – богу урожая, олицетворявшего «золотые», докультурные, времена. Во время

этих праздников, называемых Сатурналиями, хозяева усаживали рабов за свой стол, угощали их и сами же им прислуживали – «возвращался» «золотой век» Сатурна[1].

Карнавальное мироощущение, главным отличием которого является «вольный фамильярный контакт между людьми», вскрывает особый смеховой аспект мира. Обрядово–зрелищные формы, организованные на начале смеха, моделируют – по ту сторону официальной культуры – другую жизнь. Карнавальное ядро культуры вовсе не является чисто художественной театрально-зрелищной формой и вообще не входит исключительно в область искусства. Это сама жизнь, оформленная особым игровым способом.

Иная реакция на описанные выше особенности Высокой Культуры заключена в низовом, плебейском протесте против нее. Одним из наиболее известных деятелей этого типа был, например, святой Франциск Ассизский (1182–1226 гг.), организовавший из своих последователей нищенствующий орден францисканцев.

Высокая Культура зачастую воспринимается исключительно как «дело сытых», искусство – как легкомысленная «суета сует», греховное отпадение от простоты веры. Именно такова была, например, идеология движения, возглавленного доминиканским монахом *Джироламо Савонаролой* (1452–1498 гг.). И хотя сам Савонарола отнюдь не был мракобесом (писал стихи, ценил живопись, содействовал спасению библиотеки со множеством ценных рукописей), однако был убежден: что существует лишь один вид подлинной духовности – «пост, молитва, милостыня, духовные подвиги». Все же другие проявления культуры и особенно искусства требуют специальных познаний, а значит, забвения простоты, скромности, бедности, что порождает гордыню и зло. Поэтому во время карнавала 1497 г., а затем и в 1498 г., под руководством Савонаролы было устроено «сожжение сует». В костре сгорели произведения писателей Греции и Рима, сочтенные «соблазнительными», вредными и ненужными.

4. Ценностное самоопределение личности в культуре

Ценностный мир культуры состоит как из «центростремительных», так и «центробежных сил. Первые ищут возможность внести порядок в разнородный по существу и беспорядочный мир; последние либо преднамеренно, либо без особой причины непрерывно разрушают этот порядок. В результате друг против друга встают два мира, абсолютно

[1] Кнабе Г. С. Указ. соч. М., 1993. С. 23.

не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни. Преодоление разобщенности двух миров возможно только в индивидуально-ответственном поступке, в котором идеальный смысл подчиняется бытию-становлению. Области идеализированной духовной культуры (наука, искусство, этика и др.) реально существуют только в их соотнесенности с живым человеком; взятые сами по себе, они не обладают подлинным бытием и поэтому иллюзорны, не реальны.

Более того, они могут выступать в качестве мощного разрушительного начала по отношению к реальной жизни. Поэтому все социальные нормы должны иметь значение лишь постольку, поскольку они утверждаются субъектом – никакого оторванного от действительности мира ценностей-смыслов не существует. Чрезмерная влюбленность человека в абстрактный идеал может привести его к моральному фанатизму, который порождает стремление навязывать свои ценности всем людям насильно. Абсолютизация же утилитарно-телесного плана культуры ведет к развитию эгоизма, всевозможных форм чувственного разврата и т. д. Происходит становление и развитие целой системы аморальных стереотипов поведения, целого мира, а морали. Но и абсолютизация идеально-духовного плана культуры может приводить в конечном итоге к тому же самому результату – к развитию деформаций морального сознания и нравственному самораспаду личности. Первый шаг на этом пути – догматизация и консервация моральных ценностей, становление ригоризма и фанатизма. «Вследствие того, что теория оторвалась от поступка и развивается по своему имманентному закону, – писал Бахтин, – поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать. Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации»[1].

4.1. Две формы детерминации человеческого бытия

Таким образом, ценности связаны с конфликтом между двумя определениями человеческого бытия. Первая форма определения человеческого бытия, сознания и мышления, есть поглощение их индивидуальности общественными отношениями, тоталитарным порядком, когда ум и воля человека сводятся лишь к участию в превосходящей его надличностной целостности. Эт. е. внешняя детерминация индивида,

[1] Брейкин О. В. Философия поступка М. Бахтина и проблема Абсолюта // Бахтинология. – СПб., 1995. – С. 230.

имеющая механизм реализации как в сознательных, подсознательных, предсознательных и предрассудочных структурах психики, так и в материальных структурах экономической и политической жизни.

Другая форма детерминации – это «слабое поле» самоопределения, с которым связывается индивидуальная ответственность человека за свои поступки, сознание, мышление, за судьбу в целом, вне зависимости от того, что те же самые поступки могут быть детерминированы внешним образом.

Внешнюю детерминацию человеческого бытия и сознания можно понимать, как цивилизационную детерминацию, как цивилизацию вообще, поскольку она выступает особым механизмом, отвечающим за жесткое приспособление индивида к эволюционирующей общественной системе посредством прямого насилия или косвенного воздействия через подсознание.

Самодетерминацию индивида В. С. Библер предлагает ассоциировать с культурой, единое понятие которой дается через три определения: (1) культура – это форма общения индивидов в горизонте личностей; (2) культура – это форма самодетерминации; (3) культура – это форма изобретения «мира-впервые».

В это определение включается вся человеческая деятельность в духовных и материальных формах, все общение человека, все его мышление. Однако эта деятельность берется как феномен самоустремленности, как основание возможности самого индивида, преодолевая мощные силы детерминации извне, в горизонте личности свободно предопределить и свободно перерешить свою жизнь, сознание, судьбу в ее самых отдалённых последствиях. Культура как феномен самодетерминации изобретена так, что позволяет преломлять силы внешней детерминации и усиливать слабые возможности индивидуальной самобытности.

4.2. Схематизм культуры

Культура как целостный феномен самодетерминации имеет свой схематизм. Гранями культуры являются философия, искусство, нравственность и теория, которые в данном случае понимаются не в аспекте их функционирования в структуре наличных социальных систем, но в их определенности как сил самодетерминации, как всеобщих намерений деятельности самоустремления. Весь этот процесс фокусируется в точечном акте самоопределения человека, уникальном и неповторимом для каждого индивида. Цель культуры – не культурологическая схема, а универсальная личность. Самоустремленность человеческой

деятельности детерминирует свободу человека по отношению к собственной деятельности, определяет принципиальную нетождественность человеческого «я» его же собственным орудиям, предметам, целям, формам общения, возникшим в деятельности. Если же человек оказывается нетождественным своим же орудиям и результатам их применения, то история всего человечества – это уже не марксова история «формаций», и не «эволюция цивилизации» либералов, а спираль «эпох культуры» и их диалога.

Искусство есть эстетическая самоустремленность бытия, сосредоточенная в определении искусства в собственном смысле слова. В искусстве общение человека с другими людьми и с самим собой, общение, жестко заданное историческими, социальными, предметно-орудийными, предрассудочными и подсознательными структурами, решающим образом трансформируется и становится общением с другим как с самим собой, а не как с конкурентом, «низшим» или «высшим», а с самим собой как с другим. Если же под культурой понимается реальность, созидаемая самим человеком, то ее суть состоит не в таинственной духовной способности, которой наделён тот или иной выдающийся индивид или народ в целом, но в процессе преемственности межиндивидуальной связи в общении людей, которая реализуется в создании произведений некоторой культурной общности. Общение, навязанное индивидам социальными обстоятельствами, кастовыми предрассудками и эгоцентризмом, в искусстве полагается заново, свободно, неповторимо.

Другой гранью культуры является философия. В социуме цивилизации мысль жестко детерминирована извне логикой господствующей идеологии. В философии же как феномене культуры осуществляется обоснование индивидуумом всеобщих начал мышления. В философском труде мысль индивида порождается заново, изначально, абсолютно впервые и самостоятельно.

Одной из граней культуры, по утверждению В. С. Библера, является и теория, хотя в ней нет непосредственного перехода к самодетерминации. Однако теория необходима для самодетерминации, поскольку преображает внешние детерминационные связи во взаимодействие и взаимоотношения чисто предметных содержаний. Сознание индивида при этом приобретает форму отстраненного описания и мысленного дедуктивного воссоздания предметных связей в контексте того или иного основополагающего «космоса»; например, в античности – это эстетически значимая форма, а в Новое время – предмет познания.

Теоретическая грань культуры всеобща и существенна, именно в ней формируется смысл и цель понимания чего бы то ни было.

Так, получить смысл в контексте античного разума – космизировать хаос и понять мир в его внутренней форме – эйдосе. В контексте средневекового разума понимание предмета и отдельного индивида возможно только через их причастность к Богу. Разум Нового времени познает предметы так, «как–они–есть–сами–по–себе», т. е. отдельно от нас. Стремление уложить все в контекст наших целей, и даже в контекст деятельности, прагматизирует новоевропейский разум в его основаниях.

Новый существенный поворот самодетерминации происходит в нравственности. Вся изнутри навязанная мотивация поведения в неких предельных точках преобразуется в самодетерминацию выбора в нравственно безвыходных ситуациях. Нравственность насущна тогда, когда жестко запрограммированный индивид оказывается в безнадежной жизненной коллизии, в ситуации доведения до пределов моральных императивов, которые, в свою очередь, когда-то были использованы для упрощения исходной нравственной проблемы. Нравственность как форма самодетерминации индивида и одно из определений разума обнаруживается там, где одна и другая возможности некоторого поступка в одно и то же время морально необходимы и морально же запретны. В подобных ситуациях индивид сам должен избрать мотив своего поступка.

Не являясь совокупностью моральных шаблонов, нравственность фокусируется не в моральных заповедях, предписывающих то, как надо поступать, а в личностных трагедиях Эдипа, Прометея, Гамлета, Дон-Кихота и т. д. Однако бессмысленно требовать чего-то вроде «живи, как Эдип» или «борись с ветряными мельницами, как Дон-Кихот». Жизнь в этих образах, включение в эти нравственные перипетии не может быть образцом истинно доброго поведения. Нравственные перипетии Эдипа и Дон-Кихота – не «ценности» и не эталоны, направляющие путь человека. Это узлы, в которых сгущается и развивается определенность индивида как личности, его способность ответственно и культурно самодетерминировать свою судьбу.

4.3. Регулятивные идеи культуры

Можно заметить, что указанные грани культуры, хотя и определяют самодетерминацию, однако делают это различными способами. И все же некоторые из них могут быть сведены в целостности. В одно определение сводится эстетическая и нравственная осмысленность нашего

бытия, образуя регулятивную идею исторической поэтики, или идею личности. В другое определение можно объединить теоретические потенции культуры и собственно философские определения – в идею философской логики, или идею разума. Эти регулятивные идеи уже несводимы друг к другу, каждая из них претендует на исключительность и единственность.

Рассмотрим каждую из указанных регулятивных идей. Идея исторической поэтики (или идея личности) – это регулятивная идея, которая направляет душевную жизнь индивида, определяет горизонт индивидуального бытия, но вовсе не наличное бытие. Феноменологически человек живет день ото дня, не зная ни начала, ни конца своей жизни, но регулятивно в акте самодетерминации достигается целостность жизни, осознается своеобразное единство судьбы в одной какой-то привилегированной точке и этим актуализируется возможность перерешения судьбы – в осмыслении ее предела. Этот вопрос относится именно к поэтике, поскольку осуществляется посредством эстетических форм отражения индивидуальной жизни. Поэтому первый план исторической поэтики и связан с формами сосредоточения жизни и личной ответственности. Для античности – это точка «акмэ», зрелости (40-летие), для Средневековья – момент исповеди, для Нового времени – промежуток между рождением и смертью, образующий биографию.

Второй план исторической поэтики В.С. Библер связывает с формами «постановки» жизни как единого целого. Это особые формы произведений, соучастие в которых может быть актуализацией «социума культуры» – формы общения личностей на воображаемой грани последних вопросов бытия, т. е. это форма индивидуальной жизни, но «представленная» для индивида как художественное произведение. В античности – это трагедия. В Средние века такая форма есть жизнь индивида в храме. Движение к храму, участие в литургии, движение из храма в свой дом, в свой быт – вот действительный аналог античной трагедии. В своем временном, страдающем, земном, смертном бытии индивид всегда живет на грани вечности и времени, живёт в горизонте средневековой личности – «в круге храма». В Новое время – это форма романа, романное отстранение от моей, «завершенной биографии», отстранение, могущее быть осуществленным в каждый момент жизни, а не в привилегированных точках или ритуалах. Роман в данном случае, – подчеркивает В. С. Библер, – не просто форма профессионального писательства, но и форма реального, пусть в жизни отдельного индивида всего лишь потенциального, отстранения завершенной жизни от продолжаемого бытия.

Третий план исторической поэтики В. С. Библер видит в типологии образов личностей, характерных для каждой культуры как формы самодетерминации. На пределе регулятивной идеи исторической поэтики сами понятия «идея» и «личность» уже не могут быть отщеплены друг от друга. Здесь речь идет о личности–идеи, о том, что только в личности идея находит свое адекватное, полное и трагическое воплощение. Это – Прометей, Эдип, Христос, Гамлет, Дон-Кихот и т. д.

Вторая регулятивная идея духовной жизни индивида – это идея философской логики. Такая идея требует понять нечто иное, чем «Я», понять себя как иное, не индивидное, а всеобщее. Коренные регулятивные идеи (идея личности и идея всеобщего разума) все же не исключают, но предполагают друг друга в сознании, мышлении и бытии индивида. В пафосе философской логики понять бытие означает понять возможность бытия, т. е. понять бытие там, где его еще нет, понять бытие как мысль. Возможность самому перерешить свою (уже завершенную) жизнь – судьбу коренится в возможности всерьез помыслить себя «бесконечно возможным», готовым к бытию и небытию. Но этот корень и есть идея философской логики. Жертвуя идею «быть личностью» идее «всеобщего разума», человек обретает возможность переопределить свою судьбу.

Весь очерченный выше феномен культуры как самодетерминации есть сильная идеализация. В своей чистой форме этот феномен попросту невозможен. Именно эта феноменологическая невозможность объясняет все реальные трагедии и потенции человеческого сознания и человеческой деятельности. Иначе говоря, жизнь индивида всегда осуществляется в схематизме основных регулятивных идей, в возможности совершить невозможное, причем риторического пафоса здесь гораздо меньше, чем это может показаться на первый взгляд. Физика Ньютона действительно невозможна по всем мыслительным меркам античности. Нужно просто отметить тот факт, что развитие человечества – это не прогрессивное самодвижение некоторой нечеловеческой субстанции, переходящей из одной своей возможности в другую, а процесс драматического перерешения человеком своей собственной судьбы. Не каждый – художник или философ. Но работа сознания каждого человека происходит в стремлении самому обосновать начала своего мышления, в стремлении сосредоточить свою судьбу в мгновения свободных решений.

5. Техника в человеческой истории

Техника как область человеческой деятельности Рецептурно-техническое знание достаточно долго противопоставлялось научному знанию. В древности «научное» и «техническое» фактически принадлежали к различным культурным ареалам. В более ранний период развития цивилизации и научное, и техническое знания были органично вплетены в религиозно-мифологическое мировоззрение и еще не отделялись от практической деятельности.

В древнем мире техника, технические знания и техническое действие были тесно связаны с магическим действием и мифологическим миропониманием. Один из первых философов техники *Альфред Эспинас* в своей книге «Возникновение технологии» писал: «Бурав с ремнем был, по-видимому, изобретен индусами для возжигания священного огня, – операция, производившаяся чрезвычайно быстро, потому что она и теперь совершается в известные праздники до 360 раз в день. Колесо было великим изобретением; весьма вероятно, что оно было прежде посвящено богам … надо считать самыми древними молитвенные колеса, употребляемые и теперь в буддийских храмах Японии и Тибета, которые отчасти являются ветряными, а отчасти гидравлическими колесами»[1].

Важнейшим шагом на пути развития западной цивилизации была античная революция в науке, которая выделила теоретическую форму познания и освоения мира в самостоятельную сферу человеческой деятельности. Понятие же техники было существенно отличным от современного понятия. В античности понятие «технэ» обнимает и технику, и технические знания, и искусство. Но оно не включает теорию. Поэтому античность рассматривает науку и технику как принципиально различные виды деятельности. «Технэ» не имело никакого теоретического фундамента, античная техника всегда была склонна к рутине, сноровке, навыку; технический опыт передавался от отца к сыну, от матери к дочери, от мастера к ученику. Древние греки проводили четкое различение теоретического знания и практического ремесла.

В средние века архитекторы и ремесленники полагались в основном на традиционное знание, которое держалось в секрете. В эпоху Возрождения формируется идеал энциклопедически развитой личности ученого и инженера, равным образом хорошо знающего и умеющего – в самых различных областях науки и техники.

---

[1] Роль орудий в истории человечества. М., 1925. С. 150.

В науке Нового времени можно наблюдать иную тенденцию – стремление к специализации и вычленению отдельных аспектов и сторон предмета как подлежащих систематическому исследованию экспериментальными и математическими средствами. Одновременно выдвигается идеал новой науки, способной решать теоретическими средствами инженерные задачи, и новой, основанной на науке, техники.

Именно этот идеал привел в конечном итоге к дисциплинарной организации науки и техники. Этот процесс был также тесно связан со становлением и развитием специально-научного и инженерного образования. Фундаментальный труд немецкого инженера *Георгия Агриколы* «О горном деле и металлургии в двенадцати книгах» (1556 г.) был, по сути дела, первой производственно-технической энциклопедией и включал в себя практические сведения и рецепты, относящиеся к производству металлов и сплавов, к вопросам разведки и добычи полезных ископаемых и многому другому.

Рациональное обобщение всех существующих областей ремесленной техники было осуществлено в так называемой «Общей технологии» *Иоганна Бекмана* и его школы, а также во французской «Энциклопедии» – компедиуме всех существовавших к тому времени наук и ремесел. Однако эти попытки представляли собой лишь рациональное обобщение накопленного технического опыта на уровне здравого смысла. Поэтому следующая ступень рационального обобщения техники находит свое выражение в появлении технических наук, которые с середины XX в. образовали особый класс научных дисциплин, отличающихся от естественных наук как по объекту, так и по внутренней структуре, но также обладающих дисциплинарной организацией. Наконец, высшую ступень рационального обобщения в технике представляет собой системотехника.

5.1. Инженерная философия техники

Как самостоятельная философская дисциплина философия техники возникла лишь в конце XIX столетия. Первым, кто внес в заглавие своей книги словосочетание «философия техники» был немецкий философ *Эрнст Капп* (1808–1896 гг.). ОВ своей книге «Основные направления философии техники. К истории возникновения культуры с новой точки зрения» (1877 г.) он рассматривал технику как специфическую проекцию человеческого организма, стремясь, прежде всего, выявить морфологические параллели между техническими средствами и человеческими органами и их функциями. Например, железные до-

роги, по его мнению, являются воплощением кровообращения, телеграф – нервной системы и т. д.

В конце XIX в. русский инженер П. К. Энгельмейер формулирует задачи философии техники в своей брошюре «Технический итог XIX века» (1898 г.). Он пытался создать движение. Которое в Америке называлось технократическим, т. е. движение, опиравшееся на идею о том, что общество должно регулироваться на основе принципов техники

Наиболее выдающимся представителем инженерной философии техники был Фридрих Дессауэр (1881–1963 гг.). Он находился под воздействием идей Канта и стремился развить его трансцедентальную философии с позиций философии техники.

Дессауэр утверждал, что техническое изобретательство как раз и устанавливает позитивный контакт с «вещами–в–себе». Сущность техники не проявляется ни в промышленном производстве, ни в самих продуктах техники, но в самом акте технического творчества. Анализ акта технического творчества показывает, что оно реализуется в полной гармонии с естественными законами, которые все же сами по себе не являются достаточными условиями изобретения. Помимо них существует и нечто другое, что Дессауэр называет «внутренней обработкой», которая и приводит сознание изобретателя к контакту с «четвертым царством», – сферой, в которой пребывают «предданные решения технических проблем».

Изобретение не есть нечто выдуманное, продукт человеческого воображения без реальной силы; оно появляется лишь в результате встречи в сознании со сферой преданных решений технических проблем. Техническое изобретение олицетворяет «реальное бытие идей», т. е. порождает и формирует условия для материального воплощения трансцедентальной реальности.

В соответствии с таким метафизическим анализом, Дессауэр формулирует теорию моральной (даже мистической) значимости техники. По его мнению, техника есть своего рода участие в творении, это – трансцедентальная моральная ценность, имеющая религиозное значение.

Таким образом, инженерная философия техники есть прежде всего интерпретация технического способа бытия человека в мире как парадигматического, главного для понимания других типов человеческого мышления и действия.

5.2. Гуманитарная философия техники

Гуманитарная философия техники стремится выработать не техническое или транстехническое понимание сущности техники. Для Аристотеля было очевидным, что техническая деятельность человека не является самоцелью, а подчиняется прежде всего различным интерпретациям добра, а также политическим структурам, внутри которых она осуществляется.

Становление технически развитых обществ привело к тому, что гуманитарная философия техники начинает систематические попытки защиты своей фундаментальной идеи – принципа приоритета гуманитарного начала жизни над техническим. Гуманитарная составляющая в современной философии техники представлена такими мыслителями, как Л. Мамфорд, Х. Ортега и Гассет, М. Хайдеггер, Ж. Эллюль.

Основную причину всех социальных зол и потрясений современной эпохи американский философ и социолог *Льюис Мамфорд* (1985–1990 гг.) видит в возрастающем разрыве между уровнями технологии и нравственности, который. По его мнению, уже в недалеком будущем угрожает человечеству порабощением со стороны безличной Мегамашины, т. е. предельно рационализированной, технократической организации общества. Научный прогресс со времен Бэкона и Галилея Мамфорд называет «интеллектуальный империализм», жертвой которого пали гуманизм и социальная справедливость.

По Мамфорду, сущность человека – не материальное производство, а открытие и интерпретация, значимость которых вряд ли можно переоценить. Человек – не «делающее», а прежде всего «мыслящее» существо, поэтому не орудия труда, а духовные ценности являются основой «человечности» человека. То, что мы знаем о мире, мы получили главным образом с помощью интерпретации, а не с помощью непосредственного знания и эксперимента. «Если бы внезапно исчезли все механические (технические) изобретения последних пяти тысячелетий, – пишет Мамфорд, это было бы катастрофической потерей для жизни, и все же человек остался бы человеческим существом. Но если бы у человека была отнята способность интерпретации … то все, что мы имеем на белом свете угасло бы и исчезло быстрее, чем в фантазии Просперо, и человек очутился бы в более беспомощном и диком состоянии, чем любое другое животное: он был бы близок к параличу»[1].

[1] Mumford L Man as Interpreter. N. Y., 1950. P. 2.

Средство интерпретации – язык, поэтому создание символической культуры посредством языка было, согласно Мамфорду, более важным для развития человечества, чем создание орудий труда.

На основе данной антропологической концепции Мамфорд устанавливает различие между основными типами техники: политехника и монотехника. Политехника, или биотехника, – это первоначальная форма техники, которая находилась в гармонии с многообразными потребностями и возможностями человека. Монотехника, или авторитарная техника, ориентируется главным образом на экономическую экспансию и военное превосходство, фактически – на власть. Корни монотехники восходят к пятитысячелетней древности, к тому времени, когда человек открыл то, что Мамфорд называет «мегамашина», т. е. строгую иерархическую социальную организацию.

Стандартными примерами мегамашин являются крупные армии, объединения работников в группы, такие, как, например, те, которые строили египетские пирамиды или Великую китайскую стену. Мегамашины часто приводят к поразительному увеличению количества материальных благ, однако ценою ограничения возможностей и сфер человеческой деятельности и стремлений, что ведет к дегуманизации. Крупная армия может завоевать обширную территорию, но лишь при условии насильственного насаждения среди солдат дисциплины, путем подчинения семьи и культуры милитаристским целям. Таким образом, создание мегамашины изменяет весь характер человеческой деятельности, поскольку работа над специальной задачей, отделенная от других биологических и социальных действий, завладевает всем временем индивида. Систематически обособляясь от всей остальной жизни, труд становится проклятием. И в качестве реакции на этот режим жизнедеятельности пробуждаются компенсирующие мечты об освобождении не только от рабства, но и от труда вообще.

И все же, по глубокому убеждению, Мамфорда, монотехника может быть устранена из нашей жизни, если ей на смену придет политехника, устроенная в соответствии с «биотехнической экономией» – моделированием техники по образцу биологии человека. Новая политехника должна также, по замыслу Мамфорда, установить тесную связь между искусством – символической формой коммуникации человеческого духа и властного манипулирования вещами.

6. Религия как предмет философского исследования

Философия религии как самостоятельная дисциплина формируется в эпоху Просвещения (17–18 вв.). Философы отстаивали право самостоятельно судить о проблемах религии, исходя из критериев рационального познания и данных науки. Эта идея ясно была выражена уже Декартом в «Метафизических размышлениях» (1641 г.). «Два вопроса, – пишет он, – о Боге и душе – всегда считались мною важнейшими среди тех, которые следует доказывать скорее посредством доводов философии, чем богословия».

Исходным пунктом современной философии религии стала разработка Юмом понятия «естественная религия»: противопоставленное «позитивной» или «исторической религии». С творчеством Канта связан и сам термин «Философия религии»: именно так он первоначально предполагал назвать свою работу «Религия в пределах только разума» (1793 г.). Главная задача «эпохи Просвещения», по Канту, – не просто освобождение от любых политических или религиозных догм, мифов, всех ограничений для мысли, а повсеместное торжество свободного разума. Отсюда – программный девиз: «Имей мужество пользоваться собственным умом!»

В отличие от просветительского атеизма Кант отрицает не бытие Бога, а традиционные способы доказательства его существования и определенные, выраженные в них представления о Боге. Так, для него неприемлемо представление о Боге как причине процессов, происходящих в природе: их научное объяснение оказывается вполне достаточным. Вместе со схоластической метафизикой и теологией Кант разрушил созданную ими картину мира, в которой Создатель и его творение описывались с помощью единой системы космологических понятий. Кант вводит Бога как постулат практического разума, вытекающий из понимания человеком самого себя как нравственно ответственного существа («моральное доказательство»). Во всей церковной жизни для Канта сохраняет значение лишь моральное служение Богу. Кант категорически утверждал приоритет морального сознания над сознанием религиозным: «Религия основывается на морали, а не мораль на религии».

Философия религии Нового времени стремилась расшифровать понятие Бога и объяснить религию с помощью разума, чтобы тем самым обрести общезначимый фундамент культуры и общественной жизни: понятия «Бог» и «религия» могут быть абстрагированы из многообразия конкретных исторических форм религий, с тем чтобы раскрыть

«сущность религии». На этой основе получают развитие различные направления критики религии в ее исторических, искажающих подлинную «сущность религии» формах, подменяющих веру суеверием. С точки зрения философского рационализма и позитивизма религия должна быть очищена от «бессмысленных догм и суеверий», чтобы отвечать здравому человеческому рассудку, или отброшена вообще, как воплощение «неразумия», плод обмана и невежества. Поверхностность такого понимания религии была показана Фейербахом, выдвинувшими концепцию «отчуждения», материалистический вариант которой впоследствии был детально разработан Марксом и до сих пор составляет основу рационалистической критики религии.

С середины XIX в. философия религии все более утрачивает притязания на духовное обоснование обязательной для общества морали, как это пытался сделать Кант. Конт и Спенсер разрабатывают социологический подход к религии как к одному из элементов общества, закладывая основы позитивистского подхода, разрушительного для традиционного богословия. На почве эволюционной теории возникают различные формы естественно-научного материализма и атеизма. Итог подводит Ницше: «Бог умер!» Неопозитивисты утверждают, что религиозные высказывания лишены всякого смысла и что критерий истинности к ним неприложим.

По своему существу религия рассматривается как один из видов идеалистического мировоззрения, противостоящего научному. «... Всякая религия, – писал Ф. Энгельс, – является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных».

Марксизм объясняет существование религии реальными общественно-историческими отношениями, подчёркивая, что в основе религии лежит реальное отчуждение человека в обществе, в котором «... человеческая сущность не обладает истинной действительностью» и потому получает иллюзорное осуществление в боге. К. Маркс и Ф. Энгельс связывали преодоление религии с революционным переустройством общества на коммунистических началах. «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса ... сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом

свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем».

В классовом обществе религия как элемент социальной структуры выполняет определенные функции, является одним из инструментов, при помощи которых идеи господствующих классов становятся господствующими в данном обществе идеями. Религия выступает как духовная опора «превратного мира», построенного на социальном неравенстве. В то же время, будучи включённой в борьбу классов, религия в определенных обстоятельствах может выражать и выражала интересы и стремления эксплуатируемых масс; их борьба против эксплуататоров облекалась нередко в форму борьбы одной религиозной идеи против другой.

И все же современная философия вновь обращается к религии как важному предмету философского размышления, стремясь понять отношение между философией и религией как самостоятельными величинами, так или иначе связанными между собой. Вместе с тем отношение между философией и религией неизбежно включает в себя большую или меньшую напряженность. Конституирующим религию моментом является существование рационально непостижимого откровения. В этой исходной основе религия остается принципиально отличной от философии, несмотря на все попытки преодолеть как мнимую несводимость «сущности» религии к таким определениям, которые были бы понятны философскому разуму.

6.1. Возникновение религии

Религия возникла, по-видимому, в эпоху верхнего палеолита (каменный век) 40–50 тыс. лет назад на относительно высокой ступени развития первобытного общества. Возникновение религии связано с таким уровнем развития человеческого интеллекта, когда появляются зачатки теоретического мышления и возможность отрыва мысли от действительности: общее понятие отделяется от обозначаемого им предмета, превращается в особое «существо». Эти возможности реализуются лишь в связи со всей совокупностью практической деятельности человека, его общественных отношений.

Первоначально объектом религиозного отношения был реально существующий предмет, наделяемый сверхчувственными свойствами, – фетиш. Фетишизм связан с магией, стремлением оказать влияние на ход событий в желаемом направлении при помощи колдовских обрядов, заклинаний и т. п.

В дальнейшем приписываемые предмету сверхчувственных свойства стали отделяться от него, превращаться в самостоятельные существа – «духов»; возникла вера в самостоятельную по отношению к телу «душу» (анимизм), создалась возможность удвоения мира на реально существующий и потусторонний, сверхъестественный. В процессе разложения родового строя на смену родовым и племенным религиям пришли политеистические религии раннего классового общества.

По своему характеру религии раннего классового общества это – племенные, а в дальнейшем национально-государственные религии, в которых вероисповедная связь между людьми совпадает с этническими и политическими связями (таковы, например, конфуцианство, синтоизм, индуизм, иудаизм). На более поздней стадии исторического развития появляются мировые, или наднациональные, религии – буддизм (6–5 вв. до н. э.), христианство (1 в.) и ислам (7 в.). Они объединяют людей общей веры независимо от их этнических, языковых или политических связей. Одной из важнейших отличительных особенностей таких мировых религий, как христианство и ислам, является монотеизм. Характерный для христианского монотеизма культ абстрактного человека связан с таким пониманием человека, в котором его реальные социальные характеристики, социальное неравенство между людьми, их имущественные, правовые и другие различия отбрасываются и «преодолеваются» как несущественные с точки зрения главного отношения, определяющего сущность человека, – отношения к богу. Складываются новые формы религиозной организации и религиозных отношений – церковь, духовенство (клир) и миряне; получает развитие теология.

6.2. Религия как подсистема культуры

Ритуал выступает в качестве древнейшей практики, лежащей в основе культуры. Ритуал представляет собой исходную форму знакового поведения первобытного человека. В ритуале есть три обязательных компонента:

1) ритуальное (символическое) действие (над определенными предметами или с помощью предметов);

2) мифологическое представление о значении совершаемого действия;

3) сопровождающие действие словесные формулы.

В древности ритуал, будучи главным выражением культа высшей силы, т. е. ее почитания, умилостивления, жертвоприношения ей, выступал как основной культурный механизм сплочения племени, регулятор и стабилизатор его жизни. Смысл ритуала состоит в воспроизведении ми-

ропорядка; назначение ритуала – в стабилизации жизни, в том, чтобы обеспечить воспроизведение сложившихся норм в будущем.

Основные темы древнейших ритуалов – это сотворение космоса (миропорядка) из хаоса, природный круговорот жизни и смерти, зимы и лета, дня и ночи. Таковы, в частности, мотивы ритуальных тайных действ (мистерий) в честь умирающих и воскресающих божеств. Все важные и критические события в жизни первобытного коллектива и каждого человека не просто сопровождались некоторыми ритуалами, но переживались (проживались) путем совершения обряда. Многочисленные в древности праздники предназначались отнюдь не для отдыха, а для отправления главных ритуалов своей мифологии.

Религия мыслится верующими как связь между высшей и вечной сущностью (Абсолютом, Богом, богами) и людьми. Эта связь состоит в том, что Абсолют сообщил людям самое главное знание и между Абсолютом и людьми установился своего рода договор: люди стремятся жить, руководствуясь главным знанием, полученным от Бога, и надеясь на его помощь, поддержку, награду свыше, в том числе в некоторых религиях – на иную, вечную жизнь. В самых разных религиях в круг ключевых значений входят слова, связанные с передачей информации: Откровение, слово Бога, заповедь, завет, пророчество, благая весть, вестник, посланник, пророк, Священное Знание (Писание, Предание), Символ веры, истолкование священного Слова, проповедь, молитва.

В истории разных религиозных традиций, и в первую очередь в религиях Писания, заботы об успешности и действенности учения выработали ряд специальных механизмов защиты и позиционирования самой важной информации.

Для религии характерна сакрализация произведения, содержащего главные религиозные истины. Религиозное сознание наделяет Откровение свойством святости (сакральности): слова, заповеди, главные истины вероучения мыслятся как дарованное Богом священное знание – полное и совершенное. Степень сакрализация Писания в разных религиях различна. Так, в христианстве священно Писание, однако не его язык (языки). Святыми признаются также люди, которым приписывается создание отдельных книг Ветхого и Нового Заветов: В исламе священным считается не только вероучение, но и язык Откровения и даже сама книга Коран, содержащее Откровение. Коран не был создан: он, а также арабские буквы, с помощью которых он был записан, каждое слово Аллаха, сама книга Коран существовали всегда, извечно и хранились на седьмом небе в ожидании прихода того, кто в наи-

большей мере окажется достойным получить слово Бога. Этим человеком стал Мухаммад, пророк Аллаха.

Для религии также характерна догматизация главных истин вероучения. Догматы – это главные положения вероучения, они утверждаются церковью в качестве истин Богооткровения, неизменных и не подлежащих критике. К догматам относятся не все истины Писания, но только те из них, которые составляют область веры, например, догмат монотеистических религий о единственности Бога; в религиях, признающих Спасение, – догматы о конце света, при этом в христианстве – также догматы о бессмертии души, воскрешении мертвых, страшном суде, рае и аде и о загробном воздаянии человеку, а в католичестве – еще и догмат о чистилище; в исламе – догмат о несотворенности и предвечности Корана; догматы о Мухаммаде как печати пророков, о Коране как завершенном пророчестве и т. п.

Содержание догматов дано Писанием, но их четкие формулировки были выработаны богословами и утверждены высшими церковными инстанциями. Догматы как общецерковные вероучительные истины отличаются от частных богословских мнений по различным конкретным вопросам веры, не отраженным в догматах. Богословские мнения, в том числе мнения отцов церкви в христианстве или авторов хадисов в Сунне пророка в исламе, не обладают свойством непогрешимости. Краткий свод основных догматов составляет Символ веры – главный текст, повторяя который верующие свидетельствуют о своей вере. В иерархии религиозных текстов Символы веры находятся на самой ее вершине.

7. Философский анализ современного этапа развития человеческой истории: модернизм и постмодернизм

Современная философия культуры характеризуется противостоянием двух теорий современной эпохи. Согласно одной из них, мы живем в эпоху современности – модерна, проект которого только должен быть завершен. Другая теория рассматривает настоящее как эпоху постсовременности – постмодерна, как границу Нового и пост-Нового времени.

7.1. Модернизм и его постмодернистская критика

В качестве общекультурной доктрины начало модерна обычно связывается с эпохой Просвещения. Расцвет Просвещения был одновременно и расцветом модерна, его принципов, ценностей, норм, идеалов. Модернизм укоренен во всей европейской культурной традиции. Уже в

античной культуре вырабатываются основные идеи модерна – идеи разума, гуманизма, демократии, права.

Вместе с тем, эти общие идеи в эпоху Просвещения были переосмыслены определенным образом. «Просветительский» разум всегда претендовал на прозрачность, простоту, «естественность» («естественный свет») и намеренно дистанцировался от бессознательного, от всевозможных аффектов, искажающего преломления социальных и иных факторов. «Все подобные явления, – замечает П.К. Гречко, – рассматривались им не иначе, как досадное и в общем-то искусственное искажение, затемнение его естественной, первородной чистоты. Как не вспомнить знаменитые бэконовские идолы! Для такого разума традиционной, никогда не снимаемой проблемой было его очищение от аффектов, страстей, эмоций, которые, как полагали, затрудняют доступ к истине, до неузнаваемости размывают ее лучезарный облик»[1].

Сторонники постмодернизма считают, что новоевропейская рациональность оказалась в итоге совершенно несостоятельной, что все ее притязания: и на открытие законов, и на универсальность, и на прогресс, но главное – на руководство человеческой жизнью, ее обустройством – так и остались на уровне притязаний, пустых заявок, несбывшихся надежд. Вернее, их реализация на поверку оказалась радикально двусмысленной, зловеще двуликой.

Разум сделал более совершенной и благородной нашу жизнь, однако он же стал источником, если не причиной, многих бед и страданий: проникновение в субатомный мир обернулось трагедией Хиросимы, Нагасаки и Чернобыля; функциональная целесообразность всей нашей жизни нашла свое воплощение в Освенциме и Бухенвальде. Таким образом, постмодернизм устанавливает прямую связь между рациональностью и тоталитаризмом. «Прощание с навязчивой идеей единства» является, по мнению *Ж. Ф. Лиотару*, важнейшей задачей постмодернистской философии.

Со второй половины 80-х гг. среди западных теоретиков-постмодернистов все более стало распространяться мнение о маскарадном, карнавальном характере общественной жизни. «Следствием такого положения вещей, – отмечает И. Ильин, – оказалась актуальной шекспировская сентенция «Весь мир – театр», и создание новой теории театра стало равносильно созданию новой теории общества»[2]. Мир современной культуры для постмодернистов становится миром симулякров – фантомов сознания, кажимостей.

---

[1] Гречко П. К. Концептуальные модели истории. М., 1995. С. 90.

[2] Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998. С. 184.

Понятие симулякра («видимости», «подобия») существует в философии, начиная с античности, причем обыкновенно включалось в теологическую систему репрезентации, сформулированную Платоном: имеется идеальная модель-оригинал (эйдос), по отношению к которой возможны верные или неверные подражания. Верные подражания-копии характеризуются своим сходством (с моделью), а неверные подражания-симулякры – своим отличием (от модели), но общим для тех и других является соотнесенность, позитивная или негативная, с исходным образцом. Эту платоновскую теорию симулякра критически переосмыслил Жиль Делез, стремившийся освободить симулякры от их привязанности к модели-образцу, а тем самым снять всю проблему соотношения сущности и видимости. Симулякр, по его мнению, не просто вырожденная копия, в нем кроется позитивная сила, которая отрицает и *оригинал, и копию, и модель, и репродукцию*.

Эта антиплатоновская программа у Делеза применялась к эстетике, художественному творчеству. Другой крупнейший представитель современного постмодернизма *Жан Бодрийяр* уже утверждает, что симулякры господствуют во всех областях современной культуры, которая в массовом количестве вырабатывает самодостаточные, независимые от трансцендентных образцовы симулякров и все больше формирует из них жизненную среду современного человека.

В своем фундаментальном исследовании «Символический обмен и смерть» Бодрийяр разрабатывает историческую схему «трех порядков» симулякров, сменяющих друг друга в новоевропейской цивилизации от Возрождения до наших дней: «подделка – производство – симуляция». «Симулякр первого порядка, – поясняет он, – действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка – на основе структурного закона ценности»[1].

Если подделка (например, имитация дорогих материалов) и производство (изготовление серийных, идентичных друг другу промышленных изделий) касаются материальных вещей, то симуляция применяется уже не к вещам, а к процессам и символическим сущностям. Если на «подделочной» и «производственной» стадии вещественные симулякры получались путем копирования некоторых реально существующих образцов, то на стадии «симуляции» образцов фактически нет – они отброшены в абсолютное прошлое «утерянных и никогда не бывших объектов». И прежде всего в постмодернистскую эпоху «приходит конец» историческим институтам, привычным для культуры Нового

[1] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 111.

времени, – производству, политическому представительству, революционному движению и т. д. Все эти институты не разрушаются насильственно, они заменяются подобиями, обозначающими из «в натуральную величину» и в «реальном времени». Порядок симулякров одерживает полную победу над реальным миром.

7.2. Программа радикализированного модерна

Немецкий философ *Ю. Хабермас* приравнивает программу модерна к Просвещению, суть которого видит в том, что *историческая традиция стала полностью рефлексивной*, т. е. значимость любого предмета или явления больше не определяется их самобытностью, а должна быть оправдана перед судом разума. Он убежден в том, что программа модерна еще не завершена, и разум продолжает играть решающую роль в культуре. Однако разум не должен рассматриваться как некая абстрактная схема преобразования мира ради якобы лучшего будущего. Скорее мы должны придерживаться традиционного определения разумности и лишь стремиться к рациональному пониманию процедур достижения взаимопонимания между стремящимися к аргументированному единству людьми.

Поэтому откровенные антимодернисты (*младоконсерваторы*), по мнению немецкого философа, фактически покидают мир современности. Противопоставив спонтанные силы воображения и сферу эмоций инструментальному разуму, антимодернисты способны лишь постулировать ему взамен доступный разве что заклинаниям принцип, будь то воля к власти или дионисийская сила поэтического начала.

Более умеренные *неоконсерваторы* приветствуют развитие современной науки, поскольку она способствует техническому прогрессу, но отказываются от ее мировоззренческой роли. Согласно одному из их тезисов наука, если ее правильно понимать, уже не играет никакой роли для ориентации в жизненном мире. При окончательном замыкании науки, морали и искусства в автономных, отъединенных от жизненного мира сфер, управляемых специалистами, от культурного модерна почти ничего не остается. Освободившееся место неоконсерваторы предлагают предоставить традициям, на которые не распространяются требования их обоснования: правда, не вполне ясно, каким образом они смогу выжить в современном мире без поддержки министерства культуры. Именно эту позицию философ называет постмодернизмом.

7.3. Герменевтический постмодерн

Современный немецкий философ Петер Козловский выделил два изменения в состоянии человеческого сознания, которые наводят на предположение о смене эпох: «открытие конечности и открытие несохранения»[1].

Новое время начинается с возникновения идей самосохранения субъекта, сохранения движения, энергии, открытой и бесконечной Вселенной. Закон сохранения энергии, первый основной закон термодинамики, представляет собой центральную аксиому Нового времени. Он обосновывает гипотезу о самосохранении и сохранении структуры сущего и лежит также в основе эволюционных начал космологии и биологии. Структуры мира становятся всё более комплексными, так как энергия и тенденции к повышению комплексности сохраняются. Как подчеркивает П. Козловский: «Усиление комплексности, отсутствие ее снижения или регрессии являются для Нового времени эталоном, так как однажды достигнутый уровень, по закону сохранения энергии, длится во времени»[2].

Второй основной закон термодинамики, согласно которому структуры устремляются к более вероятному, менее комплексному состоянию, а теплота сама всегда переходит от более теплого к более холодному телу – и никогда наоборот, – этот закон был открыт уже позднее, в XIX в., и на сознание Нового времени реально никак не повлиял. О втором законе заговорили только тогда, когда ученые осознали, что энергетические и сырьевые запасы Земли и Солнечной системы конечны, использование различных форм энергии и её материальных носителей представляет собой достаточно сложный процесс, в результате которого преобразование энергии в работу или сырье не происходит без побочного воздействия на окружающий мир. Второй основной закон термодинамики, согласно которому все наши системы конечны, а тенденции упадка, декаданса оказываются гораздо более вероятными, чем тенденции стабильности, становится доминирующим принципом пост-Нового времени. Экологическая проблема следует из второго основного закона термодинамики, так как он обосновывает конечность энергий и хрупкость естественных природных структур. Эта проблема свидетельствует сегодня об окончании неограниченного господства

---

[1] Козловский П. Постсовременная культура. Социокультурные последствия технического развития // Социальные и гуманитарные науки. РЖ. Серия 3. Философия. – 1996. – № 2. – С. 119.

[2] Козловский П. Постсовременная культура. Социокультурные последствия технического развития ... С. 119.

человека над природой и о неисполнимости утопических надежд Нового времени на полное и всестороннее покорение природы человеком.

Исчерпаемость физических видов энергии является причиной «истощения утопических энергий». Это явление свидетельствует о начале новой эпохи – после Нового времени, эпохи постсовременности. Если индустриальное общество было ориентировано прежде всего на высокий и постоянно растущий уровень производства и потребления энергии как показатель экономического роста, то в постиндустриальном обществе критерием экономического развития считается высокий уровень производства продуктов и услуг при экономном потреблении энергии. Развитие оценивается теперь не по количественным, а по качественным показателям.

Постсовременность до сего дня остается предметом споров, и многие ученые по-прежнему придерживаются проекта современности, который, по их мнению, не опровергается предельным состоянием экологии и крушением утопий (отчасти также являющимся их выполнением и упрощением). В разговоре о проекте современности исходным является иное, отличное от исторического, понятие современности, ибо как эпоха современность (или Новое время) породила не один, а множество проектов: Реформация, Контрреформация, барокко, Просвещение, немецкий идеализм и марксизм. Юрген Хабермас, однако приравнивает проект современности к Просвещению. Последнее, по его мнению, состоит в том, что традиция стала полностью рефлексивной, т. е. значимость предмета или явления больше не определяется их самобытностью, но всё должно быть коммуникативно оправдано перед разумом. Разум становится эквивалентом объединяющей силы религии.

Постомдерн как философия сменяет модерн как идеологию, но не отказывается от истории прошлой эпохи. Тот факт, что модерн будет представлен и в будущем, не исключает того, что модерн в качестве идеологии законченного и предельно нового приходит к концу. Ибо модерн был и есть радикальное растворение истории в философии истории. В религиозном и политическом отношении модерн имел намерение не только полностью эмансипироваться от своего происхождения и тем самым от истории, но понимал себя как окончательное возвращение духа к самому себе, как законченную эмансипацию Человека и совершенное царство свободы, в котором снято всякое отчуждение. «Философия истории» эпохи модерна, вопреки своему названию, является не философией истории и историчности, а философией устранения истории и исторического метода. Модернизм, философия истории модерна, отрицает непрерывное развитие эпох, их неповтори-

мость и преходящий характер, утверждая окончательную завершённость и предел истории.

Модерн как идеология и модернизм преподносят тотальный миф о прогрессе и его воплощении в обществе эпохи модерна, приводящем историю к завершению. Поспешное определение истории как заложенного внутри самого мира спасения человечества и идеология, полагающая, что история будто бы сама способна отменять и прекращать смену исторических эпох, на самом деле означает конец историчности и истории вообще. Религиозная история спасения, или теология истории, отличается от мифов философии истории тем, что религиозная надежда на спасение, в отличие от имманентных ожиданий философии истории, может быть обоснована. Точка зрения на историю христианской надежды и спасения обоснована теологически, поскольку она покоится на разумной вере в провидение и благость Божью.

Поэтому не рациональность как таковая, а ошибочное понимание истории как арены для титанического самоутверждении разума, стало причиной тоталитарного кризиса культуры XX в. ««Модерн» как программа, – пишет П. Козловский, – это мечта об «Эре духа», отличного от своих недуховных и непросвещенных эпох-предшественниц. Модерн – это проект полнейшего воплощения Бога, т. е. Абсолюта в мире и в истории человечества. Мировая история становится Теогонией: нет разницы между индивидуальностью человека и человечеством, нет разницы между сверхъестественным и естественным. А так как мировая история – это мировой «высший суд», так как в истории значим только успех, то успех и есть истинный бог модерна. Поэтому модерн как идеология доживает свои последние годы»[1].

Проблема отношения модерна и постмодерна не ограничивается спором между старым и новым. Постмодерн не видит противоречия с модерном, поскольку называет себя не «антимодерн», а именно «постмодерн». Постмодернизм в искусстве и философии нацелен не против модернизма как такового, а стремится *преодолеть противоречия между модернизмом и классичностью*.

В постмодерную эпоху наука лишается своей мировоззренческой функции. Научные парадигмы – универсальный механизм и эволюционизм – самим развитием естествознания были оспорены в своих притязаниях на тотальность. Сегодня метафизические притязания науки оказались всего лишь на уровне гипотез и моделей среднего уровня.

Если модерн стремился к объяснениям посредством законов, то постмодерн ценит гуманитарные знания, дающие понимание проявлений

[1] Козловский П. Культура постмодерна. М., 1997. С. 113.

духа. Необходимо учиться пониманию культуры общества, поэтому системы образования и воспитания должны сделать возможным процесс «разучивания» и переживания как содержания культуры, так и форм ее выражения. Нельзя ограничиться сообщением лишь практического, исполнительного знания и научными объяснениями, так как сужение целей образования и воспитания только до познания пользы и власти исключает людей из процессов понимания, переживания, сопричастности творчеству в культурной и духовной жизни.

Если модерн усматривает общий момент культуры в науке и технике, то постмодерн видит общее для социума в семантике культурно-духовного, в совместности религии, искусства, философии. Постмодерн – это эпоха снятия общественных и культурных размежеваний модерна, взаимопроникновение и переплетение культурных областей. Современность нуждается в культурном совместном знаковом языке, в котором совместное и индивидуальное переживание мира могут доводиться до сознания, выражаться, символизироваться и передаваться. Взаимно проникать означает создавать органическую общность духа в разных полях культуры, не растворяя и не смешивая их. Наука, экономика и искусство должны взаимно учитывать принципы друг друга и стремиться их интегрировать в единстве культуры. Общество постмодерна – это творческое общество, общество формирующейся культуры. Художественное начало – это творческое начало, которое надо развивать в каждом человеке.

Современная культура обусловлена, конечно, не искусством и философией, а наукой и техникой. И все же наука и техника уже не оказывают этической и эстетической помощи в ориентации, которая необходима для формирования эстетического и смыслового пространства нашей жизнедеятельности. Научно-технический рационализм сам по себе не ведет к разумной практике или к эстетическому оформлению окружающей среды. Скорее научно-технический рационализм создает угрозу техноморфизма, результате чего индивиды понимают себя и свои отношения с другими индивидами исключительно в соответствии с технологическими категориями.

Поиски нового типа культурного развития ведутся во всех странах, особенно в западном мире, серьезно озабоченном кризисными явлениями и проблемами, которые породила техногенная цивилизация. Если оставить в стороне откровенно апокалиптические пророчества по поводу неизбежности ядерной или экологической катастрофы, то все футурологические прогнозы сводятся к двум версиям. Первая исходит из факта резкого обострения борьбы между странами за ресурсы, не-

избежным результатом чего станет образование групп государств, принципиально отличающихся качеством жизни. В центре – страны «семерки», затем ряд поясов стран со низким уровнем жизни, которые служат источником дешевой рабочей силы и природных ресурсов. Становление мирового порядка, реализующего этот сценарий, предполагает доминирование развитых стран над всеми остальными, которые не имеют шансов войти в стадию постиндустриального развития.

Вторая версия, альтернативная, исходит в своем видении будущего из гуманистических предпосылок, которые на первый план выдвигают идею преодоления неравномерности развития передовых стран и остальных регионов мира.

Суть этой «альтернативной» реакции на разрастающийся кризис техногенной цивилизации состоит в предложении внести существенные коррективы в общую стратегию мирового развития: вместо безудержного расходования энергетического потенциала планеты – ставка на энергосберегающие технологии; вместо хищнической эксплуатации среды и ресурсов – минимализация технико-технологического вмешательства в природный процесс; вместо расширения производства и всевластия экономики – ориентация на культуру и сохранение природы. Общество будущего в позитивной перспективе – это общество, ориентированное на культуру, и культура, ориентированная на развитие человеческой личности. Культура же в своем первоначальном смысле есть забота, уход, воспитание. В стремлении к самообретению и самосотворению выражаются усилия, направленные на достижение правильной жизни, на выработку сознательного и ответственного поведения. Современное государство не может в своей культурной политике определять практику религии, но в состоянии поощрять философию как культуру самообретения и самопознания.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гобозов И. А. Социальная философия. – М., 2010.

Ефимов В. В., Таланов В. М. Общечеловеческие ценности. – М., 2010.

Золкин А. Л. Культурология. – М., 2018.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Какое место занимает философии культуры в социогуманитарном знании?
2. Понятие культуры: многообразие определений и подходов.
3. Какие вы знаете функции культуры?
4. Что такое массовая и элитарная культуры?
5. Каково соотношение культуры и цивилизации?
6. Что такое диалог культур?
7. Какие проблемы современного человечества связаны с взаимодействием различных культур и цивилизаций?
8. Дайте определение межкультурного конфликта.
9. В чем смысл культурной и цивилизационной экспансии?
10. В чем заключается проблема идентичности культуры и самоидентификации человека в культуре (цивилизации)?

Глава 22. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

Право представляет собой сложный, многогранный феномен человеческой культуры, который находится в центре внимания идеологии, политики, науки, религии и философии. Философский подход к праву, в своем отличии от всех иных подходов, характеризуется тем, что в нем осуществляется познание, осмысление и обоснование права с рефлексивных позиций, которые определяются общефилософской теорией.

1. Специфика философии права

Существуют два основных источника философско-правовых исследований. Первый из них связан с деятельностью философов по построению целостной системы осмысления природы, общества и человека. Философия, исследуя культуру, социальные отношения и бытие человека, обращает свое внимание и на право, без изучения которого невозможно развитие самого философского знания как такового. Второй источник философско-правовой рефлексии связан с развитием юридической науки и потребностью определения, уточнения и осмысления ее мировоззренческих, методологических, гносеологических, этических и иных оснований.

Философия права является философской дисциплиной, а ее связь с юридической наукой представляет собой конкретизацию общих отношений между философией и частными науками. Цель философии права состоит в раскрытии смысла права, его сущности и понятия, его оснований и места в мире, его ценности и значимости, его роли в жизни человека, общества и государства, в судьбах народов и человечества.

В целом же предмет философии права определяется целым рядом проблем:

– сущность права;
– специфика правового бытия;
– способы философского обоснования права;
– методология исследования права;
– правовое сознание и правовая культура;
– основания справедливости и ее критерии;
– нормативная (обязывающая) сила права;
– феномен правового принуждения;
– правовой идеал;
– права человека и его ответственность;
– сущность преступления и наказания;

– природа государства;
– соотношение права и государства;
– сущность международного права и т. д.

Таким образом, философия права раскрывает смысл права в перспективе фундаментальных измерений человеческого бытия, общественной жизни и развития культуры. Она стремится выработать теоретическую модель правовой реальности, выявить условия, способствующие гуманизации общественной жизни в меняющемся мире. В силу этого смысл права изменяется, наполняется новым содержанием, уточняется относительно ценностных аспектов общественного развития.

По своему статусу философия права представляет собой комплексную дисциплину, находящуюся на стыке философии, юриспруденции, социологии, политологии и антропологии.

Философию и юридическую науку сближает то, что в познании мира они опираются на рациональные принципы и методы, хотя следует помнить, что целый ряд философско-правовых учений имеет ярко выраженный иррационалистический характер. Кроме того, философия по-иному, сравнительно с юридической наукой, смотрит на мир права. Для науки мир есть совокупность фактов, имеющих объективную структуру. Цель науки заключается в том, чтобы описать эту структуру как можно точнее, раскрыть ее закономерности для предсказания и контроля событий в мире. Науки о праве, прежде всего теория права, вырабатывают логически непротиворечивое понятие права, исследуют источники и механизмы формирования права, выясняют закономерности его функционирования и условия применения в жизни.

Философия права не ограничивается сбором, систематизацией и объяснением правовых фактов в том виде, как это делает юридическая наука. Основная задача философии права – критическая рефлексия господствующих тенденций развития права и государства, исследование правовой реальности в перспективе всеобщих и необходимых принципов и ценностей бытия, определяющих процесс становления человеческой сущности. Задача философии права состоит в том, чтобы показать ценность и необходимость права в жизни человека и общества. Русский мыслитель И. А. Ильин, подчеркивая значимость философского осмысления права, писал: «Право – могучий корень общественной, личной и духовно-культурной жизни всякого народа, поэтому те, кто числит право по ведомству лишь юриспруденции, – не заглядывают в сущностные глубины правового бытия. В русском сознании право становилось синонимом правоты, правды и даже праведности, а в западном – более сближалось с законностью, нормальной упорядо-

ченностью. Ни один философ, размышляющий о человеке, обществе, истории, не мог обойти темы права, и ни один вдумчивый теоретик права не минул стези философствования»[1].

1.1. Функции философии права

Мировоззренческая функция философии права проявляется в том, что способствует формированию правового сознания и правовой культуры, без которых невозможно создание правового общества. Отражая отношения человека к миру права, взгляды на цель и смысл жизни, на связь его интересов и потребностей с общей системой социальной и правовой действительности, философия права является основой социальной ориентации людей. Она определяет мировоззренческий подход людей к оценке правовых явлений, осмысливает и обосновывает правовые идеалы, определяет стратегию их достижения. В категориях философии права происходит рефлексия мировоззренческих проблем права, вырабатывается понятийный инструментарий для анализа и сравнения различных типов правовых мировоззрений.

Методологическая роль философии права вытекает из той роли, которую философское знание играет в отношении большинства конкретных наук. Знания о смысле и предназначении права, которые вырабатывает философия, задают направления в изучении конкретных правовых форм и служат основой общей теории права. Философия права раскрывает и формирует наиболее общие понятия, закономерности и принципы познания правовой реальности. Философско-правовая методология определяет направление научных исследований, дает возможность ориентироваться в бесконечном многообразии фактов и процессов, происходящих в объективном мире.

Важнейшая функция философии права – легитимирующая. Она проявляется в способности философии оценивать существующие политико-правовые институты на их соответствие достойной человеческой жизни.

Познавательная функция свойственна философии права не в меньшей степени, чем науке, несмотря на то, что философия обычно использует уже имеющиеся формы знания и опыта для того, чтобы критически их переосмыслить. Философия права, как юридическая наука, предназначена для познания правовой реальности.

Аксиологическая функция философии права заключается в разработке представлений о правовых ценностях, таких как свобода, равен-

---

[1] Ильин И. А. Философия права: западноевропейская и русская традиция : собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 224.

ство, справедливость, а также представлений о правовом идеале и интерпретации с позиций этого идеала правовой действительности, критика ее структуры и состояний.

Воспитательная функция философии права обретает особую актуальность в настоящее время. Вполне очевидно, что умение осознать высокий гуманистический смысл своей деятельности, философски обосновать свою теоретическую позицию и принимаемое практическое решение является признаком высокого профессионализма и гражданской честности юриста. Такое обоснование в значительной степени определяется мировоззренческими установками юристов, на формирование которых оказывать влияние философия.

Попытки решать фундаментальные теоретические проблемы юриспруденции без философского обоснования приводят, как правило, к абсолютизации внешних, формальных аспектов права, к отрыву права от развития духовной культуры, ее ценностей и идеалов. Для того, чтобы заложить мировоззренческие основания для понимания права, требуется, во-первых, выявить подлинное культурное значение права, во-вторых, разработать такое понятие права, которое было бы способно отразить это культурное значение в полном объеме, не ограничиваясь прикладными потребностями правоведов-практиков.

2. Проблема определения понятия права

В различных философско-правовых, теоретико-правовых и специально-юридических концепциях определение права зачастую будет различными в силу того, что любая теория в своих понятиях переопределяет значения слов обычного языка. Если на уровне обыденной языковой практики значение слова «право» не вызывает особых затруднений, то научное и философское определения права представляет собой проблему.

Еще Кант в своей «Критике чистого разума» высказал мнение: «дойти до определения очень приятно, однако нередко очень трудно. Юристы и до сих пор ищут определения для своего понятия права»[1]. Кант считал, что дать определение понятия права так трудно потому, что оно принадлежит к философским понятиям, которые не могут быть определены: «строго говоря, понятия, данные a priori, например, субстанция, причина, право, справедливость и т.п., не могут быть определены»[2].

---

[1] Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 408.
[2] Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 431

И все же Кант дал свое определение понятия права в первой части «Метафизики нравов». В современных терминах это определение выражают обычно формулой: право есть совокупность норм, устанавливающих и разграничивающих свободу лиц. Кант подчеркивал, что даваемое им определение имеет философское, а не эмпирическое значение.

Если в основе философского определения права Кантом лежит принцип свободы, то в юридической науке, наиболее распространенной является традиция брать в качестве основного идентификационного признака права механизм его реализации – принуждение. Право выделяется среди других форм и способов социального нормирования тем, что опирается на силу и авторитет государства. От произвола право отличается тем, что осуществляемое им принуждение является легитимным, а от других социальных норм (моральных, религиозных, эстетических) – безусловной и всеобщей обязательностью своих требований. «Ходячее определение права, – отмечал Рудольф Иеринг, – гласит: право есть совокупность действующих в государстве принудительных норм. И это определение, по моему убеждению, вполне правильно»[1]. «Оно, – продолжает он, – заключает в себе два момента: норму и осуществление ее посредством принуждения. Только те из установленных обществом норм заслуживают название правовых норм, которые влекут за собой принуждение»[2].

Многие философы подвергали критике идею определения понятия права через понятие принуждения.

Крупнейший русский философ В. С. Соловьев стал рассматривать право, как реализованную нравственность, как гарантированный минимум морали. В его «Оправдании добра» право определяется как инстанция «принудительного осуществления минимального добра», необходимая для того, чтобы «мир», лежащий во зле, до времени не превратился в ад. «Право, – писал В.С. Соловьев, – есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла»[3].

Но и это определение было подвергнуто критике. Выдающийся русский правовед и философ Б. А. Кистяковский утверждал, что попытки определения права как через принуждение, так и через идею этического минимума создают угрозу правового нигилизма. Причину этого мыслитель увидел в том обстоятельстве, что относительность

---

[1] Иеринт Р. Цель в праве. СПб., 1881. С. 238.

[2] Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 238.

[3] Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1996. С. 329.

права многим дает повод приписывать ему ограниченную ценность. Одни российские юристы и философы, вслед за В. С. Соловьевым, видели в праве только этический минимум, другие, вслед за юристами-практиками, считали неотъемлемым элементом права принуждение, т. е. насилие. Если это так, то, как вполне обоснованно отмечает Б. А. Кистяковский, нет никаких оснований упрекать российскую интеллигенцию в игнорировании права, поскольку «она стремилась к более высоким и безотносительным идеалам и могла пренебречь на своем пути этою второстепенною ценностью»[1].

Действительно, заслуживает ли упрек в правовом нигилизме серьезного внимания, если право представляет собой лишь принуждение со стороны государства или этический минимум человеческого поведения? Если этот упрек оправдан, то право должно представлять собой нечто более ценное и значимое сравнительно с принуждением или этическим минимумом. И Б. А. Кистяковский это обстоятельство прекрасно понимает, поскольку приходит к выводу о том, что право представляет собой специфическую культурную ценность. Духовная культура, утверждает он, состоит не из одних ценных содержаний, значительную часть культуры составляют ценные формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности. Из всех же формальных ценностей именно право в силу конкретности, «осязаемости» своей формы, играет самую важную роль в жизни человека и общества.

Разумеется, это решение не может считаться окончательным. Вместе с тем, оно показывает, что вопрос о подлинном бытии права остается открытым. «Право, – пишет известный французский ученый Н. Рулан, – не сводится к тому, к чему его слишком часто сводят наши учебники права: свод принципов властвования, облеченных в разум, или, в худшем случае – советы истцам»[2].

Право – явление многообразное, существующее в различных формах и видах. Оно пронизывает все сферы жизнедеятельности общества, и лишь его меньшая часть находится на виду государства и активно контролируется им, хотя эта часть является наиболее важной для нормального существования общества. Многие философы стремятся связать право не только с нормативно–государственным волеизъявлением, но и с необходимостью социального признания принятых государством актов, а также с возможностью непосредственно социального возникновения права.

---

[1] Кистяковский Б. А. В защиту права (Задачи нашей интеллигенции) // Философия и социология права. СПб., 1998. С. 360.

[2] Рулан Н. Юридическая антропология. М., 1999. С. 301.

Философия стремится построить философско-теоретическую модель права, которая смогла бы максимально адекватно воспроизвести правовую реальность и ответить на вопрос о том, что есть истинное право. К настоящему времени существует множество различных направлений, школ и персональных концепций философии права, большинство из которых ведут свою историю с античности. Но, несмотря на это многообразие, можно выделить основополагающие парадигмы, в которые укладываются многие из этих учений:

– естественно-правовая парадигма;
– юридико-позитивистская парадигма;
– социокультурная парадигма;
– интегративная парадигма.

Соперничество двух первых парадигм проходит через всю историю философии права, поэтому они считаются классическими. В социокультурной парадигме правопонимания была предпринята попытка понимания социального бытия права, а в интегративной – связать воедино принципы трех предыдущих парадигм.

Во всех четырех парадигмах по-разному осуществляется выделение в реальности особой среды, которая связана с бытием права. В теориях естественно-правовой парадигмы предполагается, что истинное право является элементом объективного порядка природы. Юридико–позитивистские школы главным компонентом права считают правовые нормы, санкционированные государственным принуждением. Социокультурная парадигма включает в себя психологические, социологические, коммуникативные теории, согласно которым бытие и сущность права определяется действительностью повседневного «жизненного мира». Этот мир является областью реальности, в которой человек принимает участие с неизбежной и регулярной повторяемостью. Следовательно, жизненный мир повседневности есть особая антропогенная реальность, создающая право, как феномен, также свойственный лишь человеку. Интегративная парадигма стремится связать воедино основные аспекты права, абсолютизированные в предшествующих парадигмах.

В современной философии права делается попытка построить интегральную парадигму, преодолевающую недостатки традиционных подходов, отвечающую современным социокультурным реалиям и учитывающую как исторический опыт страны, так и мировые достижения в исследовании правовых начал общественной жизни. Однако эта задача еще не решена, поэтому фактически в философии права и юридической науке все указанные парадигмы сосуществуют вместе, а

многие современные теории, претендующие на оригинальное решение проблем права, на самом деле оказываются лишь повторениями классических концепций.

2.1. Право, как объективная мера справедливости: философские теории «естественного права»

Одним из важнейших течений мировой философско-правовой мысли является доктрина естественного права, которая в различных формулировках выражает очень одну очень важную мысль: жизненные отношения базируются на высшем начале, на основе которого и следует вырабатывать все нормы человеческих взаимоотношений. Правовые нормы, которые действуют в правовом пространстве определенной страны, часто осуждаются из-за их несовершенства, и основанием для такого осуждения служит убеждение, что существует «идеальное» право миропорядка, с которым критикуемые нормы права не согласуются. Это «идеальное» право и стали называть «естественным» правом.

Концепции космологического естественного права оправдывают позитивное право через ссылку на разумное устройство космоса, в котором все части согласованы друг с другом. Синонимом универсального, вечного и неизменного разума объявляется закон. Эта традиция ведет свое начало от древних греков, и особенно последовательно разрабатывалась римскими философами и юристами. Древние греки признавали существование космического этического порядка, который и выступает основой для земных законов, регулирующих отношения людей. Стоики в своем этическом учении отождествляли природные и нравственные законы, считая, что и те, и другие есть проявление единого разумного начала. Стоическая философия легла в основу римских воззрений на право, которые и развили учение о рациональном естественном праве. Под последним они понимали право, выражающее порядок жизненных отношений, установленный природой, порядок, вытекающий из природы человека, природы вещей и природы отношений.

Гуго Гроций заложил основы рационального понимания естественного права Нового времени. В качестве исходного принципа он принимал аксиому, гласящую, что по своей природе люди наделены стремлением к свободным отношениям с себе подобными. Поскольку люди – разумные создания, постольку они предусматривают для себя такие нормы поведения, которые нужны, чтобы защитить свободное сообщество. Основной принцип права, таким образом, состоит в спо-

койном и свободном сожительстве людей между собой, люди посредством своего разума могут создать правопорядок из представлений об этом состоянии.

Однако, очевидно, что аксиомы о человеческой природе отличаются от математических аксиом. Можно было бы с такой же степенью достоверности принять аксиому о неразумности и агрессивности человека, что стало бы отправной точкой для совершенной иной системы норм естественного права, полностью отличной от естественного права XVII–XVIII вв.

Концепция рационального естественного права достигла своего совершенства в классической немецкой философии, в особенности у Канта. Основное отличие естественного права Кант видит в том, что оно покоится на априорных принципах, тогда как положительное право вытекает из воли законодателя. Законы права – это внешние законы, однако среди них есть и такие, которые имеют априорный характер – это естественные законы. Положительные же законы не обладают такой всеобщностью, как естественные, и их источником не выступает разум. Положительное право – это право контекстуальное, связанное с конкретными историческими обстоятельствами. Но если мы будем рассматривать право только как имеющее значение для этого времени и этого места, то просто потеряем критерии, отличающие право от неправа. Представляется вполне оправданным, что для поиска таких критериев необходимо оставить почву опыта и обратиться к разуму. Такие начала разума, как нравственная свобода и долг, и являются, по Канту, основой всего положительного права.

Идея естественного права Канта – категорический императив, норма практического разума. Это критерий для оценки права, верховный принцип для всякого законодательства. Отношение естественного права к положительному праву можно рассматривать как отношение нравственного требования к действительным установлениям. В учении Канта центр естественного права заключался в утверждении возможности нравственной оценки права. Сущность естественно-правовой идеи состоит прежде всего в её критическом духе. Она знаменует собой независимый и самостоятельный суд над положительным правом. Такой суд необходим, ибо без него человеческое общество превращается из «царства целей» в «царство средств» для осуществления внешних законов. Даже если бы высшая нравственная цель права была благочестивым пожеланием, человек должен к ней неуклонно стремиться. Этим он отличается от животных.

Принципиальное отличие кантовской концепции естественного права от предшествующих состоит в том, что немецкий философ выводит естественное право не из природных качеств человека, а из его сущностного признака – практического разума. «Природа» естественного права является обозначением совокупности априорных правовых принципов, которые имеют моральное значение. Прирожденное право для Канта только одно-единственное: свобода – право, присущее каждому человеку в силу принадлежности к человеческому роду. Из свободы вытекают все остальные права, включая равенство.

Новизна кантовского подхода к естественному праву заключается в том, что он отбросил онтологическое толкование естественного права, как опирающегося на некие метафизические или физические нормы, связав данное толкование с нормополагающей деятельность практического разума.

2.2. Возрожденное естественное право

Идея естественного права пережила на рубеже XIX–XX вв. свое возрождение в Германии, Франции и России.

Немецкий мыслитель Р. Штаммлер первым поставил вопрос о возрождении естественного права, введя формулу «естественного права с изменяющимся содержанием». Он отказался от классического понимания естественного права как постоянного и неизменного, как раз и навсегда данного разумом перечня прирожденных прав. Его учение представляло собой попытку выявить априорное «естественное» основание права, каковым является идея формальной справедливости. В силу этого естественное право есть положительное право, обладающее формальным свойством справедливости.

Значительное внимание Штаммлер уделял разработке принципов справедливого (естественного) права, которые, не являясь общеобязательными правовыми положениями, представляли бы собой «методические директивы» для осуществления выбора между различными юридическими решениями. Среди этих принципов следует выделить два основных: 1) принцип уважения (содержание одного «воления» не может зависеть от произвола другого, любые цели ограничены личностью другого человека); 2) принцип участия (юридически связанное лицо не может быть произвольно исключаемо из общения, ни одно лицо не может быть субъектом исключительно юридических обязанностей).

Основная задача нового понимания естественного права заключалась в обогащении представлений о позитивном праве. Признавалось, что право никаким иным, кроме как позитивным, и быть не может, но позитивное право нельзя сводить только к приказу, не считаясь с тем, как этот приказ связан с миром человеческих ценностей. В новых концепциях естественного права актуализируется именно ценностная составляющая права, призванная дополнить образ права как позитивного явления, реального факта социальной жизни, «изнутри» управляющего поведением людей.

Одним из наиболее известных сторонников идеи возрождения естественного права среди представителей российской философско-правовой мысли был П. И. Новгородцев, который стремился утвердить нравственный идеализм в философии права. Сущность естественного права состоит в «этическом критицизме», и ему свойственно стремление оценивать факт существующего с этической точки зрения.

Юридическая интуиция естественного права в XX в. оказалась востребованной в связи с кризисом позитивного права в нацистской Германии. Новая судебная практика тех лет просто игнорировала те нормы, которые были очевидным образом связаны с нацистскими установками или казались таковыми; судебные инстанции часто выносили решения применительно к каждому отдельному случаю, применительно к обстоятельствам или, как заявляли сами судьи, «руководствуясь сущностью права», т. е. некоей совокупностью общих принципов правосознания, выше любого позитивного права.

В возрождение естественно-правовой традиции в послевоенной Германии наибольший вклад внес Г. Радбрух (1878–1949 гг.). Он подчеркивал, что право – это действительность, смысл которой заключается в том, чтобы служить правовой ценности, идее права[1]. Мыслитель отмечал, что юристам, которые формировались в эпоху кризиса идеи естественного права (со второй половины XIX в.), неизвестны исключения из действия закона. Закон действует потому, что это закон. Такое понимание закона и его действия сделало всех, включая юристов, беззащитными перед законами, оправдывающими произвол, т. е. перед преступными законами. В конечном счете, они отождествляли право и силу – лишь там, где сила, там право.

С его точки зрения, действительность легальных норм во многом зависит от того, насколько правоприменительным органам удается в своих решениях и постановлениях уравновесить строгое следование «писаному» право с априорными принципами элементарной справедливо-

[1] Радбрух Г. Философия права. М., 2004. С. 39.

сти. Формула, которую предложил Г. Радбрух для решения конфликта между положительным правом и справедливостью – следует немедленно признать «ничтожность» тех законов, которые в наибольшей степени являются несправедливыми, – получила широкую известность как «формула Радбруха».

Радбрух убежден в том, что право – это воля, стремящаяся к справедливости, а справедливость заключается в том, чтобы судить без оглядки на авторитет и ко всем подходить с одинаковой мерой. «Если законы сознательно попирают волю к справедливости, – пишет Радбрух, – например, предоставляя тому или иному лицу права человека или отказывая в них исключительно по произволу, то в этих случаях подобные законы недействительны, народ не обязан подчиняться им, а юристы должны найти в себе мужество не признавать их правовой характер»[1].

Радбрух исходил из того, что существуют правовые принципы более авторитетные, чем любые юридические предписания. В этом случае закон, противоречащий такому принципу, не действует. Подобного рода принципы называются естественным правом. Право не является только тем, что «полезно народу». Наоборот, народу полезно то, что является правом, что создает правовую стабильность и стремится к справедливости. Поэтому возможный конфликт между стабильностью и справедливостью (между спорным по содержанию действующим законом и справедливым, но не выраженным в форме закона правом) Радбрух толкует как конфликт между мнимой и реальной справедливостью. Ученый предложил общие критерии для разграничения «законодательного неправа» и закона, который действует вопреки своему несправедливому содержанию: 1) полное отсутствие стремления к справедливости; 2) сознательное отрицание равенства в правотворческом процессе.

Формула естественного права – абсолютно несправедливое право есть неправо – получила практическое признание и неоднократно использовалась в решениях Федерального суда и Конституционного суда Германии.

Возрождение естественного права в теоретической мысли и судебной практике постнацистской Германии тем не менее неоднократно осуждалось в рамках теории, поскольку его приверженцы не смогли разработать рациональные критерии, согласно которым следует относить те или иные нормы к числу справедливых и несправедливых. Согласно мнению критиков, право, в котором не существует рационально

[1] Там же. С. 226.

обоснованной «формальной» методики дедуктивного вывода, которая ведет от самой общей нормы до сугубо частного решения, принимаемого в каждом конкретном случае, такое право не может гарантировать законности, поскольку неспособно определить рамки правовой практики.

Само понятие «естественного» представляется многим ученым как нечеткое, размытое из-за своей многозначности и связанное скорее с реалиями определенного типа общества, а не с фундаментальными принципами человеческой природы. Защитники теореии естественных прав человека абсолютизируют ряд демократических и действительно важных для современного общества принципов права. И тот факт, что зачатки «естественного права» не обнаруживаются на начальных стадиях истории человечества, свидетельствует о том, что в естественных, природных состояниях человечества такое право оказывается оказывается противоестественным.

Другой критический аргумент против «естественного» права состоит в том, что в этом праве отсутствует один из главных элементов права: нормы, имеющие принудительный характер. Получается, что естественное право – это бессильное право. Как пишет О. Хёффе: «Сегодня естественное право представляется настолько исчерпавшим свои возможности, что оно уже не удостаивается вообще никакого внимания, будь то даже в форме острой критики»[1].

Наследницей естественно-правового мышления в настоящее время выступает идея универсальности прав человека, однако попытки дедукции прав человека из очередного объяснения «природы вещей» или «метаисторического смысла истории» подвергаются критике. Естественное право означает лишь тот момент права, который связан с отказом от произвола и манипуляции и нацелен против политических решений, принимаемых только исходя из господствующих в обществе убеждений и стоящих за ними отношений власти.

2.3. Право, как принудительная норма: юридический позитивизм

Отличительной чертой юридического позитивизма как философского способа осмысления права является отождествление права и позитивного права, или правопорядка, понимаемого как система установленных норм и исторически сформировавшихся институтов. Поэтому объектом такого осмысления выступают исключительно фено-

[1] Хёффе О. Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. М., 1994. С. 52.

мены позитивного права: правовые институты, юридические нормы, выраженные в законах и т. д. Любые же феномены сверхпозитивного плана, не признаются юридическим позитивизмом в качестве правовых и отвергаются.

Как тенденция правовой мысли правовой позитивизм берет начало еще в древности, а одним из основоположников современного правового позитивизма считают Т. Гоббса, обращая внимание на ключевую его фразу: «Не истина, но авторитет создает закон».

В качестве самостоятельного направления философско-правовой мысли юридический позитивизм укрепился в 30–40-х гг. XIX в. в связи с теоретическим обоснованием формально-догматической юриспруденции. В развитии юридического позитивизма можно выделить три основные этапа: классический позитивизм Дж. Остина (1790–1859 гг.), отождествлявший право с приказами суверена, «чистая теория права» Г. Кельзена (1881–1973 гг.), связывающая право с правомочием принуждать, и аналитическая юриспруденция Г. Харта (1907–1993 гг.), ключевым понятием которой является «правило признания».

Правовой позитивизм тесно связан с позитивистской философией, в рамках которой он получил свое методологическое обоснование. Главные идеи философского позитивизма заключаются в том, что любая наука должна представлять собой систему эмпирического, «позитивного» знания, которая не зависит ни от каких метафизических оснований.

Для юридического позитивизма характерно стремление дать ценностно-нейтральное понятие права, в соответствии с которым действующие нормы устанавливаются законодателем в соответствии с формальным критерием. «Всякое право есть команда, приказ», – таково кредо правового позитивизма, сформулированное одним из его основателей Дж. Остином.

Эти представления противопоставляются традиции естественного права, рассматривающей право в понятиях справедливости и общего блага. Правовой позитивизм характеризуется понятием права, не содержащим понятия справедливости, поскольку:

– во-первых, справедливость не нужна для научного изучения права;

– во-вторых, справедливость не принадлежит к условиям действия позитивного права;

– в-третьих, избыточность справедливости для сферы права есть отличительная черта современного права.

Эти принципы получили философское обоснование в философии права Ганса Кельзена (1881–1973 гг.) – основателя правового нормати-

визма, получившего название «чистого учения о праве». Кельзен всегда подчеркивал, что чистое учение о праве есть теория интерпретации позитивного права, которая призвана ответить на основной онтологический вопрос, т. е. право, но не на вопрос, каким оно должно быть. Поэтому Кельзен разграничивает сферы познания и сферы волеизъявления, или сферы сущего и сферы должного как необходимое условие для обоснования научной, «чистой», теории права, которая «очищает» познаваемый предмет от всего, что не есть право в строгом смысле слова.

В любом феномене, относящемся к праву, Кельзен различает два элемента: 1) происходящие во времени и пространстве чувственно воспринимаемые акты (внешний ход человеческого поведения); 2) правовое значение этих актов.

Конкретное действие получает свой специфический юридический смысл в силу существования некоторой нормы, которая по содержанию соотносится с этим действием, наделяя его правовым значением, так что акт может быть истолкован согласно этой норме. «Норма функционирует в качестве схемы истолкования»[1]. Любой акт, получающий смысл правового акта, предстает как результат специфического нормативного толкования (интерпретации).

Для всех разновидностей нормативизма важнейшей задачей является обоснование действительности нормы, наличия у нее обязывающей силы, в соответствии с которой нечто должно или не должно совершаться. При этом действительность нормы нельзя связывать с простым фактом наличия или отсутствия санкции, поскольку наказание как реализация санкции само не определяется санкцией. «Последняя санкция» всегда основана на «правомочии», а не на обязанности. Поэтому единственно возможный вариант – это обоснование действительности нормы через действительность другой нормы.

Кельзен не пытается связать действительность нормы непосредственно с волей государства, как это делали этатисты. Ведь это означало бы выведение должного из сущего. Для Кельзена приемлем лишь один вариант: выведение должного из должного же. Поэтому основная норма – это лишь норма долженствования, из которой следует действительность других норм. Она не есть акт воли. Она – постулат юридического мышления. Пользуясь кантовской терминологией, Кельзен называет основную норму «трансцендентально-логическим постулатом». В содержание постулируемой основной нормы входит лишь определение некоторого нормотворческого фактора, уполномочивание нормо-

[1] Чистое учение о праве ганса Кельзена. В 2 вып. М., 1987–1988. Вып. № 1. С. 10.

устанавливающей инстанции или правило, определяющее, как должны создаваться общие и частные нормы порядка, конституируемого этой основной нормой.

2.4. Право, как социокультурный феномен

То обстоятельство, что право существует только как социальный феномен, служит исходным аргументом для разворачивания социологических теорий обоснования права, которые исходят из того, что общество является средой, в которой следует искать сущность права.

Право в социокультурной парадигме рассматривается как интерсубъективный феномен, имеющий и субъективную, и объективную стороны. Право, как коммуникативное явление неразрывно связано с человеческим сознанием и представляет собой сложный интеллектуально-психический и социокультурный феномен: психосоциокультурную целостность. Это означает, что как сложное интегральное (целостное) явление право невозможно локализовать в какой-либо одной точке его бытия, будь это текст закона, правовая норма, правовое отношение, правовое сознание, правовая ценность и т. д. Право включает в себя как идеальные аспекты (правовое сознание), так и материальные (текстуальность и актуальность права, выражаемая в поведении). Представители социологического подхода к праву утверждают, что центр тяжести в развитии права находился не в государстве и законодательстве, а в самом обществе. Так, Евгений Эрлих (1862–1922 гг.) утверждал, что только в общественной среде происходит стихийный процесс образования права, и как раз это «живое» право является предметом изучения науки и философии. По его мнению, люди рассматривают свои права, исходя не из юридических положений, а как нечто, непосредственно вытекающее из социальных взаимосвязей. Внутренний порядок человеческих союзов и исторически, и логически предшествует правовым установлениям и, поэтому является фундаментом, на котором строится право.

Таким образом, внутри социальных союзов действуют правила поведения, которые люди признают в качестве общеобязательных. Государство представляет лишь один из многих правовых союзов, существующих в социальном пространстве, наряду с семьей, церковью, хозяйственными корпорациями. Поэтому правовым нормотворчеством занимается не только государство, но и указанные выше объединения.

Нормы права, по Эрлиху, вытекают из общественных фактов, коренящихся в убеждениях людей, объединенных в общественные союзы.

Этими фактами Эрлих считает использование, господство, владение и проявление воли. Государственное принуждение в процессе образования норм права вовсе необязательно, за исключением лишь норм судебного приговора. Правовые нормы возникают в контексте «живого» права, действующего в обществе идущего всегда впереди государственного права. Бесчисленные фактические отношения в области хозяйственной, политической, семейной жизни независимо от суверена и его законапревращаются в фактические правила поступков или социальные правовые нормы в собственном смысле слова. Такие нормы регулируют отношения в социальных союзах без обязательных, официально утвержденных формулировок и без содействия в своем осуществлении со стороны государства. Общество само способно поддерживать правопорядок на основе таких норм. Соответственно принуждение Эрлих понимал, прежде всего, как принуждение социальное, существующее независимо от государственной власти.

Понятие союза – ключевое понятие социологии права Эрлиха. Он различал союзы самобытные (семья, род) и целенаправленно созданные (товарищества, корпорации, политические партии, клубы и т. д.). Каждый общественный союз имеет свои «организационные нормы» – социальное право. Организационные нормы представляют собой право первого порядка. Именно это право Эрлих называл «живым правом», которое является внутренним порядком человеческих союзов.

К праву второго порядка Эрлих относил право юристов (научное и судебное право) и законодательство, которые не регулируют саму жизнь, а предназначены лишь для того, чтобы охранять право первого порядка и разрешать спорные вопросы. Это право Эрлих называл «правом решений». Таковы, по его мнению, уголовное, процессуальное, полицейское право и др. Они содержат исключительно нормы второго порядка.

Правовое установление, официально сформулированное в законе, только тогда становится нормой права, когда оно действительно применяется и фактически упорядочивает социальные отношения. Путь от «живой», фактически действующей нормы к правовому установлению закона очень длинен. Эрлих доказывал, что нормирование при помощи закона, тем более через кодификацию, – это поздняя стадия развития права. Ему предшествует «право юристов», покоящееся на конкретных решениях и прецедентах. Судебные решения старше, чем нормы закона, «право юристов» старше, чем установленное государством право. Исторически же первично право первого порядка, т. е. организационные нормы, а не право решений.

Концепция социального права разрабатывалась также русским ученым Г. Д. Гурвичем, работавшем во Франции. Он доказывал, что правовые предписания заимствуют свою общеобязательность не от произвола индивидов или социальных групп, а непосредственно из социального Целого, поскольку право и социальная действительность неразрывно связаны, они вообще не могут мыслиться порознь. Причем, такая связь даже более интенсивна и прочна, чем связь с социальной действительностью других регулятивных механизмов общества, в частности, религии и морали. Суть в том, что право в большей степени нуждается в коллективном признании, без которого вообще невозможно его функционирование через систему корреляции взаимосвязанных прав и обязанностей.

Именно этот социальный аспект права и не был замечен официальной доктриной правоведения. Глубоко укоренившийся предрассудок об индивидуалистическом характере права стали причиной драматического разрыва между концепциями правоведов и действительной жизнью права. Индивидуалистическое правопонимание разворачивается в последовательную идеологию, согласно которой суверенный и автономный индивид рассматривается в качестве высшей цели права; негативное ограничение сферы внешней свободы индивидов определяется как единственная функция права; распорядительная воля индивида в узком измерении (человек) или в измерении широком (централизованное государство) мыслиться в качестве единственного основания обязывающей силы права; подчинение множества изолированных индивидов определяемому родовыми признаками правилу поведения считается единственно возможным проявлением сферы юридического общения; и, наконец, сфера действия права огранивается регламентацией исключительно внешнего поведения индивида, которое рассматривается как единственный способ проведения различия между правом и моралью, относимой исключительно к внутреннему миру субъекта. Именно эти тезисы юридического индивидуализма повторяются в большинстве юридических дефиниций и теоретико-правовых концепций.

Стремясь к преодолению юридического индивидуализма и антииндивидуалистического правового нигилизма, Г. Д. Гурвич выдвигает принципы нового правопонимания:

– во-первых, автономия идеи права не определяется принципами индивидуализма;

– во-вторых, всякое социальное целое может найти юридическое выражение, не трансформируясь при этом в индивида в широком

смысле, который требует подчинения всех остальных индивидов своей распорядительной воле; это Целое должно быть введено во внутреннюю структуру права;

– в-третьих, антииндивидуализм и уважение к праву не исключают друг друга, но являются стремящимися к синтезу элементами.

Представления Г. Д. Гурвича о праве в концентрированном виде отражаются в его определении права, которому мыслитель придавал большое значение. Это определение само по себе есть теория права в сжатом виде. Мыслитель тщательно обдумывал каждое слово своей дефиниции, и все его последующие работы по юридической тематике являлись своего рода комментариями к выведенной им формуле.

Определение это таково: «Право представляет собой попытку осуществить в данных социальных условиях идею справедливости (т. е. предварительного и по своей сущности многообразного примирения противоречивых духовных ценностей, воплощенных в данной социальной структуре) путем многостороннего императивно-атрибутивного регулирования, основанного на неразрывной связи между правопритязаниями и обязанностями; это регулирование обретает действенность через нормативные факты, которые придают регулированию социальную гарантию эффективности, и может в некоторых случаях обеспечивать выполнение своих требований посредством заранее установленного внешнего принуждения, что не предполагается как обязательное»[1].

Итак, определение социального права Г. Д. Гурвичем предполагает семь существенных признаков: 1) функцией социального права является объективная интеграция некоторой тотальности через обеспечение единства общения его членов; 2) социальное право непосредственно порождается той самой тотальностью, которую оно интегрирует и это образует основу его принудительной силы; 3) объектом социального права является регламентация внутренней жизни данной тотальности;

4) внутренняя структура соответствующего социальному праву правоотношения определяется непосредственным участие в правоотношении не разобщенной на элементы тотальности; 5) внешнее проявление социального права представляет собой «социальную власть», как правило, не связанную с безусловным принуждением; 6) социальное право связано с осуществлением примата неорганизованного права по отношению к организованному, делающее недопустимыми любые иные формы выражения, кроме основанных на равноправном сотрудничест-

[1] Гурвич Г. Д. Философия и социология права. СПб., 2004. С. 608.

ве ассоциаций; 7) субъект, к которому обращено организованное социальное право, представляет собой сложную коллективную личность.

2.5. Интегративное правопонимание

Интегративная (интегральная, интегрированная) юриспруденция (теория права, правопонимание) – явление, характерное для современной философско-правовой мысли. Преобладающими становятся такие подходы к правопониманию, которые рассматривают право, как сложный, многоаспектный комплекс. К числу наиболее ярких представителей интегративного правопонимания следует отнести Дж. Холла и Г. Дж. Бермана, а также Л. Фуллера.

Джером Холл (1901–1992 гг.) – американский философ права, один из основателей интегральной теории права – выделяет в современной теории права три «измерения», разрабатываемые различными направлениями. Естественно-правовые теории подчеркивают в праве моральные аспекты правового порядка, связывая его с системой ценностей. Однако эти теории не уделяют должного внимания разработке собственно юридических понятий являющихся составной частью юриспруденции. Юридический позитивизм делает акцент на праве как на «велении государства», на его нормативных и формальных аспектах, однако пренебрегает социальными и ценностными началами права. «Правовой реализм» раскрывает социальную и процессуальную стороны права, однако игнорирует нормативность права и его ценностное измерение.

Холл обосновал «интегративную юриспруденцию», т. е. синтезированную, целостную теорию права, преодолевающую односторонний характер классического философско-правового и теоретико-правового мышления. Он сформулировал идею «юридической» и «динамической» структуры права. Понимание права как системы норм, устанавливающих права и обязанности, выявляет юридическую структуру права. Но как только нормы попадают в сферу реализации, право теряет стабильность и приобретает характер процесса, выступая в виде динамической, постоянно меняющейся структуры.

Представление о процессе как о постоянно меняющейся действительности может дать, согласно мысли Холла, только правовой опыт, который возникает в связи с применением организованной силы в определенных ситуациях, в которых затрагиваются общественные интересы, выражаемые через предписания норм, представляющие защищаемые в обществе ценности.

Правовая структура (нормативный аспект права) и право-процесс (реализующиеся нормы) составляют единую реальность, которая описывается категорией «социо-правового комплекса», которая призвана обозначить исходные данные юриспруденции, первичные элементы правового объекта знания, в котором правовые идеи объединяются с фактами. В каждом социо-правовом комплексе нормы права представляют собой отчетливую актуализацию идеи и ценности.

Другим известным представителем интегральной юриспруденции является Гарольд Джордж Берман (1918 гг.). «Интегрированная юриспруденция, – пишет он, – это философия, объединяющая три классические школы: правовой позитивизм, теорию естественного права и историческую школу. Она основана на убеждении, что каждая из этих трех конкурирующих школ выделила одно из важных измерений права, исключив прочие, и что совмещение нескольких измерений в одном фокусе, во-первых, возможно, и во-вторых, важно»[1].

Право, полагает ученый, не может быть сведено ни к материальным условиям общества, ни к соответствующей системе идей и ценностей. Если Гегель ошибался, думая, что сознание определяет бытие, то это не значит, что прав был Маркс, утверждая, что бытие определяет сознание. В реальной жизни, полагает ученый, ни одно из них не «определяет» другое, они идут вместе и по очереди делают свое дело. Следовательно, в своем определении и исследовании права социальная теория должна делать упор на взаимодействие духа и материи, идей и опыта. Поэтому ученый считает необходимым свести воедино все три традиционные школы юриспруденции» – позитивизм, теорию естественного права и историческую школу – и создать интегрированную, единую юриспруденцию.

Интегрированная юриспруденция для Бермана основана на убеждении, что каждая из трех конкурирующих школ выделила одно из важных измерений права, исключив прочие, и что совмещение нескольких измерений в одном фокусе возможно и важно. Эти три конкурирующих подхода Берман предполагает примирить путем более широкого определения права по сравнению с теми, которые приняты каждой школой в отдельности.

В современной отечественной юридической науке также существуют различные определения права, выделяются разные его признаки, формируется интегральный подхода к праву. С позиций данного подхода право, являясь сложной системой взаимно согласованных элементов, не может быть сведено только к какому-либо одному из элементов

[1] Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. М., 2008. С. 293.

– к совокупности установленных общеобязательных норм или к совокупности существующих в обществе правовых отношений (правопорядку). Право следует определить, как основанный на социально признанных и общеобязательных нормах коммуникативный порядок отношений, участники которого взаимодействуют путем реализации своих прав и обязанностей.

Соответственно выделяются следующие основные признаки права, отражающие его структуру:

1) наличие у субъектов коммуникации взаимообусловленных (корелятивных) прав и обязанностей;

2) наличие общепризнанных и общеобязательных правил поведения (правовых норм), конституирующих права и правообязанности субъектов.

Первый признак права указывает на то, что оно имеет коммуникативную природу и всегда возникает только при наличии правовых субъектов (субъектов права) как специфическое отношение между ними. Такое правовое отношение между субъектами означает их взаимодействие, причем если один субъект обладает принадлежащим ему правом, то всегда есть другой субъект (субъекты), который по отношению к этому праву является носителем правовой обязанности. Там, где отсутствует правовая взаимообусловленность поведения членов общества, определяемая их правами и обязанностями (т. е. там, где отсутствует правовая коммуникация), отсутствует и право.

3. Государство как философская проблема

Среди институтов политической системы по объему ресурсов и концентрации власти выделяется государство. Государство получило неоднозначную трактовку в истории философско-правовой мысли, поскольку на разных этапах своего развития концентрировалось на выполнении различных функций.

С Аристотеля берет свое существование трактовка государства как особого рода коллективности, возникшей ради всеобщего блага. В своем труде «Политика» Аристотель определил государство как «общество свободных людей», которое есть олицетворение разума, справедливости и общего блага. В государстве проявляется родовая сущность человека как политического существа, живущего в среде себе подобных.

Ж. Боденом и Т. Гоббсом была создана концепция государства, как совокупности институтов публичной власти. Ж. Боден определил его через понятие «суверенитет», необходимый для руководства общно-

стью людей. Суверенитет в его понимании – это абсолютная и постоянная власть государства; абсолютная, не связанная никакими законами власть над гражданами и подданными.

Т. Гоббс представлял государство в виде мифологического чудовища, Левиафана, уподобляя его искусственному человеку. «Искусством создан тот великий Левиафан, – пишет Т. Гоббс во введении к трактату «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского», – который называется Республикой, или Государством ... и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан»[1].

Государство постоянно находится в центре философских размышлений в силу противоречивости своей природы относительно запросов отдельного человека. С государством связывают и негативные, и позитивные аспекты существования человеческого общества. «Государством называется, – говорит Ницше, – самое холодное из всех холоднокровных чудовищ. Оно также хладнокровно лжет, и эта ложь, как пресмыкающееся, ползет из его уст: «Я – государство, я – народ»». «Но посмотрите, братья, – продолжает он, – туда, где прекращается государство! Разве вы не видите радуги и моста к сверхчеловеку?»[2]. Лев Толстой также выражал свою глубокую неприязнь к государству; в государстве он видел только организованное и монополизированное насилие[3].

Фихте признавал государство самым полным осуществлением человеческого «я», высшим эмпирическим проявлением человеческой личности. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте писал: «Абсолютное государство по своей форме есть, на наш взгляд, искусственное учреждение, задача которого – направить все индивидуальные силы на жизнь рода и растворить их в последней, т. е. дать ... форме идеи внешнюю реализацию и выражение в индивидуумах»[4] Гегель видел в государстве «действительность нравственной идеи», и потому называл его даже земным богом: «Государство – это шествие Бога в мире ...»[5].

Исторический опыт построения государственности оказался очень противоречивым, не лишено исторических противоречий и практика

---

[1] Гоббс Т. Соч. : в 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 6.
[2] Ницше Ф. Так говорил Заратустра : соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 35–36.
[3] Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993. С. 211.
[4] Фихте И. Г. Соч. : в 2 т. СПб., 1993. Т. 2. С. 503–504.
[5] Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 279, 284.

построения правового государства. Эти противоречия породили альтернативные концепции государственности, стремящиеся возродить традиционные формы государственности авторитаритаристского типа. Фактически, любая форма государственности имеет как положительные, так и отрицательные стороны. Эта многоаспектность государственности является одной из фундаментальных причин постоянной идейной борьбы и философских споров о природе государства.

3.1. Договорная теория государства

В Новое время оформилась договорная (естественно-правовая) теория государства, которая стала своего рода основой философско-правовой рефлексии государственности как таковой. У этой теории есть множество сторонников и множество противников. Одни философы ценят эту теорию, поскольку она выражает самую суть рационального государства, соответствующего общим тенденциям развития культуры Нового времени. Другие философы считают ее нереалистичной как в аспекте объяснения происхождения и сущности государства, так и в аспекте выдвигаемых этой теорией политико-правовых перспектив развития общества.

Согласно Т. Гоббсу, безопасность и мир достигаются исключительно путем сосредоточения власти в лице суверена, сводящего воли участников договора в единое целое. Таково рождение государства, «Левиафана», которому люди обязаны своей защитой.

В учении Д. Локка идея договорного происхождения государства интерпретируется в духе естественных прав и свобод личности и разделения властей. Естественное (догосударственное) состояние человека не является «войной всех против всех», однако не лишено недостатков, так как индивидуальных средств недостаточно для гарантированной защиты личности и собственности. Разумное преодоление этих недостатков осуществляется в рамках заключения договора об учреждении политической власти. Договорные отношения – это не единомоментный акт, а постоянно возобновляющийся процесс. Естественный закон продолжает действовать и в государственном состоянии, что ведет за собой законность сопротивления деспотической власти.

В дальнейшем благодаря усилиям А. Смита, Г. Гегеля, И. Бентама, Д. Остина, социал-дарвинистов и марксистов идея общественного договора подвергается обстоятельной критике. Оппоненты считают, что договорная теория по своей сути механистична, поскольку представляет процесс возникновения государства как некий акт, а не как дли-

тельный эволюционный процесс. Кроме того, эта теория антиисторична, так как многие свои постулаты рассматривает вне времени.

Таким образом, со второй половины XIX в. начинается упадок теории общественного договора, которая теряет статус научной теории. В период своего возникновения и расцвета в XVII–XVIII вв. она выполняла множество функций, в том числе и роль идеологического обоснования ценностей либеральной демократии и борьбы буржуазии с абсолютизмом. Она служила политическим обоснованием революционных выступлений и требований установления законности и равноправия. Во многом эта теория воплощала рационалистический дух культуры Нового времени, концептуально и метафорически выражая идею радикальной трансформации религиозно-освященных политико-правовых институтов Средневековья в новую модель рационального общественного мироустройства. Кризис теории был связан как с противоречивыми результатами буржуазных революций, вдохновляемых этой теорией, так и с многочисленными научными исследованиями исторического процесса и реальной практики возникновения государства.

3.2. Правовое государство

Философско-правовое осмысление государства как правовой формы организации публичной власти в обществе имеет долгую историю, несмотря на то, что сам термин «правовое государство» сформировался и утвердился довольно поздно – в немецкой юридической литературе в первой трети XIX в. (в работах К. Т. Велькера, Р. фон Моля и др.). В дальнейшем этот термин получил широкое распространение в юридической и философской литературе, в том числе и в дореволюционной России, где среди видных сторонников теории правового государства были Б. Н.Чичерин, Б. А. Кистяковский, П. И. Новгородцев, П. А. Покровский, В. М. Гессен, Н. И. Палиенко и др.

Сама концепция правовой государственности была разработана в трудах Д. Локка, Ш. Л. Монтескье, Д. Адамса. Д. Медисона, Т. Джефферсона, И. Канта, Г. В. Гегеля и др.) и опиралась на исторически сложившиеся общечеловеческие ценности, гуманистические традиции, политико-правовые идеи и институты Древней Греции и Рима, античный опыт демократии, республиканизма и правопорядка.

В раннебуржуазных концепциях разделения властей (Локка, Монтескье и др.) речь прежде всего шла о правовом ограничении власти монарха, о поисках такой конституционно-правовой формы монархии, власть в которой была бы рассредоточена среди различных социальных слоев

общества (между монархом, аристократией и третьим сословием) и представляющих их интересы властных государственно-правовых институтов.

Существенная новизна позиции буржуазных мыслителей – приверженцев конституционной монархии и разделения властей (Локка, Монтескье, Канта, Гегеля и др.) состоит, в частности, в том, что они стали рассматривать проблему политической свободы в ее отношениях как к государственному строю, так и к отдельной личности, гражданину. Первый аспект этих отношений политической свободы, находящий свое выражение в правовом оформлении распределения трех властей (законодательной, исполнительной и судебной), выступает в качестве необходимой формы обеспечения второго аспекта свободы гражданских прав и свобод, безопасности личности. Без сочетания этих двух аспектов политическая свобода остается неполной, нереальной и необеспеченной. Важное значение в этом плане имело учение о естественных (прирожденных и неотчуждаемых) правах и свободах человека.

Учения раннебуржуазных мыслителей, и прежде всего о неотчуждаемых правах и свободах человека и разделении властей, оказали заметное влияние не только на последующие теоретические представления о правовой государственности, но и на конституционное законодательство и государственно-правовую практику. Это влияние отчетливо проявилось, например, в конституционно-правовых документах Англии, в Декларации независимости США 1776 г., в Конституции США 1787 г., во французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г., в целом ряде других правовых актов.

Так, в Декларации независимости США 1776 г. было впервые в официально-государственном порядке признано и закреплено, что «все люди сотворены равными и все они одарены своим создателем некоторыми неотчуждаемыми правами, к числу которых принадлежат: жизнь, свобода и стремление к счастью». Статья 16 французской Декларации 1789 г., гласит: «Общество, где не обеспечена гарантия прав и не проведено разделение властей, не имеет Конституции»[2]. Большой интерес представляет и ст. 5 этой Декларации: «Закон вправе запрещать лишь деяния, вредные для общества. Все, что не запрещено законом, то дозволено, и никто не может быть принужден делать то, что не предписано законом». Это первое официальное закрепление данного правового принципа.

Правовое государство – это одновременно и практика организации политической власти, и определенная философско-правовая теория. Для Дж. Локка и Ш. Монтескье идея правового государства представляла на практике ограничение власти монарха, путем рассредоточения власти

среди различных социальных слоев и представляющих их интересы правовых институтов, т. е. правовое государство выражалось практикой разделения властей. Под свободой понимается свобода личная, выражающаяся в независимости личности от государства.

С философским обоснованием либеральной теории правового государства выступил И. Кант. Он считал, что благо государства состоит в согласованности государственного устройства с правовыми принципами, причем стремиться к такой согласованности нас обязывает практический разум через категорический императив: поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом[1].

Если у И. Канта правовое государство – это долженствование, то у Г. Гегеля – действительность, практическая реализация разума в определенных формах бытия людей. Государство, согласно Г. Гегелю, это тоже право, вся система права, включающая в себя более абстрактные права: личности, семьи и общества. Он превозносит государство, но государство правовое, как наиболее развитую действительность свободы. Вместе с тем, Гегель выступал против демократических выборов. Сословие гражданского общества должно возвысится до политического сословия, сохранив при этом свое единство. Законодательная власть подразделяется на две палаты. Одна формируется по наследственному принципу владельцами майората, т. е. неотчуждаемого, наследуемого по старшинству земельного владения; другая – корпорациями промышленного сословия. Задача сословного представительства заключается не в том, чтобы улучшить решение общих дел, а в том, чтобы формировать общественное мнение. Люди, наблюдая за публичными дебатами, начинают, наконец, понимать собственные интересы, но к реальной системе управления сословное представительство отношения не имеет. Так, Гегель заявляет, что «государством управляет мир чиновников, и над всем стоит личное решение монарха ...»[2].

Можно выделить следующие основополагающие принципы правового государства:

1. Верховенство правового закона, господство закона во всех сферах общественной жизни. Закон, принятый верховным органом власти при строгом соблюдении всех конституционных процедур, не может быть изменен, отменен или приостановлен ни ведомственными актами, ни правительственными распоряжениями, ни решением партийных органов, сколь бы высоки и авторитетны они ни были. Вся общественная

[1] См.: Кант И. Критика практическго разума // Соч. Т. 4. Ч. 2. С. 140.
[2] Гегель Г. Ф. В. Лекции по философии истории. С. 454.

деятельность осуществляется в строгом соответствии с законами, закрепленными конституцией правового государства;

2. Реальность и неотчуждаемость прав и свобод человека и гражданина. Этот принцип состоит в признании, утверждении и надлежащем гарантировании прав и свобод человека и гражданина. Причем предполагается, что права и свободы человека не являются неким «даром» властей, а принадлежат ему от рождения. В этом заключается смысл традиционного для идеи правового государства противопоставления неотчуждаемых прав индивида феодальным представлением об их октроированном (дарованном, жалованном) характере. Современный набор прав и свобод человека и гражданина, имеющих международное признание, позволяет различать личные (гражданские), политические, социальные, экономические, культурные, экологические и информационные права.

Права человека относятся ко всем физическим лицам без исключения в силу факта их принадлежности к человеческому роду. Права гражданина относятся только к лицам, имеющим гражданство соответствующего государства;

3) Взаимная ответственность государства и личности. Этот принцип выражает нравственные начала в отношениях между государством как носителем политической власти и гражданином как участником ее осуществления. Государство путем издания законов берет на себя конкретные обязательства перед гражданами, общественными организациями, другими государствами и всем международным сообществом;

4). Разделение власти на законодательную, исполнительную и судебную ветви. Данный принцип имеет целью исключить монополизацию власти в руках одного лица, органа или социального слоя и обеспечить соответствие всей системы публичной власти требованиям права и их последовательного соблюдения;

5). Наличие эффективных форм контроля и надзора за осуществлением закона. К ним относятся суд, прокурорский надзор и арбитраж.

Необходимо иметь в виду, что все концепции правового государства представляют собой различные государственно-правовые идеалы и в силу этого лишены научного статуса. Они являются своеобразными маяками, ориентирующими людей на достижение определенных целей, помогают сделать соответствующий ценностный выбор. Если правовое государство построено на идее индивидуальной правовой свободы, то социалистическое государство воплощает идею социального равенства (прежде всего в материальной сфере), которое является и критерием справедливости. В либеральном правовом государстве идея свободы находит свое выражение в абсолютизации прав и свобод человека и граж-

данина, а идея социального равенства в социалистическом государстве – в огосударствлении всех основных средств производства и в контроле за уравнительным распределением материальных благ. Оба варианта представляют собой крайности, которых необходимо избегать.

В любом обществе всегда наличествуют не только индивидуальные, но и коллективные права, которые имеют значение подчас не меньшее, чем права индивидуальные: права наций, народов, трудовых коллективов и т. д. Вместе с тем в любом государстве помимо индивидуальных прав существуют и индивидуальные гражданские обязанности: именно наличие обязанностей указывает на то, что конкретный человек является членом единого государственного организма. Поэтому если использование (или неиспользование) своих прав связано в первую очередь с интересами самого субъекта, то исполнение (или неисполнение) обязанностей (соблюдать законы, заботиться о детях, платить налоги и сборы, сохранять природу и окружающую среду, защищать Отечество и др.) затрагивает уже интересы всего общества, государства в целом.

Соблюдение прав и свобод является необходимым условием полноценной общественной жизни. Но лишь условием, а не ее целью. Человек может по–настоящему реализовать себя только как субъект, живущий в рамках определенной культуры, сохранение, развитие и приумножение которой и определяет смысл существования любого общества и государства. Да и сами эти права для своей успешной реализации отнюдь не нуждаются в естественно-правовой гипотезе, без которой не обходится ни одна теория либерального правового государства. Права и свободы человека и гражданина являются не природными (и в этом своем качестве противопоставляемыми позитивному праву), а социальными, антрополого-коммуникативными феноменами, т. е. неотъемлемыми от коммуникативной, а, следовательно, социальной природы человека. Как социальный феномен любое право одновременно и «естественно» (поскольку определяется природой общества), и позитивно. Выявление и закрепление в нормах государственного права сложившихся субъективных прав и обязанностей или тех нормативных ожиданий, которые отражают определенные социальные реалии, обусловливается правовой политикой, т. е. факторами культуры, а не природой.

3.3. Демократия

Правовое государство является эффективным способом осуществления демократических принципов. Понятие демократии является одним из самых многозначных в теории политической науки. Под демократией понимается:

1) форма, разновидность организации государства, когда властью обладает не одно лицо, а все граждане, пользующиеся равными правами на управление государством;

2) форма устройства любой организации, основанной на равноправии ее членов, периодической выборности и отчетности органов управления, принятия решений в них по принципу большинства;

3) идеал общественного устройства, определенный тип мировоззрения. К числу ценностей, формирующих демократический идеал, относятся свобода, равенство, уважение закона и прав человека, плюрализм, народный суверенитет, участие граждан в управлении и др.

4) разновидность социальных движений, направленных на реализацию демократического идеала.

Историческими формами демократии являются: родовая демократия, основанная на кровнородственных связях; военная демократия, общинная демократия; социалистическая демократия; либеральная демократия и др.

Важнейший принцип демократии состоит в том, что источником власти в обществе является народ. Это означает, что народ либо непосредственно участвует в самоуправлении, в разработке и принятии законов, решений (путем их открытых обсуждений, одобрения на референдумах и т. д.) – прямая демократия; либо выбирает своих представителей в органы власти, может контролировать и сменять их – представительная демократия. Соответственно существуют различные теории демократии: плебисцитарная теория обосновывает прямую демократию, репрезентативная – представительную демократию.

В зависимости от того, кто имеет приоритет – личность, социальная группа или народ выделяют три модели демократии:

1) индивидуалистические, прежде всего создающие институциональные и правовые гарантии для индивидуальной свободы;

2) плюралистические, предполагающие, что творцом политики является не личность и не народ, а заинтересованные группы;

3) коллективистские модели отрицают автономию личности и абсолютизируют власть большинства.

Коллективистские модели демократии для современного общества нехарактерны, поскольку общество осознает, что власть народа не может быть реализована без гарантий индивидуальной свободы, без признания и институционального закрепления прав личности.

Главными признаками современной демократии являются:

наличие представительных органов власти, формируемых на основе всеобщих выборов;

признание политических прав и свобод граждан в таком объеме, который позволяет легально действовать не только партиям и организациям, поддерживающим политику правительства, но и партиям и организациям оппозиционным;

построение государственного аппарата по принципу «разделения властей», причем единственным законодательным органом является парламент;

политический плюрализм;

публичность власти.

Опыт многих стран показывает, что демократия успешно развивается лишь в тех обществах, которые готовы к ней – материально, интеллектуально и психологически.

Демократия отнюдь не является формальным набором норм и институтов, исторически сложившихся в развитых странах и теперь навязываемым ими остальному миру.

Демократия имеет совершенно иной, не формальный, но содержательный смысл: это положение, при котором мнения и интересы членов общества учитываются государством в наибольшей возможной в соответствующих условиях степени. Демократия нужна не потому, что она наиболее комфортна для образованной и обеспеченной части общества или позволяет получать иностранные гранты на ее «развитие», но по совершенно иной причине – потому, что она обеспечивает наиболее эффективное управление и, соответственно, наибольшую конкурентоспособность общества, а значит – и наибольшее благосостояние его членов.

На разных этапах развития общества такая жизненно необходимая, содержательная демократия достигается различными способами, которые могут и не соответствовать принятым в современных развитых странах формальным критериям демократии, адекватным лишь высокому уровню общественного развития. Попытки «перепрыгнуть через ступеньки» и внедрить в недостаточно зрелое общество формальные стандарты, соответствующие уровню современных развитых демократий (в том числе парламентскую республику, разделение властей, независимость СМИ от государства и т. д.), нарушают естественный ход его развития и ведут к утрате даже того скромного уровня демократии, который бывал достигнут накануне этих попыток.

Здоровые силы современного российского общества считают подобный выбор заведомо неприемлемым и отстаивают постепенное, органичное развитие демократических институтов, при котором они

повышают эффективность общественного управления и укрепляют конкурентоспособность страны.

При этом первичны экономические изменения, обеспечивающие рост благосостояния широких слоев общества, а ни в коем случае не политические эксперименты, какими бы благородными побуждениями они ни вдохновлялись.

Необходимо в полной мере сознавать, что демократия в формальном, западном понимании устойчива и эффективна лишь, когда вырастает из массового, повсеместного благосостояния. Униженные и оскорбленные люди склонны применять формально демократические институты для мести и самоутверждения за счет своих обидчиков, а отнюдь не для созидания. В то же время из-за длительной объективно обусловленной концентрации всех своих сил на простом выживании они, как правило, физически не имеют возможностей в полной мере осознавать последствия решений общенационального масштаба, в принятие которых они неминуемо вовлекаются этими институтами.

Поэтому подлинно демократические силы российского общества должны последовательно придерживаться не формального, но содержательного понимания центрального для всей современной политической жизни понятия «демократия».

3.4. Социальное государство

Понятие социального государства исходит из примата идеи достойного человеческого существования, обеспечить которое каждому как раз и обязано государство за счет контроля и перераспределения доходов внутри общества. Формирование бюджета в таком государстве происходит не только за счет налогов (напрямую связанных с доходами), но и от хозяйственной деятельности государства-собственника, использования основных природных ресурсов и естественных монополий.

Концепция социального государства разрабатывалась русскими мыслителями. В 1897 г. русский философ В. С. Соловьев в своей работе «Оправдание добра» выдвинул требование «минимального обеспечения достойного существования», которое государство, считающее себя нравственным, обязано проводить неукоснительно и, если потребуется, в принудительном порядке.

В. С. Соловьев считает, что одно из условий, «при которых общественные отношения в области материального труда становятся нравственными», заключается в том, чтобы «каждому были обеспечены мате-

риальные средства к достойному существованию и развитию»[1]. Эту же мысль он обосновывает и с точки зрения индивидуальной нравственности. По его словам, «всякий человек в силу безусловного значения личности имеет право на средства для достойного существования». Истинный смысл этих суждений В. С. Соловьева раскрывается только при сопоставлении их с его определением государства, насыщенным представлениями о его нравственных задачах. Для него «государство есть собирательно-организованная жалость». Выводя из этого определения обязанности государства, он утверждает, что «экономическая задача государства, действующего по мотиву жалости, состоит в том, чтобы принудительно обеспечить каждому известную минимальную степень материального благосостояния как необходимое условие для достойного человеческого существования».

П. И. Новгородцев настаивал на том, что с одной стороны, гражданские и гражданско-политические права обладают идеально-смысловым приоритетом по отношению к задаче обеспечения «минимальных условий достойного существования»: в обществе, где не существует свободы совести, свободы перемещения, выбора занятий и гражданского волеизъявления, предоставление прожиточного минимума не может иметь значения правовой формы. С другой стороны – гарантия «минимальных условий достойного существования» рассматривается как необходимая предпосылка всего комплекса гуманитарных прав. Самый радикальный кодекс свобод может остаться простой декларацией, если не будет включать в себя прав социальных. Поэтому мыслитель полагал, что основная задача заключается в «признании за правом на достойное человеческое существование не нравственного только, но и юридического значения».

Б. А. Кистяковский приходит к выводу о том, что наряду с гражданскими и политическими правами государство должно защищать права социальные, а значит, что наряду со свободой от вмешательства государства в сферу личной и общественной жизни, а также с правом на участие в организации государственной деятельности, должно быть поставлено право каждого гражданина требовать от государства обеспечения ему нормальных условий экономического и духовного существования. Таким образом, если даже в социалистическом государстве и сужен тот круг личных прав, который создается и обеспечивается современным гражданским правом, то, зато значительно расширена сфера публичных субъективных прав. Все эти права объединяются в одном

[1] Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 426.

общем субъективном публичном праве, именно в праве на достойное человеческое существование.

Вместе с тем, Б. А. Кистяковский понимал, что цель социального развития заключается совсем не в том, чтобы все члены общества превратились в призреваемых, рассчитывающих на милосердие и благодеяние со стороны общества, скорее цель государства состоит в том, чтобы никому и не требовалось рассчитывать на благодеяние. «В государстве будущего, – писал Б.А. Кистяковский, – каждому будет обеспечено достойное человеческое существование не в силу социального милосердия, приводящего к организации, аналогичной современному призрению бедных, а в силу присущих каждой личности прав человека и гражданина. В правовой организации этого государства самое важное значение будет иметь как признание публично-правового характера за правом на достойное человеческое существование и за всеми его разветвлениями, так и признание этих прав личными правами»[1].

Мыслитель утверждает, что каждому человеку должно быть гарантировано право на достойное человеческое существование, служащее основанием для целого ряда правовых притязаний личности. Эта гарантия должна возникать не в силу чувства жалости, а в силу самой природы правовой организации в нормальном социальном строе. «Итак, – утверждает Б. А. Кистяковский, – не в силу чувства жалости, а в силу самой природы правовой организации в нормальном социальном строе каждому человеку должно быть гарантировано право на достойное человеческое существование, служащее основанием для целого ряда правовых притязаний личности. Необходимо, чтобы всякий человек притязал; только тогда он будет и дерзать, т. е. будет свободным»[2].

С концепцией социального государства связана и идея социальной защищенности населения. Как правило, это целый комплекс мер, направленных на социальную поддержку нуждающихся. Например, либеральный принцип свободы трудовых договоров в социальном государстве ограничивается законодательным установлением минимума заработной платы, ниже которого работодатель не может назначить вознаграждение работнику за его труд.

Современная политическая наука и практика государственного строительства идут по пути объединения принципов правового и социального государства, хотя при этом возникает необходимость примирить две разные тенденции политико-правового устройства, своего рода «антиномии конституционно-правовой государственности».

---

[1] Кистяковский Б. А. Указ. раб. С. 345.
[2] Там же. С. 344.

Постепенно на вопрос о сущности социального государства выкристаллизовались три ответа. Первая трактовка социального государства связана с пониманием социального в самом общем плане: социальное здесь равнозначно общественному, или связанному с обществом. Термин «социальное государство» в этом смысле означает, что государство несет ответственность за существование общества. Автономия государства не абсолютна: маятник не должен качнуться от тоталитарного господства государства над обществом к либеральному государству, исполняющему лишь роль «ночного сторожа».

Вторая интерпретация трактует слово «социальное» как указание на общественный статус человека, его связь с обществом. Соответственно термин «социальное государство» подчеркивает существование обязанностей индивида по отношению к другим людям и обществу в целом. В данной трактовке присутствует «тревога за то, как бы маятник не качнулся от тоталитарного подчинения к несвязанности индивида никакими общественными узами».

Согласно третьей трактовке, социальное государство – это организация, помогающая слабому, стремящаяся повлиять на распределение экономических благ в духе принципов справедливости, чтобы обеспечить каждому достойное человеческое существование. Сторонники такого подхода обратились к обыденному пониманию слова «социальное» и связали государственность с конкретно-историческим политическим движением, преследующим социальные цели.

Представляется, что для России, учитывая ее специфическую культуру, концепция социального правового государства на сегодняшний день наиболее приемлема, особенно если сами принципы социального государства получат духовное, а не только материалистически-утилитарное обоснование. Как известно, в Конституции Российской Федерации закреплены принципы как правового, так и социального государства, но практика их интерпретации и реализации пока оставляет желать лучшего. Желательна дальнейшая эволюция Российского государства в сторону «коммуникативного государства», в котором правовая (формальная) и духовная (неформальная) коммуникации составляли бы единое целое.

3.5. Демотическое государство

Многие русские философы утверждали, что к своему идеалу Россия идет не путем рационального сознания, а через религиозно-положительный опыт. Наша страна стремится построить не правовое государство, а государство правды, т. е. подчинить его непреходящим ценностям, обуздать стихию человеческой воли, добиться подчинения

человека правде. Перед государством правды и правовым государством стоят совершенно разные задачи: первое должно вернуть «правду на землю», для второго характерны только «материальные устремления».

Но что такое «правда»? «Правда, – пишет русский мыслитель Л. А. Тихомиров, – это ни более, ни менее, как то, что действительно есть, как основная реальность, в противоположность всякой ошибке, иллюзии или гипотезе. Правда – это главная основная сила, не та, которая случайно, временно получила почему-либо преобладание, а та, которая по существу сильнее всех, высшая, основная реальность, хотя бы временно и случайно нами затерянная. Вот что такое есть правда. Она выражает коренную реальность человеческой жизни»[1].

Только по отношению к этой высшей реальности, этой правде, познаем мы и справедливость, ибо справедливо то, что сообразно с правдой. «Только отсюда мы получаем уважение к праву, – пишет мыслитель, – которое есть формула справедливости. Таким образом, все наши правовые понятия логически истекают из того, как понимаем мы правду, в чем видим высшую реальность, которой готовы подчиниться, ибо сознаем потребность подчиняться лишь самому высшему»[2].

Подобное «государство правды» в евразийской концепции описывается как «демотическое». Это означает, что феномен народного суверенитета в нем рассматривается не как атомизированный суррогат западной культуры, а как органическое и организованное единство. Народ – это не случайный набор граждан, а совокупность исторических поколений: прошедших, настоящих и будущих. В отличие от тоталитаризма и теократии, демотическое государство избегает принудительного внушения тотального миросозерцания, однако власть традиционно обожествляется. Эта легитимность власти обусловлена в России представлением о безусловной необходимости сохранения политического единства в качестве противовеса хаосу. «Современная теория государства, – писал известный евразиец Н. Н. Алексеев, – построена была в период европейской истории, отличительной чертой которого является утрата западными народами чувства реальности государства. … Наиболее общая идейная почва, на которой выросло и воспиталось названное настроение, была создана широко распространившимися на Западе, главным образом в романском и в англосаксонском мире, учениями естественного права. Учения эти признавали справедливым только то государство, которое основано на договоре граждан с властвующими или между собою. Отсюда вытекало,

[1] Кистяковский Б. А. Указ. раб. С. 19.
[2] Там же. С. 19.

что законною является власть, на которую дано согласие подвластных, причем вначале допускалось, что согласие такое может быть дано раз навсегда, а впоследствии сделали вывод, что право соглашения неотчуждаемо и что акту согласия должно подлежать каждое действие власти. Тем самым западными народами была утрачена самая идея власти. На место властного союза, государства, требующего подчинения и жертвы, была поставлена человеческая личность с ее интересами. Личность эта не признавала никакого общественного целого, которое не представляло бы собой совокупности во всех отношениях самоопределяющихся личностей. Личность оторвала себя от общества и государства, стала независимой, самостоятельной, не нуждающейся в обществе величиной. Нация, государство превратились в агрегат наделенных правами отдельных личностей, этих безвкусных выдумок XVIII в. Личности эти были чисто отвлеченными, не определялись ни историческими условиями, ни социальными различиями, ни каким-либо иным положением в обществе. Такая личность и заслонила собою государство, заставила идейно забыть о нем»[1].

Для Н. Н. Алексеева, власть государства есть власть универсальная, предполагающая «общую» обязанность повиновения и послушания. Государственная власть связывает не только всех, без исключения, наличных членов государства, но она также охватывает и прошлые поколения граждан и будущие, обязывая еще не существующих и не родившихся. Долг взаимной солидарности и верности есть необходимая предпосылка государственного общения. Причем такая связь не может не отражаться и на внешних отношениях любого государства. Государственная власть предполагает, что никто другой, посторонний, не может посягать на вмешательство во внутреннюю жизнь государственного союза. В этом смысле государственная власть «адресуется» не только к гражданам, но и ко всем другим реальным и даже мыслимым властным единицам с требованием воздерживаться от вторжения в свои внутренние дела и от всякого посягательства на самостоятельность отдельных своих членов. В этих отношениях государственная связь сходна с другими связями абсолютного характера, в частности с правом собственности. Она предполагает идею «целого» – мысль, являющаяся краеугольным камнем так называемой органической теории государства. Но именно потому предписания государства и способны устанавливать связи нормативно-идеального характера. Подчинение государственной власти не есть следствие фактической неизбежности,

[1] Алексеев Н. Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // Государство и русский народ. – СПб., 1998. – С. 378.

но результат признания разумной необходимости, вытекающей из принадлежности к некоторому целому.

Когда мыслитель характеризует такими чертами государство, он имеет в виду, конечно, идею государственной связи, а не исторические воплощения ее в конкретных государственных формообразованиях. Исторически очень часто случается, что не «солидарность» и «верность» лежат в основании государственного целого, но насилие и коварство. Оттого многое в жизни исторических государств несет на себе печать механического автоматизма, а не органического строения. Однако, без последнего государство лишается своей души и перестает быть государством. Полное отсутствие органического строя можно наблюдать только в эпохи создания или разложения государств, но факт сложения государства в целое предполагает идею абсолютной связи и потому нормативное значение.

Для русской государствоведческой традиции характерно стремление придать идее государства прежде всего этический, а не только юридический смысл. Так, Н. Н. Алексеев подчеркивал, что в современной юридической науке господствует взгляд на государство как на простой вид правопорядка. Таким образом, право является, согласно этому воззрению сущностным моментом в понятии государства. В этом последнем логически мыслится право, и, если его устранить, понятие государства теряет свой смысл. При этих допущениях неправильно было бы думать, что возможен такой государственный идеал, который не являлся бы в то же время и правовым идеалом. Раз государство логически немыслимо без права, немыслимо также усовершенствование государства без соответствующего усовершенствования права и осуществление государственного идеала без осуществления идеала правового. Понятия эти логически неотделимы друг от друга и вполне совпадают.

Однако, государственный союз является союзом политическим, и политическим характером обладает властвование, именуемое государственным. Но неправильно полагать, что понятие «политический» совпадает с понятием «правовой». Политические» отношения представляют собой явления по сравнению с правом совершенно самостоятельные, обладающие особой природой и особыми качествами.

Есть два основных признака, которые характеризуют свойства политической власти в отличие от власти частной, «неполитической». Во-первых, это ее верховный, или державный, характер, определяемый понятием суверенитета. Идея политического верховенства непосредственно связана с идеей иерархии и обозначает свойство быть «высшей»

властью в порядке восхождения подчиненных властей. И именно верховенство власти, как верховенство некоторого ценностного авторитета, может существовать не на основании правового признания, но на основе чисто нравственных чувств любви и уважения. В пределах построенных на верховенстве отношений может не быть никаких двусторонних отношений, никакой связи «прав» и «обязанностей». Суверенитет, построенный на чистых «правовых» отношениях, является слабым, ненадежным суверенитетом.

Во-вторых, политический характер государственной власти определяется публичностью. Понятие «публичности» в современном сознании тесно связано с идеей права; современная государственная теория не представляет даже, чтобы могла существовать какая-либо «публичная» деятельность государства или иного союза, которая не являлась бы в то же время деятельностью «публично-правовой». Идея «публичности» указывает на связь с «обществом», предполагает отношение к обществу, как к целому. Так, когда мы говорим «эт. е. не частное, а публичное дело», мы разумеем связь с общественными интересами и потребностями. «Частное дело» интересует меня одного, в «публичном» деле заинтересован целый круг лиц. Но совершенно в таком же смысле мы говорим о «частном» и «публичном» праве. Все, что несет печать «публичности», включая и права, – обозначает некоторую принадлежность к общественному целому.

В отличие от эгоизма проявления «публичности» совпадают с тем, что называется «жертвенностью», с служением людям, обществу, общественному целому. В этом смысле всякая политическая власть, как власть «публичная», не может быть властью, построенной на личном, хозяйском, эгоистическом интересе. Она, по крайней мере, в качестве некоторого минимума, должна считаться с «общественностью» – должна сообразно с ней направлять свои действия. И поэтому «публичные» отношения можно назвать отношениями, построенными на «социальном служении».

Неясно только, почему такое направление «публичной» власти должно всегда идти путем права. Разве идея «служения» не есть идея прежде всего чисто нравственная? И разве власть, сознающая свои нравственные обязанности, будет хуже служить целому, чем власть, построенная на праве?

Таким образом, евразийцы полагают, что организация политической власти в государстве может не обладать чисто юридическим характером. Это, прежде всего, наблюдается в такой форме государственного устройства, которая называется теократией.

Современное правосознание, отмечает Н. Н. Алексеев, убеждено в том, что превращение политических отношений в отношения правовые есть единственный способ усовершенствования государства. Потому и идея политического идеала должна совпадать с идеей идеала правового. Но с этим подходом Н. Н. Алексеев не соглашается. «Современное правосознание совершенно упускает из виду, – пишет он, – что возможен и другой нравственный способ усовершенствования государственного властвования, что в истинно совершенном государстве, кроме права, должны господствовать также и чисто моральные силы – силы любви, дружбы, солидарности, жертвенности, служения и подвига»[1].

Если бы возможно было полное, доходящее до отождествления, проникновение государства правом, то все эти нравственные силы были бы обречены на полное угасание. И это было бы в то же время угасанием государства, превращением его или в состояние принудительной тюрьмы, или в состояние неорганизованной анархии. «Кто этого не желает, – утверждает Н. Н. Алексеев, – кто стремится в процессе проникновения государства правом сохранить все же политический характер государственного властвования, тот неизбежно должен признать, что в государстве, помимо правовых, живут еще нравственные силы и что политический идеал есть не только правовой, но и нравственный»[2].

Фактически, для консерватизма государство есть своего рода персоналистическая реальность, где каждый является личностью, во главе государства стоит личность, а абсолютная личность Бога венчает все здание. Собственно, и современный консерватизм исповедует похожую схему персоналистического иерархизма. «По мере продвижения от человечества, через естественно-правовое общество или коллектив, – пишет Юлиус Эвола, – через нацию, в области политики мы достигаем своебытно завершенной личности и господствующей сверхличности. Так мы поднимаемся от наиболее скудных, в смысле «бытия» и ценности, ступеней к уровням, все более насыщенных ими, и каждая из этих ступенек является естественной целью для предшествующей. Именно так следует понимать принцип, утверждающий, что именно человек является целью общества, его первичным элементом, а не наоборот»[3].

---

[1] Алексеев Н. Н. Указ. раб. С. 263.
[2] Алексеев Н. Н. Указ. раб. С. 563.
[3] Эвола Ю. Люди и руины. М., 2007. С. 44.

4. Гражданское общество

Гражданским обществом обычно называется сфера социальной жизни, отличная от государства. В этом смысле гражданское общество рассматривается как сфера абсолютной свободы частных лиц в отношении друг с другом, а государство как пространство регламентированных отношений политически организованных субъектов. Таким образом, в сфере гражданского общества мы имеем дело не с политической фигурой, а с человеком – носителем частных интересов, субъектом гражданского права и участником гражданско-правовых отношений. «Гражданское общество, – писал русский философ права Б. Н. Чичерин, – есть совокупность частных отношений между лицами, управляемых гражданским или частным правом. Кроме отдельных лиц сюда входят и образуемые ими частные союзы»[1].

Исходя из этого, гражданское общество представляет собой систему внегосударственных общественных отношений и институтов, которая формируется на основе реализации принципов индивидуальной свободы, правового равенства граждан, их самодеятельности и самоорганизации.

Важнейший критерий гражданского общества – существование свободного гражданского коллектива как объединения равноправных, автономных и активно действующих индивидов. Наиболее значимым для него считается наличие сферы, в которой отдельные индивиды, руководствующиеся собственными физическими и духовными потребностями, стремятся к достижению собственных целей. Это та сфера, где частное лицо реализует собственные интересы, где самоопределяющаяся индивидуальность выдвигает свои требования, направленные на удовлетворение своих желаний и личной автономии. Публичная сфера взаимодействия в гражданском обществе является публичным пространством лишь постольку, поскольку она отделяется от индивидов.

В историческом плане идея гражданского общества формируется в ходе дискуссий о соотношении общества и государства. Особая заслуга в разработке концепции гражданского общества принадлежит Г. Гегелю, согласно которому социальная жизнь гражданского общества радикально отличается от этического мира семьи и публичной жизни государства, образуя необходимый момент в целостности политического общества.

Гражданское общество включает рыночную экономику, социальные классы, корпорации, институты, в задачу которых входят обеспечение

[1] Чичерин Б. Н. Избранные труды. СПб., 1998. С. 166.

жизнеспособности общества и реализация гражданского права. Оно состоит из частных лиц, классов, групп и институтов, взаимодействие которых регулируется гражданским правом и которые прямо не зависят от самого политического государства. Таким образом, Гегель пришел к выводу, что гражданское общество есть сфера не только «всеобщих» и политических интересов, но и частных, точнее, частнособственнических интересов. «В гражданском обществе, – писал Гегель, – каждый для себя – цель, все остальное для него ничто. Однако без соотношения с другими он не может достигнуть своих целей во всем их объеме: эти другие суть поэтому средства для цели особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими придает себе форму всеобщего и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем стремление других к благу»[1].

Г. Гегель рассматривал гражданское общество как совокупность индивидов, удовлетворяющих с помощью труда свои повседневные потребности. Однако не оно, а государство является движущей силой исторического прогресса. Различая гражданское общество и политическое государство, Гегель под гражданским обществом по существу имел в виду общество буржуазное. «Гражданское общество, создано лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их право»[2].

К. Маркс писал, что в гражданском обществе человек «рассматривает других как средство, низводит себя до роли средства и сам становится игрушкой чужих сил»[3]. Гражданское общество и создается, прежде всего, экономическими интересами в сфере производства и обмена, и в этом К. Маркс следовал Гегелю, однако, отвергал его тезис о первичности государства по отношению к гражданскому обществу.

В марксистской концепции социального переустройства революционное «отрицание» государства означает торжество «чистого общества» в его коммунистической форме. Марксистская теория использует понятия «общество» и «государство» для такого рода аргументации: в истории никогда не существовало различий между государством и обществом, так как государство везде является органом, выражающим определенный материальный (общественный) интерес. В будущем данное различие отпадет, так как не будет никакого государства.

Хотя концепции Гегеля и Маркса и выглядят, на первый взгляд, как взаимоисключающие, оба философа были едины в неприятии капита-

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 228.
[2] Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.
[3] Маркс К. К еврейскому вопросу / К. Маркс и Ф. Энгельс : соч. Т. 1. С. 391.

лизма, развивавшегося стихийно с эпохи первоначального накопления. Оба мыслителя рассматривали государство и государственный контроль как важнейшие орудия трансформации гражданского общества: в гегелевском варианте – путем синтеза системы социальной этики с монархией, в марксовом – путем социальной революции и диктатуры, цель которых – создание безгосударственного коммунистического сообщества. В обеих концепциях была по-своему переработана традиция утопической и романтической критики капитализма, и они до сих пор питают различные версии политического и философского радикализма.

Русский мыслитель С. Л. Франк стремился раскрыть понятие гражданского общества в его онтологическом и этическом смысле. Философ выступал и против характерного для либерализма индивидуалистического понимания гражданского общества как совокупности обособленных друг от друга индивидов, и против социалистической доктрины полного устранения гражданского общества в пользу абсолютного «обобществления» жизни. Стремясь раскрыть этическое содержание понятия гражданского общества, С. Л. Франк настаивал, что наличие «молекулярной» спонтанно слагающейся связи между отдельными элементами общества есть свидетельство их органического внутреннего единства. Индивиды мыслятся не в качестве атомов, имеющих свое подлинное бытие только в замкнутой сфере самих себя, а в качестве подлинных членов органического целого, по самой своей онтологической природе, предназначенные к единству в форме свободного взаимодействия.

Нравственно-определенное, соборное единство людей прежде всего и ближайшим образом слагается в связь гражданского общества как эмпирического носителя общественной культуры, то этот эмпирический субстрат так же мало сам может твориться государством, быть планомерно организуем, как и сама духовная жизнь. «Задача государства, – пишет С. Л. Франк, – здесь состоит только в ограждении самой свободы внутренне растущей жизни, а не в созидании в реторте коллективного гомункула. Пределы государства состоят не в том, что планомерно-организационная деятельность не может ставить себе положительных задач содействия духовному росту общества, а в том, что – в силу всеединства духовно-общественного бытия – всякая организация есть именно организация свободы, планомерное формирование свободного, спонтанного сотрудничества»[1].

В отличие от государственного единства, гражданское общество, по С. Л. Франку, есть общественное единство, спонтанно слагающееся

[1] Маркс К. К еврейскому вопросу … С. 425.

из вольного сотрудничества, из свободного соглашения воль отдельных членов общества. Юридической формой гражданского общества, по С. Л. Франку, есть договор, соглашение, причем «договорная» теория общества пыталась все общество как целостное единство и, в частности, его государственное единство истолковать по образцу именно «гражданского общества». При всей ложности этой теории в применении к государству не подлежит сомнению, что общество немыслимо без той спонтанно слагающейся его ткани, которая создается из взаимодействия и соглашения отдельных его элементов.

Гражданское общество есть не внешнее средство для удовлетворения интересов отдельных людей, а именно необходимая форма общественного сотрудничества, форма служения, осуществления объективной правды через свободное взаимодействие отдельных членов общественного целого.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Ефимов В. В., Таланов В. М. Общечеловеческие ценности. – М., 2010.

Малахов В. П., Эриашвили Н. Д. Методологические и мировоззренческие проблемы современной юридической теории. – М., 2011.

Медушевская Н. Ф. Интеллектуально-духовные основания российского права. – М., 2011.

Прикладная философия : курс лекций / под ред. Н. Ф. Медушевской. – М. : МосУ МВД России, 2011.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. В чем заключается различие *юридического и философского подходов к* пониманию сути права и природы правосознания.

2. Перечислите и охарактеризуйте основные способы философского обоснования права.

3. Назовите основные функции философии права.

4. Что такое правосознание?
5. Что такое правовая культура?
6. Охарактеризуйте феномен правового нигилизма.
7. В чем вы видите особенности российской правовой культуры?
8. Что такое гражданское общество?
9. Раскройте содержание либеральной, марксистской и консервативной концепции государства.
10. Какова роль отечественных культурных и правовых традиций в построении правового государства?
11. Что такое «государство правды»?

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

а) основная литература:

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2005.

Аблеев С. Р. Универсум сознания: Философские проблемы сознания в евразийском антропокосмизме. – М., 2010.

Алексеев Н. Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // Государство и русский народ. – СПб., 1998.

Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. – М., 2012.

Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.

Американские просветители : избр. произведения : в 2 т. – М., 1969.

Бакунин М. А. Государственность и анархия // Полн. собр. соч. – СПб., 1907.

Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. – М., 1998.

Бахтин М. М. В Большом времени. Бахтинология. – СПб., 1995.

Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. – М., 1998.

Бердяев Н. Основная идея философии Л. Шестова / Шестов Л. Умозрение и откровение. – Париж, 1964.

Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990.

Берк Э. Размышления о революции во Франции. – М., 1993.

Беркли Д. Сочинения. – М., 1978.

Бергсон А. Собр. соч. т. 1–5. – СПб., 1914.

Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. – М., – 2008.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000.

Бонецкая Н. К. М. Бахтин и идеи герменевтики // Бахтинология. – СПб. 1995.

Бохеньский Ю. М. Современная европейская философия. – М., 2000.

Брейкин О. В. Философия поступка М. Бахтина и проблема Абсолюта // Бахтинология. – СПб. 1995.

Бруно Дж. Диалоги. – М., 1949.

Бычков В. В. Эстетическое сознание древней Руси. – М., 1985.

Вернадский В. И. Живое вещество и биосфера // Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Васильев В. В. Трудная проблема сознания. – М., 2009.

Вехи. Из глубины. – М., 1991.

Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век : Антология. – М., 1995.

Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера» // Историко-философский ежегодник 89. – М., 1989.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. – Ч. 1. – М., 1994.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.

Гадамер Г.-Г. Семантика и герменевтика // Актуальность прекрасного. – М., 1991.

Гаман. Aesthetica in nuce // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. – Т. 2. – М., 1962.

Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека / под ред. П. С. Гуревича. – М., 1993.

Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М., 1990.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. Т. 1. – М., 1977.

Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества // Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. – М., 1964.

Гречко П. К. Концептуальные модели истории. – М., 1995.

Грядовой Д. И. Философия. Общий курс. – М., 2011.

Губин В. Д., Стрелков В. И. Власть истории: Очерки по истории философии истории : курс лекций. – М., 2007.

Гулыга А. В. Учение Гердера о происхождении языка // Вестник истории мировой культуры. – 1960. – № 5.

Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избранные труды по языкознанию. – М., 1984.

Гумбольдт В. Эстетические опыты //Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Гумилёв Л. Н. От Руси до России. – М., 1995.

Гурвич Г. Д. Философия и социология права. – СПб., 2004.

Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». – М., 1993.

Гэлбрейт Д. Новое индустриальное общество. – СПб., 2004.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991.

Декарт Р. Сочинения : в 2 т. – М., 1989.

Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995.

Дельгадо Х. Мозг и сознание. – М., 1991.

Дидро Д. Речь философа, обращенная к королю // Сочинения : в 2 т. – М., 1986.

Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.

Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.

Древнекитайская философия : в 2 т. – М., 1972–1973.

Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. – М., 2007.

Дхаммапада. – М., 1960.

Евклид. Начала. – М., 1949.

Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. – М., 1995.

Зеньковский В. В. История русской философии. – Л. : «Эго», 1991.

Золкин А. Л. Философия. – М., 2005.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Ибн-Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. – М., 1990.

Ибн-Сина. О душе // Избранные философские произведения. – М., 1990.

Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. – М., 1980.

Иеринг Р. Цель в праве. – СПб., 1881.

Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. – М., 1951.

Ильин В. В. Философия : в 2 т. – Т. 2 : Социальная философия. Философская антропология. Аксиология. Философия истории. – Р. н/Д, 2006.

Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – М., 1993.

Ильин И. А. Путь к очевидности. – М., 1993.

Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.

Иосиф Волоцкий. Просветитель. – Казань, 1857.

История философии: Запад – Россия – Восток. Книга вторая : Философия XV–XIX вв. – М., 1996.

Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.

Кант И. Сочинения : в 6 т. – Т. 3. – М., 1964.

Карнейро Р. Культурный процесс // Антология исследований культуры. – Т. 1. – СПб. 1997.

Карцов А. С. Правовая идеология русского консерватизма. – М., 1999.

Каутский К. Общественные реформы. – М., 1905.

Гобозов И. А. Социальная философия. – М., 2010.

Кистяковский Б. А. В защиту права (Задачи нашей интеллигенции) // Философия и социология права. – СПб., 1998.

Козловский П. Культура постмодерна. – М., 1997.

Козловский П. Постсовременная культура. (Социокультурные последствия технического развития) // Социальные и гуманитарные науки. РЖ. Серия 3 : Философия. – 1996. – № 2.

Конфуций. Великое учение // Историко-философский ежегодник. – М., 1986.

Конфуций. Лунь юй // Древнекитайская философия. – Т. 1. – М., 1972.

Кребер А. Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры. – Т. 1. – СПб., 1997.

Куайн У. Онтологическая относительность // Современная философия науки. – М., 1996.

Куайн У. Слово и объект // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1986.

Кузнецов В. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // Логос. – 1999. – № 20.

Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. – М., 1989.

Кун Т. Структура научных революций. – М., 1976.

Кундакунда Правачанасара : Суть учения // Вопросы философии. – 2000. – № 9.

Кучевский В. Б. Философия : проблемы бытия и познания. – М., 1998.

Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – СПб. 1907.

Ламетри Ж. О. Человек-машина // Сочинения. – М., 1983.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992.

Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. – М. ; Л., 1936.

Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 18. – М., 1973.

Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Собр. соч. – М., 1912.

Литературная теория немецкого романтизма. – Л., 1934.

Локк Д. Сочинения : в 3 т. – М., 1985.

Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. – М., 1952.

Лурье С. В. Историческая этнология. – М., 1997.

Макиавелли Н. Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. – СПб., 1869.

Малинов А. В., Прохоренко А. В. Философия истории в России: материалы к лекционному курсу. – СПб., 2010.

Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т. 1. – СПб., 1997.

Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. – М., 1914.

Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения : в 9 т. – М., 1985.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : Изд. 2. – Т. 3.

Мах Э. Научно-популярные очерки. – СПб. 1909.

Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания. – М., 2005.

Мор Т. Утопия. – М., 1978.

Мухаммед аль-Хорезми. Математические трактаты. – Ташкент, 1964.

Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. – М., 1990.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения : в 2 т. – Т. 2. – М., 1990.

Назаретян А. «Столкновение цивилизаций» и «Конец истории» // Общественные науки и современность. – 1994. – № 6.

Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. – М., 1902.

Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М., 1991.

Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. – М., 1998.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. – М., 1997.

Ортега-и-Гассет. Х. Что такое философия? – М., 1991.

Оствальд В. Натурфилософия. – М., (б. г.).

Платон. Собрание сочинение : в 4 т. – М., 1994.

Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. – СПб., 2000.

Плеханов Г. В. Избранные философские произведения : в 5 т. – М., 1956.

Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.

Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992.

Проблема сознания в современной западной философии. – М., 1989.

Пуанкаре А. Наука и гипотеза // Пуанкаре А. О науке. – М., 1983.

Работы Л. А. Уайта по культурологии. – М., 1996.

Радбрух Г. Философия права. – М., 2004.

Радищев А. Н. Полное собрание сочинений – М., 1938.

Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956–1957.

Рассел Б. История Западной философии. – М., 1959.

Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. – М., 1995.

Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник. – М., 1991.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век : Антология. – М., 1995.

Роулс Дж. Теория справедливости // Вопросы философии. – 1994. – № 10.

Русская идея. – М., 1992.

Рулан Н. Юридическая антропология. – М., 1999.

Савицкий П. Н. Два мира // На путях. Утверждение евразийцев : Кн. 2. – Берлин, 1922.

Семенов Ю. И., Гобозов И. А., Гринин Л. Е. Философия истории : проблемы и перспективы. – М., 2007.

Семенов Ю. И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. – М., 2003.

Сергейчик Е. М. Философия истории. – СПб., 2002.

Серл Д. Открывая сознание заново. – М., 2002.

Сокулер З. А. Людвиг Витгенштейн в философии XX в. – Долгопрудный, 1994.

Соловьев В. С. Оправдание добра. – М., 1996.

Соловьев В. С. Русская идея // Соч. : в 2 т. – М., 1989.

Соловьев Э. Ю. Парадоксы реформации: от независимости веры к независимой мысли // История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2 : Философия XV–XIX вв. – М., 1996.

Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. – М., 1991.

Социальная философия / С. Г. Барсегян, Н. П. Гончаров, П. П. Марченя и др. / под ред. Н. Ф. Медушевской, А. М. Чугунова. – М. : МосУ МВД России, 2010.

Сочинения И. С. Пересветова // В. И. Ржига, И. С. Пересветов. – М., 1908.

Сунягин Г. Ф. Социальная философия как философия истории. – СПб., 2008.

Сыма Цянь. Избранное. – М., 1956.

Тарнас Р. История западного мышления. – М. : КРОН–ПРЕСС, 1995.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М., 1989.

Тойнби А. Д. Постижение истории // Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Толстой Л. Н. ПСС. Юбилейное издание : в 90 т. – Т. 23.– М. ; Л. : Художественная литература, 1928–1958.

Тугендхат Э. Введение в аналитическую философию языка // Логос. – 1999. – № 20.

Уайт Л. А. Символ: исток и основа поведения человека // Работы Л. А. Уайта по культурологии. – М., 1996.

Утопический социализм. – М., 1982.

Февр Л. Бои за историю. – М., 1991.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.

Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1955.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия истории / под ред. А. С. Панарина. – М., 1999.

Филофей. Послание к царю и великому князю Ивану Васильевичу всея Руси // Сокровища древнерусской литературы. Красноречие Древней Руси. – М., 1987.

Фихте И. Г. Избранные сочинения. – М., 1916.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – Т. 1. – М., 1990.

Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1983.

Фрагменты ранних греческих философов. От эпических космогоний до возникновения атомистики. Ч. 1. – М., 1989.

Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992.

Фрейд З. Недовольство культурой //Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Френкин А. А. Феномен неоконсерватизма // Вопросы философии. – 1991.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1994.

Фуко М. Слова и вещи. – М., 1993.

Фукуяма Ф. Конец истории? // Философия истории : Антология. – М., 1995.

Хабермас Ю. Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулса // Вопросы философии. – 1994. – № 10.

Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997.

Хайдеггер М. Время картины мира // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

Хайдеггер М. Жительствование человека // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

Хайдеггер М. Знаки // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М., 1993.

Хайдеггер М. Учение Платона об истине// Время и бытие. – М., 1993.

Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. – М., 1992.

Хёффе О. Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994.

Хюбнер К. Критика научного разума. – М., 1994.

Хюбшер А. Мыслители нашего времени (62 портрета). – М., 1994.

Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. – М., 1991.

Чанышев А. Н. Начало философии. – М. : Изд–во Моск. ун–та, 1982.

Чешихин-Ветринский В. Е. Н. Г. Чернышевский. – Пг., 1923.

Чижевский А. Л. Физические факторы исторического процесса // Знание–сила. – 1990. – № 1.

Чистое учение о праве Ганса Кельзена. В 2 вып. – М., – 1987 – 1988. – Вып. 1.

Чичерин Б. Н. Избранные труды. – СПб., 1998.

Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. – Л., 1936.

Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. – СПб., 1903.

Эвола Ю. Люди и руины. – М., 2007.

Шилов А. А. Каракозов и покушение 4 апреля 1866 г. – Пг., 1920.

Юнг К. Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. – Киев. 1994.

Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. – М., 2004.

Янов А. Тень грозного царя. – М., 1997.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Бельский Виталий Юрьевич,
доктор философских наук, профессор;

Золкин Андрей Львович,
доктор философских наук

ФИЛОСОФИЯ

Учебник

Часть 2

Редактор *Чамарова Н. В.*
Компьютерная верстка *Чамаровой Н. В.*

Подписано в печать 19.12.2018 г.	Формат 60×84 1/16	Тираж 246 экз.
Заказ № 2008–2	Цена договорная	Объем 17,44 уч.-изд. л. 18,07 усл. печ. л.

Московский университет МВД России имени В.Я. Кикотя
117437, г. Москва, ул. Академика Волгина, д. 12