

ФИЛОСОФИЯ



ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие для студентов
высших учебных заведений

*Допущено Министерством образования
Республики Беларусь в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений*

3-е издание

Минск
РИВШ
2008

УДК 1(075.8)
ББК 87я 73
Ф56

Под общей редакцией Я. С. Яскевич

Рецензенты:

кафедра философских наук Академии управления при Президенте Республики Беларусь;

кафедра философии Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка;

проректор Белорусского государственного университета культуры, доктор культурологии, профессор, член Государственной комиссии по подготовке учебников в гуманитарно-обществоведческой сфере *А. И. Смолик*;

доктор философских наук, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета *Т. П. Короткая*

В оформлении обложки использована картина
П. Рубенса "Четыре философа"

Ф56 **Философия:** учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений / В.С. Стёпин [и др.]; под общ. ред. Я. С. Яскевич. – 3-е изд. – Минск : РИВШ, 2008. – 624 с.
ISBN 978-985-500-188-2.

В учебном пособии рассматриваются вопросы сущности, статуса и функций философии, ее генезиса и исторической эволюции, анализируются основные проблемы метафизики, онтологии, философии природы, философской антропологии, теории познания, философии науки, социальной философии и варианты их решения, предлагаемые различными направлениями философской мысли. Содержание и структура пособия соответствуют типовой учебной программе для вузов.

Адресовано студентам и преподавателям высших учебных заведений, всем интересующимся философской проблематикой.

УДК 1(075.8)
ББК 87я73

ISBN 978-985-500-188-2

© Оформление. ГУО "Республиканский институт высшей школы", 2008

ВВЕДЕНИЕ

Философия – знание особого рода. Она пытается судить о единой для всех явлений мира основе и ищет в ней условия единства и целостности мира. Философия не поддается определению через что-то другое, она есть нечто самостоятельное, предельное, "последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно". Она может быть понята в силу этого "только через саму себя и в качестве самой себя" (М. Хайдеггер). Она есть философствование, мышление в предельных вбирающих понятиях, вопрошание, которое в каждом вопросе, а не только в конечном итоге спрашивает о целом, постоянно захватывая при этом и самого вопрошающего – человека.

Философия возникла в VI в. до н. э., в так называемое "осевое время", когда, по словам немецкого философа Карла Ясперса, в различных культурах сформировалась "своего рода полоса древней цивилизации", приведшая к концу мифологической эпохи. У истоков формирования философии стояла мифология, от которой философия унаследовала ее мировоззренческую схему, то есть совокупность вопросов о происхождении мира в целом, о его строении, о положении человека в мире. Но в отличие от мифологии, строившей общую картину мира на уровне эмоционально-чувственной ступени познания, философия рассуждает на уровне рациональной рефлексии. Философия судит обо всех известных людям вещах, исходя из признания их общей непреходящей основы, чтобы, постигнув сущность бытия, найти всеобщее в специфическом, обосновать и объяснить многие явления. Необходимость обоснования осмысливается в форме вопросов, непосредственно затрагивающих существование человека, его отношение к миру.

Такие "вечные" философские вопросы, как *что собою представляет мир, в чем сущность человека, в чем смысл его жизни и его предназначение, каковы его отношения с миром и другими людьми* всегда сохраняют свое значение для человека и человечества. В их постановке и поиске ответов на них просматривается соотношение вечного и сиюминутного. Круг охватываемых философией проблем, а в соответствии с этим и предмет философии, исторически изменялись с развитием общества, науки, самого философского знания. Во многом философская проблематика является экспликацией категориальной структуры определенной культуры. Преобразование смыслообразующих доминант (универсалий) культуры – и соответственно изменение типа культуры – означа-

ет трансформацию не только образа человеческого мира, продуцируемых им типов личности, их отношения к действительности, их ценностных ориентацией, но и типа рационально-логической рефлексии.

В исторической динамике менялись акценты в решении основных философских проблем, однако уже в древних философских учениях можно зафиксировать постановку и анализ каждой из выделенных нами тем, определивших все позднейшие типы философского мировоззрения. В сфере философского знания мы встречаем людей, которые "подумали некую мысль", и их мыслительное усилие навсегда осталось выдающимся достижением. В этом смысле великие философы – вечные современники человечества.

Авторы:

В.С. Стёпин, доктор философских наук, профессор, академик Российской академии наук, Институт философии Российской академии наук (15.1–15.5);

Я.С. Яскевич, доктор философских наук, профессор, Республиканский институт высшей школы (введение, 1, 6.3, 7.6, 9, 10.4, 10.5, 12.2, 13.2, 14, 16, 17.1–17.3, 17.5, 17.6, 18, 19.5, 20, заключение);

А.Н. Данилов, доктор социологических наук, профессор, член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси, Высшая аттестационная комиссия Республики Беларусь (18.2);

Б.Г. Юдин, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, Институт человека Российской академии наук (15.6);

Х.С. Гафаров, доктор философских наук, доцент, Республиканский институт высшей школы (7.5);

Е. Гурко, доктор философии, профессор, Бостонский университет (7.7);

А.С. Колесников, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (7.2, 7.7);

Л.Ф. Кузнецова, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет (10.3, 10.7);

З. Куксевич, доктор философии, профессор, Институт философии и социологии Польской академии наук (4);

Б.И. Липский, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (6.1, 6.2, 6.4);

А.И. Лойко, доктор философских наук, профессор, Белорусский национальный технический университет (20);

Т.М. Тузова, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии Национальной академии наук Беларуси (7.3, 7.4, 13.5–13.7);

Е.А. Алексеева, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии Национальной академии наук Беларуси (7.4);

А.В. Барковская, кандидат философских наук, доцент, Белорусский государственный университет (11);

В.С. Вязовкин, кандидат философских наук, доцент, Республиканский институт высшей школы (7.1, 10.1–10.6, 14);

Ю.Ю. Гафарова, кандидат философских наук, доцент, Республиканский институт высшей школы (2, 7.5, 17.4);

А.Б. Демидов, кандидат философских наук, доцент, Витебский государственный университет (3, 8.2);

М.Р. Жбанков, кандидат философских наук, доцент, Республиканский институт высшей школы (19);

И.В. Жук, старший преподаватель, Республиканский институт высшей школы (6.3);

А.А. Легчилин, кандидат философских наук, доцент, Белорусский государственный университет (4, 5);

Г.Я. Миненков, кандидат философских наук, доцент (8.1);

Е.В. Хомич, кандидат философских наук, доцент, Белорусский государственный университет (12.1–12.3, 13.1–13.4)

ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ

1. ФИЛОСОФИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

В переломные моменты человеческой истории и культуры, связанные с крушением кумиров и иллюзий, резко актуализируется поиск теоретической мысли по решению насущных проблем, обоснованию новых ориентиров и ценностей.

В такие исторически "спрессованные" моменты не обойтись без философии. Не случайно у философии есть такой образ – сова Минервы (Минерва – богиня мудрости у древних римлян. Сова – священная птица, изображавшаяся сидящей у ее ног). Гегель писал, что сова Минервы "начинает свой полет лишь с наступлением сумерек".

Поиск новых мировоззренческих идей идет на фоне небывалых событий мировой цивилизации. Перед человечеством стоят проблемы¹, требующие философского осмысления для их разрешения.

1. Проблема *выживаемости в ядерный век*. До создания мощного атомного средства уничтожения люди были убеждены, что человечество в целом бессмертно. Можно уничтожить памятники и другие достижения человеческой культуры, но человечество бессмертно. Когда в августе 1945 г. на японские города были сброшены первые атомные бомбы, началась принципиально новая эра мировой истории, ибо обозначилась реальная опасность для дальнейшего существования человечества. С этого момента человечество стало смертным, оно как бы уравнилось в своем статусе с отдельным индивидом – простым смертным, чья земная жизнь ограничена определенными временными рамками. Ядерное оружие наряду с другими глобальными опасностями ставит под угрозу выживаемость человечества. Стало ясно, что все другие проблемы имеют смысл лишь постольку, поскольку остается шанс на разрешение основной – проблемы выживания, сохранения целостности человечества. Наряду с расширением возможностей человека, совершенствованием предметного мира стала очевидной истина о смертности человечества, если не будут найдены механизмы сдер-

¹ См. подробнее: *Стенли В.С.* Эпоха перемен и сценарий будущего. М., 1996. С. 43–48.

живания его агрессивных устремлений. Еще в 1919 г. Поль Валери писал: "Мы, цивилизации, мы знаем отныне, что смертны... что видимая земля образована из пепла и что пепел значим... Необычайный трепет пробежал по мозгу Европы. Всеми мыслительными сплетениями она ощутила, что ей грозит потеря самосознания – того самосознания, которое было приобретено веками". Еще никогда в истории будущее так не зависело от настоящего. Человечество стало смертным и даже, как говорил булгаковский Воланд, "внезапно смертным", ибо всеобщая гибель может наступить как результат случайности, опасности, злого умысла обезумевших изуверов. Главнейшей установкой постклассического мышления в соответствии с этим является установка не на преобразование окружающего мира, а на выживание человечества.

2. Проблема *экологической выживаемости* человечества, ибо быстро развивающаяся техногенная цивилизация поставила человечество на грань жизни и смерти. С возникновением мощного технологического давления на биосферу искусственная среда требует все больше вещества природы для своего воспроизводства.

3. Проблема *сохранения целостности личности*. Усиленные темпы развития современной цивилизации привели к процессу отчуждения создаваемых ею социальных структур. Цивилизация взорвала такие традиционные структуры, как трансляция вечных ценностей от отцов и дедов (ценность труда, живой контроль общества за нравственным поведением человека и т. д.). Человек включен во многие системы социальных отношений. Возникает своего рода расщепление личности. Человек становится часто средством, а не целью. Погружения человека в разные социальные отношения, где от него требуется выполнение соответствующих ролей, приводят к постоянным стрессам. Приспособление к условиям современной социальной организации возможно поэтому лишь в порядке сложных манипуляций над своим сознанием.

4. Проблема *коммуникативного единства* человечества, необходимости формирования идеалов открытости, диалога между различными народами и религиями, несилового решения возникающих конфликтов.

Эти проблемы требуют новых мировоззренческих идей в отношении к миру в целом, к человеку и человечеству, радикальных изменений в познавательном отношении человека, в различных сферах культуры. Так, чтобы решить проблему экологической выживаемости, нужны обновленные мировоззренческие установки по отношению к природе. Необходимо понять, что природа не мастерская, не кладовая с безграничными ресурсами, а красивый, но очень хрупкий храм. Нужна не парадигма насилия над природой,

а гармония и диалог с ней, понимание ее и в целом – Универсума, Космоса.

Глубочайшее осознание общечеловеческих ценностей поможет решить проблему сохранения человека как личности. Нужны новые критерии и подходы для успешного диалога человека с человеком, ориентированные на плюрализм мнений, терпимость, толерантность, согласие, которые и обеспечат формирование новых мировоззренческих структур. Познавательное отношение современного человека к таким сложным объектам, как атомная энергия, уникальные объекты экологии, геной инженерии и т. п., в которые включен сам человек, нуждается в пересмотре традиционного тезиса об "этической нейтральности" научного познания. В иерархии ценностей, к которым относится научная истина, равноценно с ней должны выступать и такие ценности, как благо человека и человечества.

Обоснование этих новых мировоззренческих ценностей и является одной из задач современной философии.

Понятие мировоззрения, его структура и основные типы. Знания, ценности и убеждения в структуре мировоззрения

Что же такое мировоззрение? Какова его структура, исторические типы, роль философии в системе мировоззрения? Какие мировоззренческие формы осмысления действительности предшествовали в историко-генетическом плане философии?

Понятие "мировоззрение" неотделимо от понятия "человек", это воззрение именно человека на мир. Человек является исходным основанием представлений о мире, и такое представление необходимо человеку для организации его деятельности, поведения, общения, для самоутверждения в мире, определения линии жизни и стратегии поведения. Человеку необходимы самые общие представления о мире, его возникновении, закономерностях развития, соотносительности своего личностного бытия с мировым целым, с системой ценностей, чтобы определить свое место в мире, смысл своего бытия в нем, опереться на соответствующие убеждения. Все эти вопросы составляют стержень любого мировоззрения. Вопрос об отношении человека к миру, о месте человека в мире – в основе мировоззрения.

Итак, важнейшими компонентами структуры мировоззрения являются *знания, ценности и убеждения*. Сами по себе знания вне системы ценностей и убеждений не обеспечивают целостного ми-

ровоззрения. А. Ф. Лосев писал, что "если человек имеет только знания и ничего другого – это страшный человек, беспринципный человек и даже опасный человек. И чем больше он будет иметь знаний, тем страшней, опасней и бесполезней для общества он будет" ¹. Лев Толстой также подметил, что "знание без нравственной основы – ничего не значит". В иерархии высших ценностей, к которым, несомненно, относится знание, равнозначно с ним выступает и система жизненных ценностей, установок и устремлений человека, его убеждения. Поиск научной истины, путь к знанию особенно в современных условиях, когда человечество изучает уникальные, "человекоразмерные" объекты, "освещается" ценностной составляющей: не увеличит ли новое знание риск существования и выживания человека и человечества, будет ли оно служить благу человечества, его интересам, какую роль оно займет в мировоззренческой структуре человека.

Таким образом, *мировоззрение* – это система наиболее общих представлений и знаний о мире в целом и месте человека в нем, его ценностей и убеждений. Все эти компоненты представлены в единой неделимой цельности, и только при аналитическом подходе мы можем рассмотреть их дифференцированно.

С этой целью выделим следующие стороны мировоззрения:

- познавательную;
- аксиологическую;
- праксеологическую.

Каждая из этих сторон мировоззрения представляет собой сложную подсистему, где соответственно можно выделить отдельные компоненты (аспекты). Так, компонентами познавательной стороны мировоззрения являются натуралистический и гуманитарный.

Аксиологическая сторона мировоззрения включает в качестве составляющих компонентов предметные и субъектные ценности, в качестве обязательных аспектов праксеологической стороны мировоззрения выступают регулятивные принципы и убеждения.

Дадим характеристику отдельных компонентов мировоззрения. Начнем с компонентов познавательной стороны мировоззрения.

Натуралистический аспект познавательной стороны мировоззрения – это знания и представления о природе, в целом об универсуме, космосе, о природной сущности человека. Здесь мы находим ответы на вопросы: как возник мир, что такое жизнь, в каком отношении она относится к неживому, как она возникла, в каких формах существует во Вселенной. Специфика соответствующих знаний в том, что они берутся под углом зрения отношения чело-

¹ Лосев А. Ф. Дерзание духа. М., 1989. С. 323.

века к природе как сфере своего бытия, к объектам своей практической деятельности.

Гуманитарный аспект познавательной стороны мировоззрения – это осознание своей социальной природы, своего места в "мире людей". Сюда относятся социологические, общественно-политические, этические и эстетические взгляды и представления людей. Что представляет собой общество? Как оно устроено, функционирует, какова направленность исторического процесса, смысл истории, детерминирован ли исторический процесс или подвержен случаю, предсказуемо ли социальное развитие, свободен ли человек в выборе поступков и направлении деятельности – такого рода вопросы и ответы на них составляют суть гуманитарной проблематики.

Познавательную сторону мировоззрения составляют не только взгляды и представления о природе, космосе, обществе, человеческой истории, но и вопросы, связанные с выяснением познавательного отношения человека к внешнему миру: как относится мысль к предмету, возможно ли адекватное отражение предмета, являются ли формы, законы мыслительной деятельности априорными (доопытными) способностями человека или они формулируются в процессе его практической деятельности; что такое истина, заблуждение, ложь, и т. п.

В системе мировоззрения важное место занимает *аксиологическая (ценностная) сторона мировоззрения*. Аксиология – философское учение о природе ценностей, их месте в реальности и о структуре ценностного мира, то есть о связи различных ценностей между собой, с социальными и культурными факторами и структурой личности. Общий вопрос теории ценностей "Что есть благо?" поставлен ещё Сократом в период кризиса афинской демократии. Проблема ценностей неизбежно возникала в эпохи обесценивания культурной традиции и дискредитации мировоззренческих устоев общества. Понятие "ценность" используется для указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных явлений действительности.

Двумя полюсами ценностного отношения человека к миру являются "предметные" и "субъектные" ценности.

Предметные ценности – всё многообразие предметов человеческой деятельности, общественных отношений и включённых в их круг природных явлений, которые оцениваются в плане добра и зла, красоты или безобразия, справедливого или несправедливого, допустимого или запретного и т. д.

Субъектные ценности – способы и критерии, на основании которых производятся сами процедуры оценивания соответствующих явлений. Это установки и оценки, императивы и запреты, цели и проекты, которые закрепляются в общественном сознании

в форме нормативных представлений и выступают ориентирами деятельности человека. Они генетически, конечно, не наследуются, а формируются в процессе социализации человека. Ценностные системы формируются и трансформируются в историческом развитии общества. Временные масштабы ценностей не совпадают с масштабами социально-экономических, политических и других изменений. Так, эстетические ценности античности сохранили своё воздействие и значение и после гибели породившей их цивилизации. Известна длительность воздействия гуманистических и демократических идеалов европейского просвещения, истоки которых берут начало в античной культуре.

Спектр связи мировоззрения и ценностей обширен. В структуре этих связей наряду с *эстетическими ценностями* важную роль играют *нравственные ценности*. Наличие морали свидетельствует о признании обществом того простого факта, что жизнь и интересы отдельного человека, "стыковка" личностных и общественных интересов гарантированы только в том случае, если обеспечено устойчивое единство и порядок общества в целом. Мировоззрение выступает как цельная система ценностей, как совокупность нравственных, эстетических, социально-политических и других ценностей. Аксиологическая сторона мировоззрения регулирует деятельность человека и в определённой степени *праксеологична*.

Назначение *праксеологической подсистемы* – обеспечивать тесную связь познавательного и ценностного компонентов мировоззрения с деятельностью человека. Это духовно-практическая сторона мировоззрения, поскольку здесь мировоззрение как духовное явление осуществляет "вписывание" различных программ деятельности, поведения и общения в практическую деятельность человека. Независимо от временной эпохи, социокультурной обстановки мировоззрение включает в себя определённые *регулятивы духовной и практической деятельности*, которые задают нормативы поведения и общения, отличные друг от друга в различных культурах. Такие регулятивы могут задаваться через мифологические, религиозные воззрения, научные или философские. Они всегда имеют место в обществе. Кроме регулятивов и принципов, праксеологическая сторона мировоззрения включает и такой компонент, как убеждение. *Убеждение* – это форма углубления, укоренения знаний и ценностей в систему мировоззрения, это вера человека в правоту усвоенных идей. Знания могут и не переходить в убеждения. В свою очередь, убеждения не всегда основываются исключительно на рациональных знаниях. Убеждения – это звено перехода от знания к практике. Поэтому иногда, имея в виду эту важную роль убеждений, мировоззрение определяют как совокуп-

ность убеждений человека. Убеждение – не только интеллектуальная позиция, но и эмоциональное состояние, устойчивая психологическая установка, непоколебимая уверенность человека в правоте идей, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют нашу деятельность и приковывают нашу совесть. Идеинная убежденность помогает человеку в минуту смертельной опасности преодолеть инстинкт самосохранения, жертвовать жизнью и совершать подвиги во имя определенных идеалов.

В механизмах формирования убеждений наряду со знаниями, верой в их правоту, системой ценностей, важнейшую роль играет и *волевой компонент* – способность или готовность воплотить усвоенные знания, ценности, идеалы в практической деятельности. Безволие, социальное равнодушие или расхождение реальных поступков с хорошо усвоенными знаниями и ценностями, которые человек порою демонстрирует на словах, не обеспечивают действенного мировоззрения, его гражданской позиции.

Итак, праксеологическая сторона мировоззрения включает в себя регулятивные принципы (методы) деятельности, поведения, общения и убеждения. В убеждениях синтезируются знания и взгляды мировоззренческого порядка, вера в их истинность, социальные ценности и идеалы, эмоции, чувства человека, его эмоциональное отношение к знаниям, ценностям, идеалам и волевая готовность к действиям. *Цепочка мировоззренческого становления человека включает: знание – ценности – убеждения – воля к действию.*

Обобщая рассмотренное выше, можно предложить следующее интегративное определение мировоззрения.

Мировоззрение – это предельно обобщенная, упорядоченная система взглядов человека на окружающий мир, явления природы, общество и самого себя, а также вытекающие из общей картины мира основные жизненные позиции людей, убеждения, идеалы, принципы познания и оценки материальных и духовных событий; это своего рода схема мира и места человека в нем.

К выделению *форм и типов мировоззрения* существуют различные подходы. Так, в основе марксистского подхода лежат такие критерии выделения видов мировоззрения, как тип общественно-экономической формации, как способ духовного освоения действительности. В последнем случае можно выделить два уровня мировоззрения:

- художественно-образное, поэтически-духовное, которое выражается в несловесных образах живописи, музыки и в словесных образах (литература);
- понятийно-рациональное, которое выражается в знаковой форме.

На базе художественно-образного духовного освоения действительности формируется мифологическое и религиозное мировоззрение. На базе же рационально-понятийного уровня формируются такие формы мировоззрения, как философское, научное.

Используя различные подходы к выделению форм мировоззрения и учитывая историко-генетическую связь между отдельными видами мировоззрения, можно выделить следующие *исторические типы мировоззрения*: мифологическое, религиозное, натуралистическое (научное), философское.

На всех этих уровнях присутствует обыденное (житейское) мировоззрение. Для того, чтобы выявить истоки философского мировоззрения, дадим характеристику предшествующих философии типов мировоззренческого освоения мира – *мифологического и религиозного*.

Мифологическому мировоззрению присущ *антропоморфизм* – наделение предметов природы, а затем и общественных явлений человеческим обликом и свойствами. Различают явный и неявный антропоморфизм. При явном – свойства и облик человека приписываются предметам природы, при неявном – одни свойства, действия человека, его мотивы приписываются природным явлениям, а облик при этом дается нечеловеческий (зверь, чудовище).

Мифологическому мировоззрению присущ и *социоморфизм* – то есть уподобление отношений между вымышленными существами отношениям между людьми в обществе.

Предпосылками мифологического мировоззрения служили неспособность человека выделить себя из окружающей среды и нерасчлененность мифологического мышления, не отделившегося от эмоциональной сферы. Следствием этого и было *очеловечивание окружающей природной среды, одушевление фрагментов космоса*. Это были еще неразвитые и специфические формы мышления, сравнимые с детской психологией, для которых характерны такие черты, как конкретность, телесность, эмоциональность, проекция человеческих качеств на предметы окружающего мира. По словам Шеллинга, мифологическое мировоззрение – это эстетический феномен, занимающий промежуточное положение между природой и искусством и содержащий *символизацию природы*.

Мифологическое мировоззрение выполняло следующие функции:

1. *Обобщающую*. Причем обобщение здесь имеет специфический по сравнению с философским и научным обобщением характер. Оно базируется на чувственных представлениях и лишено опосредований.

2. *Объясняющую.* Объяснение вещей и мира в целом сводилось к рассказу о происхождении и творении, здесь аккумулировался опыт человечества, достигнутые знания. То, что происходит в мифе, можно охарактеризовать как "порядок из хаоса" – стоит сослаться на то, что так было – на основе простого доверия к говорящему. Исследуя миф, человек лучше осознает свое детство и может лучше разглядеть будущее.

3. *Моделирующую.* Все происходящее в мифе приобретает характер образца, модели для воспроизведения.

4. *Регулирующую.* В мифах не только выражалась совокупность достигнутых знаний, но и утверждалась определенная, принятая в данном обществе система ценностей, норм поведения.

Мифологическое мировоззрение выразилось не только в повествованиях, но и в действиях (обрядках, танцах). Здесь соединялись два аспекта первобытной культуры – словесный и действенный. Уже на ранних стадиях развития мифология связывается с религиозно-мистическими обрядами и входит существенной частью в состав религиозных верований.

В первобытном обществе тесная связь существовала между мифологическим и *религиозным мировоззрением*. Религия, согласно современным научным данным, возникла, по-видимому, в эпоху каменного века 40–50 тысяч лет назад на относительно высокой ступени развития первобытного общества. Возникновение религиозного мировоззрения связано с таким уровнем развития человеческого интеллекта, когда появляются *зачатки теоретического мышления и возможность отрыва мысли от действительности*: общее понятие отделяется от обозначаемого предмета, превращается в особое "существо". Главный признак религиозного мировоззрения – *вера в сверхъестественное*. По своему характеру *религии классового общества* – это первоначально племенные, а в дальнейшем национально-государственные (таковы, например, существующие и ныне конфуцианство, синтоизм, иудаизм, индуизм). На более поздней стадии исторического развития появляются *мировые или наднациональные религии* – буддизм (VI–V вв. до н. э.), христианство (I в.) и ислам (VII в.). Они объединяют людей общей верой независимо от их этнических, языковых и политических связей.

Сущность религиозного мировоззрения в том, что в нем *ядром является религиозная вера, чувства, настроения, система религиозных ценностей и убеждений*. Кроме этих мировоззренческих, духовных компонентов, религия предполагает соответствующее поведение, специфические действия (*культ*), которые основываются на вере в *существование богов* (одного или нескольких), священного, то есть той или иной разновидности *сверхъестественного*.

На основе мифологического, религиозного мировоззрения, зачатков накапливаемых научных знаний складываются культурно-исторические и экзистенциальные предпосылки генезиса философского мышления.

Культурно-исторические и экзистенциальные факторы генезиса философского мышления. Проблема начала философии

К VI в. до н. э. в разнообразных культурах, как уже отмечалось, происходит настоящий взрыв интеллектуальной энергии.

Термин "*философия*" впервые возник в Древней Греции (буквально от греч. *phileo* – люблю, *sophia* – мудрость). Сначала появились философы, затем слово "философ" и еще позже слово "философия". По свидетельству античных авторов, слово "философ" впервые встречалось у Пифагора, а в качестве обозначения особой науки термин "философия" впервые был употреблен Платоном. Древнегреческие мыслители высказывали мысль о том, что мудрость как таковая – прерогатива богов, а достояние человека – любовь к мудрости, влечение к ней. В диалоге "Пир" Платон указывает: "Философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой... Из богов никто не занимается философией, поскольку боги и так мудры. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды... Занимаются ею те, кто находится между богами и невеждами" ("Пир", 204 а-б).

Не всякое знание, с точки зрения первых философов, есть мудрость. Многознание, учил Гераклит, не прибавляет мудрости. Мудрость заключается в том, чтобы обо всех известных людям вещах судить, исходя из признания их общей непреходящей основы, чтобы, постигнув сущность бытия, найти всеобщее в специфическом, обосновать и объяснить многие явления. Необходимость обоснования осмысливается в форме вопросов, непосредственно затрагивающих существование человека. Люди были, остаются и останутся философами, пока они ставят вопросы о смысле своей жизни, о смысле мира, – писал французский философ Э. Вейль. Они забудут философию, вернее, не будут больше философствовать, если поверят, что они постигли этот смысл, или станут сомневаться в том, что он существует.

Философия существенным образом отличается от других систем знания тем, что она постоянно *вопрошает саму себя о своей собственной сущности*, предмете, назначении. Не случайно многие мыслители, рассуждая о начале философии, указывали, что

она появляется *в результате изумления, удивления*. "Ясность сознания, на которой основывается потребность в философии и дарования к ней, сказываются, прежде всего, в изумлении, вызываемом человеческим миром и нашим собственным существованием – в изумлении, которое тревожит дух и делает для него невозможным жизнь без размышления над нею. Уже Платон видел в этом изумлении источник философии" ¹.

Согласно Аристотелю, "люди начали и теперь, и впервые философствовать вследствие удивления". Гегель утверждал, что древнегреческая философия появилась на свет в период упадка Ионии, когда остановленный в своем движении дух обратился вовнутрь. Факторы, способствующие появлению философии в Древней Греции, – это одаренность греческого народа, благоприятное географическое положение, исторические обстоятельства, богатство и многосторонность дарований, энергичность в сочетании с тонким чувством красоты, мифология без догматики и без касты жрецов, демократия, уважение к закону и порядку, и, наконец, любовь к поэзии.

В вопросе *о происхождении философии сформировались две концепции: мифогенная и гносеогенная. Первая выводит философию из мифологии, вторая – из науки.*

Мифогенная концепция права, когда анализирует предысторию философии, вскрывает переходные формы от мифологии к философии, анализирует мифологическое мировоззрение как предфилософское. Но с мифогенной концепцией нельзя согласиться, когда она сводит мифологию к религии, не видит отличительных особенностей философии от мифологии не только по форме, но и по содержанию.

Сторонники *гносеогенной концепции* правы, когда показывают значение зачатков научного знания для философии. Не правы же, когда третируют мифологию, рассматривая ее как нечто, совершенно лишнее всякого исторически оправданного содержания и ценности.

Итак, у истоков формирования философии – мифология, религия, зачатки научного и обыденного знания.

Ранняя философия прямо еще не отрицает сверхприродное, но выводит его уже из природного как нечто вторичное. Так, об Анаксимене известно, что "богов же он не отрицал и не обошел их молчанием. Однако он того убеждения, что не ими (богами) создан воздух, но что они сами возникли из воздуха".

Процесс возникновения философии в общей форме представляется как разрешение противоречия между мифологическим

¹ Шопенгауэр А. Введение в философию. М., 1910. Т. 4. С. 590.

мировоззрением и новым мышлением, элементарными методами и достижениями наук. Мироззрение стало перестраиваться по законам рассудка и в соответствии с методами научного исследования. Философия унаследовала от мифологии ее мировоззренческий характер, мировоззренческую схему, то есть совокупность вопросов о происхождении мира в целом, о его строении, о положении человека в мире. Философия становилась рационально-теоретическим ядром мировоззрения. "Разум управляет всем при помощи всего" (Гераклит). Осуществляется поиск "единого во многом". Философия судит о единой для всех явлений мира основе, ищет в ней условия единства и целостности мира. Все это позволяет ответить на вопрос: совпадает ли философия с мировоззрением? Нет, не совпадает: философия – не первая и не единственная форма духовного освоения действительности. Философия не совпадает с мировоззрением, ибо:

1) зарождение мировоззренческого сознания значительно предшествует становлению философии;

2) функции мировоззрения до возникновения философии выполняли мифология, религия, зачатки научного знания и обыденное знание;

3) мировоззрение предшествовало философии не только в историческом процессе развития человечества, но и с точки зрения формирования индивидуального, личностного сознания. Ребенок, не имеющий представления о философии, тем не менее обладает определенным воззрением на мир, ставит мировоззренческие вопросы перед взрослыми и отвечает по-своему на них. "Ибо дух отдельного человека склонен идти в своем развитии тем же путем, каким шло развитие человеческого рода. Этот путь начинается с размышления о внешнем мире и заканчивается размышлением о себе"¹.

Природа философских проблем. Предмет философии и основные направления его исторической динамики

Фундаментальные проблемы философии возникают вместе с самой философией. Мы уже говорили о том, что наличие в структуре философского знания так называемых вечных вопросов, затрагивающих существование человека и общества, специфическим образом характеризует философское знание.

Круг охватываемых философией проблем, а в соответствии с этим и предмет философии, исторически изменялся с развитием

¹ Шопенгауэр А. Введение в философию. М., 1910. Т. 4. С. 590.

общества, науки, самого философского знания. Но все-таки несмотря на то, что невозможно для всех когда-либо существовавших философских учений признать единый предмет исследования, можно вычленить *предметную область философии*, которая исторически изменяется в границах, определяемых спецификой философского знания. *Какие же это основные философские проблемы, философские темы?*

Во-первых, это *проблема окружающего мира, бытия, Космоса, поиск первоосновы всего сущего*. Первый вопрос, с которого началось философское познание и который заявляет о себе вновь и вновь – что собой представляет мир, в котором мы живем, как он возник, каковы его прошлое и будущее? В разные исторические эпохи ответы на эти вопросы приобретали различный вид. Опираясь на различные науки, синтезируя знания из разных областей, философия углублялась в раскрытие сущности мира, принципов его устройства, первоосновы всего существующего. Философия – дочь своего времени, как писал Фейербах, и в соответствии с этим формировались различные философские модели мира, сохраняя во все времена первостепенное значение в устремленности к познанию тайн мира.

Вторая философская тема – *проблема человека, смысла существования человека в мире*. Проблема человека – в центре многих древневосточных философских школ. Антропологический поворот, совершившийся в древнегреческой философии в лице софистов, а затем Сократа, зафиксировал еще одну "вечную" философскую тему. Человек – мера всех вещей, с точки зрения Протагора. Софисты отказываются от рассмотрения космологической проблематики и поворачиваются к человеку. Космос, с точки зрения Сократа, непостижим, и любителю мудрости следует осознать, что важнейшим для человека является самопознание. Имея это в виду, Гегель говорил о Сократе: "Субъект взял на себя акт принятия решения". В последующем развитии в средневековой философии человек рассматривается как существо, тяготеющее к злу вследствие своей природы, первородного греха и т.д. В эпоху ранних буржуазных революций Декарт провозглашает человеческий разум непогрешимым судьей в вопросах истины: "Мыслю, следовательно, существую". Человек – венец природы, с точки зрения Фейербаха, и в этом смысл его философской антропологии. С марксистской точки зрения, человек – совокупность общественных отношений, а в рамках западной философии XX века анализируются различные феномены человеческого бытия – страх, отчаяние, воля, любовь, одиночество и т.п. До сих пор проблема человека – самая трепетная философская тема.

Третья важнейшая философская тема – *проблема отношения человека и мира, субъекта и объекта, субъективного и объективного, идеального и материального*. Материализм во все времена, начиная от античного стихийного материализма и древневосточных материалистических философских школ, решает данный вопрос в пользу первичности материи, природы, бытия, физического, объективного, и рассматривает сознание, дух, мышление, психическое, субъективное как свойство материи в противоположность идеализму, принимающему за первичное сознание, дух, идею, мышление и т. п. Тема отношения человека и мира на протяжении всей истории философской мысли инициировала постановку и специфическое решение проблемы познаваемости человеком мира, соотношения мнения и знания, истины и заблуждения, возможностей и пределов познания, проникая в механизмы и тайны познавательной деятельности человека, поиска критерия истинности наших знаний и т. п.

И, наконец, четвертая философская тема связана с решением *субъект-субъектных, межличностных, социальных отношений, рассмотрением человека в "мире людей"*. Здесь огромный пласт вопросов, связанных с поиском идеальной модели общества, начиная от идеального государства Платона и Конфуция, города Солнца Кампанеллы и кончая марксистской моделью гармоничного коммунистического общества. В рамках решения самых разнообразных проблем человека, погруженного в социум, возникла тема герменевтики, понимания человека человеком, понимания текстов, диалога автора того или иного произведения с читателем, адресатом, который порою через века проникает в сокровенный смысл произведений и благодаря этому "творит" свои личностные смыслы и тайны восприятия. Поиск согласия, взаимопонимания, идеалы толерантности, гибкости, коммуникативного решения всех возникающих конфликтов становятся ведущими философскими темами современной философской мысли.

Ни одна из обозначенных философских тем не может быть полностью изолирована от другой. Они взаимодополняют друг друга и вместе с тем в различных философских учениях отдается приоритет той или иной философской теме – или построению модели мира, или проблеме человека, исследованию субъективного, или взаимоотношению человека и мира, постановке гносеологических вопросов, или же анализу проблемы отношения человека и общества, человека в мире людей. В исторической динамике менялись акценты в решении этих философских проблем, однако уже в древних философских учениях можно зафиксировать постановку и своеобразное решение каждой из выделенных нами философских тем, определивших все позднейшие типы философского мировоззрения.

Возможность различных трактовок *предмета философии* заключена в сложности, многогранности самого предмета исследования. Каждое время, отмечал в связи с этим Л. Фейербах, имеет именно ту философию, которая как раз ему подобает, и призывал не забывать о времени, когда было написано то или иное произведение. Самые тонкие и драгоценные мысли своего времени и народа концентрируются в философских идеях.

Обобщая различные подходы к *определению философии и проблемного поля ее исследования*, отдельные мыслители по-разному трактовали этот вопрос. *Аристотель* делит философию на теоретическую (умозрительную), цель которой – знание ради знания, практическую, цель которой – знания ради деятельности, и творческую (поэтическую), цель которой – знание ради творчества. Византийский богослов и поэт Иоанн Дамаскин (около 675 – около 753) в своем труде "Источник знания" дает шесть определений философии:

- 1) философия есть познание природы сущего;
- 2) философия есть познание вещей божественных и человеческих, то есть невидимых и видимых;
- 3) философия есть помышления о смерти как произвольной, так и естественной;
- 4) философия есть уподобление богу, ибо уподобляемся богу мы через мудрость, справедливость, праведность, доброту, когда мы благодетельствуем нашим обидчикам;
- 5) философия есть искусство искусств и наука наук, через нее изобретается всякое искусство и всякая наука;
- 6) и, наконец, философия есть любовь к мудрости.

Принципиальное значение для философии в ее самом высоком, всемирно-гражданском космическом значении, считает *И. Кант*, имеют вопросы, отражающие типы отношения человека к миру: *Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?* Отдавая высокую дань теоретическому разуму, Кант без колебаний на первый план выносит практический разум – то, чему учит философия. Философия воплощает в себе идею совершенной мудрости и указывает высшие цели человеческого разума, связанные с нравственными идеалами и ценностями. А потому все три вопроса, в которых охватывается предназначение философии, можно было бы свести к четвертому – *что есть человек?* Если существует наука, писал И. Кант, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу – а именно подобающим образом заняв указанное человеку место в мире, и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком¹. По мнению Канта, *ориентация на человека и высшие нравственные ценности придает философии достоинство и внутреннюю ценность.*

¹ Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 206.

Отдавая дань рационалистически-аналитическому, "объективистскому" взгляду на мир, *марксисты основной вопрос философии формулировали как вопрос отношения мышления к бытию*. Ф. Энгельс, акцентируя внимание на научный, рациональный момент нашего взгляда на мир, констатирует: "Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию". Основной вопрос философии, согласно этой позиции, имеет две стороны. Его первая сторона – это вопрос о том, что является первичным – дух или материя, материя или сознание. Философы разделились на два больших лагеря, сообразно тому, как они отвечали на вопрос об отношении мышления к бытию. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма. Вторая сторона основного вопроса философии – как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому миру, познаваем ли мир. Философы, отрицающие познаваемость мира, называются агностиками.

Датский философ и теолог С. Кьеркегор (1813–1855), чьи философские воззрения сложились под влиянием немецкого романтизма и переоценки рационалистического, "холодного" взгляда на мир, основное предназначение философии видел в осмыслении таких вопросов – *Где я? Что значит сказать "мир"? Каково значение этого слова? Кто заманил меня сюда и покинул здесь? Кто Я?* Осуществив пересмотр западной философии, как отвлеченной рассудочности и негативной философии, русский религиозный философ, поэт и публицист В. Соловьев (1853–1900) противопоставляет ей цельную философию всеединства и связывает философское творчество с позитивным разрешением жизненного вопроса *"быть или не быть правде на земле"*, понимая правду как реализацию христианского идеала. Нравственный аспект не только может, но и должен был быть положен, с точки зрения мыслителя, в основу теоретической философии.

Для французского писателя и философа А. Камю (1913–1960) *"есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно"*¹. В более широком контексте Камю стремится основной вопрос философии связать с проблемой ценности человеческой жизни.

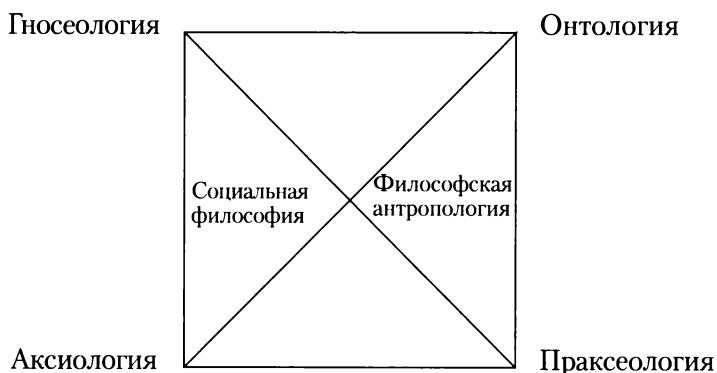
Мы наметили лишь отдельные контуры проблемного поля философского знания, позволяющего "уловить" динамику и многообразие предмета философии. В рамках же собственно

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 24.

философского знания уже на ранних этапах становления началась его дифференциация, в результате которой выделились такие философские дисциплины, как этика, логика, эстетика, и постепенно оформились следующие разделы философского знания:

- онтология – учение о бытии, о первоначалах всего сущего, о критериях, общих принципах и закономерностях существования;
- гносеология – раздел философии, в котором изучаются проблемы природы познания и его возможностей, отношение знания к реальности, выявляются условия его достоверности и истинности;
- аксиология – учение о природе и структуре ценностей, их месте в реальности, о связи ценностей между собой;
- праксеология – учение о практическом отношении человека и мира, активности нашего духа, целеполагании и действительности человека;
- антропология – философское учение о человеке в многомерных его ипостасях;
- социальная философия – раздел философии, описывающий специфические особенности общества, его динамику и перспективы, логику социальных процессов, смысл и предназначение человеческой истории.

Эти разделы не редуцируемы, не сводимы друг к другу, но тесно связаны между собой. В целях наглядности можно предложить схему философского квадрата, вершинами которого будут онтология, гносеология, аксиология, праксеология, а точку, объединяющую эти различные разделы философского знания, будут олицетворять философская антропология и социальная философия.



Исследование исторической динамики предмета философии, ее проблемного поля, сравнение философии с мифологией, религией, наукой, искусством, мировоззрением позволяет сделать вывод о том, что философия не сводится ни к одному из этих феноменов человеческой культуры однозначным образом. Такое сведение означало бы неоправданное снижение существа философии, заключение ее в узкие рамки.

М. Хайдеггер подчеркивает двусмысленность, специфицирующую философию: философия выступает и выглядит как наука, не будучи таковой; философия кажется похожей на мировоззренческую проповедь, тоже не будучи ею. Философская мысль всегда есть мышление, охватывающее "заодно и понимающего человека, и его бытие – не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции". В силу этого философия представляется чем-то таким, что, во-первых, каждого касается и до каждого доходит, и, во-вторых, является предельным и высшим¹.

Хайдеггер пытался осмыслить суть философии, философского вопрошания путем истолкования и осмысления романтического изречения известного поэта Новалиса: "Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома". Философия может быть подобной тягой, когда мы, философствующие, повсюду не дома. Очевидно, быть дома повсюду, значит быть всегда, и главное, в целом. Это "в целом" и его целое мы называем миром. Нас всегда зовет нечто как целое, бытие в целом, к которому и тянет нас в нашей ностальгии. Философская истина есть по существу истина человеческого присутствия в мире. В судьбе человеческого присутствия укоренена истина философствования. Философия позволяет человеку поднять собственное присутствие и присутствие других до плодотворной вопросительности. Правда такого понимания есть нечто последнее и предельное. Поэтому философия – это всегда противоположность всякой успокоенности и обеспеченности, изгнание из повседневности, она подобна вихрю, который находится в самом существе человека, его присутствии, подобно воронке, затягивающей человека в свою середину, чтобы именно таким образом он смог понять свое присутствие. В этом суть истинного настоящего философствования, готовность к опасности философии.

¹ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116–157.

Философия и мировоззренческие основания культуры. Универсалии культуры и философские категории

Мировоззренческие универсалии – это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной эпохи оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его бытия¹.

Чтобы подчеркнуть историчность содержания мировоззренческих универсалий, их особую социальную значимость, их иногда называют "категориями культуры" (А. Я. Гуревич), а также универсалиями культуры.

Что же представляют собой мировоззренческие универсалии культуры?

Во-первых, это формы мышления, характеризующие любое человеческое сознание в различных культурах. Категории культуры фиксируют наиболее общие определенности бытия, выявленные развитием познания и практики. Это квинтэссенция накопленного человеческого опыта, опираясь на который каждое новое поколение познает и преобразует мир.

Во-вторых, категории культуры – это исторически развивающиеся формы организации, осмысления мира, связанные с развитием человеческой деятельности. Это не только познавательные структуры, схемы, оказывающие активное программирующее воздействие на сознание человека и определяющие его деятельность, поведение и общение. Они определяют и *эмоциональное переживание человеком мира, его оценку явлений и событий окружающей действительности*.

В-третьих, в системе категорий культуры можно выделить так называемые базисные, универсальные, субъект-объектные категории, в которых обнаруживаются атрибутивные (неотъемлемые, необходимые, существенные) свойства и характеристики объектов, которые развивающаяся практика выявляет в предметном мире и, перенося их в идеальный план сознания, фиксирует в форме категорий *пространства, времени, движения, вещи, свойства, отношения, количества, качества, меры, формы, содержания, причинности, случайности, необходимости* и т.п. Эти категории универсальны, поскольку в любых объектах обнаруживаются соответствующие характеристики и свойства.

¹ Данный раздел написан на основе идей, изложенных в работе: Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.

В-четвертых, кроме базисных, можно выделить *субъект-субъектные категории*, посредством которых выражены характеристики и свойства субъекта деятельности, структуры его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. К ним относятся категории: *человек, общество, я, другие, труд, сознание, добро, красота, вера, надежда, долг, совесть, справедливость, свобода* и т. п. Эти категории уже не имеют статуса всеобщих и универсальных, а применимы только для сферы социальных отношений. Однако в жизнедеятельности человека они играют не меньшую роль, чем базисные категории. Они фиксируют в наиболее общей форме исторически накапливаемый опыт включения индивидов в систему социальных отношений и коммуникаций, его определенности как субъекта деятельности.

В-пятых, категории возникают, развиваются и функционируют в культуре как *целостная система*, где каждый элемент прямо или косвенно связан с другими. Эта система предстает как *обобщенная модель человеческого мира*, которая транслируется в культуре и усваивается индивидами в процессе социализации. В соответствии со сложившейся в культуре категориальной моделью мира осуществляются те вариации деятельности и поведения людей, которые характерны для определенной эпохи социального развития. В этом плане категориальная модель мира, взятая в историческом конкретном содержании, может быть рассмотрена в качестве *основания культуры соответствующей эпохи*. Она выражает мировоззрение данной эпохи, определяя не только *объяснение и понимание, но и переживание человеком мира*.

В каждом типе культур присутствует специфический для них *категориальный строй сознания*, который диалектически соединяет в своем содержании моменты абсолютного, непреходящего, выражающего глубинные, атрибутивные характеристики бытия, и моменты относительного, исторически выражающего особенности культуры определенного типа общества, присущие ему формы и способы общения и деятельности людей, принятую в нем шкалу ценностей.

Итак, система категорий, лежащая в основании культуры, выступает в качестве ее *фундаментальных мировоззренческих структур*. Она выражает свойственные данной культуре наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности: о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира, о природе и организации ее объектов и т. д. Для человека, сформир-

рованного соответствующей культурой, смысл ее универсалий чаще всего выступает как нечто само собой разумеющееся, в соответствии с чем он строит свою деятельность. Типы миропонимания и мироощущения, свойственные разным типам общества, определены различным содержанием категорий, лежащих в основании культуры. Категориальные структуры обнаруживают себя во всех проявлениях духовной и материальной культуры общества того или иного исторического типа (в обыденном языке, феноменах нравственного сознания, художественном освоении мира и т. п.). Философская и естественнонаучная экспликация этих категорий предстает лишь как один из аспектов их социокультурного смысла. Так, философское и научное понимание категории пространства отечно от ее понимания на уровне обыденного языка, где применяются такие понятия, как "здесь", "там", "дальше", "ближе", в которых конкретизируется данная категория.

Преобразование базисных смыслов универсалий культуры и соответственно изменение типа культуры всегда связано с переломными этапами человеческой истории. Именно в такие эпохи в самых различных сферах культуры происходит интенсивная переоценка ценностей смыслов мировоззренческих универсалий, ранее казавшихся очевидными и само собою разумеющимися.

Как соотносятся между собой универсалии культуры и философские категории?

Прежде всего, категории философии и универсалии культуры не тождественны друг другу и с точки зрения своего генезиса, и с точки зрения их структурно-функциональных характеристик.

Категории (от *греч.* – высказывание, признак) в философии – предельно общие, фундаментальные понятия, отражающие наиболее существенные, закономерные связи и отношения реальной действительности и познания. В них синтезируются знания из различных областей культуры.

Специфика философской рефлексии над основаниями культуры заключается в том, что с помощью ее осуществляется осознание и осмысление предельных оснований бытия и мышления, мировоззрения, универсалий человеческой культуры в целом, предметное рассмотрение самого знания, критический анализ его форм, содержания и методов познания. Это деятельность самопознания, раскрывающая внутреннее строение и специфику духовного мира человека.

Система философских категорий в теоретической форме выражает категориальный строй реально функционирующего в культуре мышления. Философские категории органично связаны с универсалиями культуры, это своего рода теоретическая ра-

ционализация последних, их особая проекция, философская рефлексия над основаниями культуры, а философия в целом выступает в соответствии с этим как самосознание культуры.

Формирующиеся и создающиеся в различных феноменах культуры, науки, искусства, массовом сознании, публицистике и т. д. духовно-мыслительные формы как специфические "философемы", улавливающие "пульсы" эпохи, выступают в качестве особого материала собственно философской рефлексии. Результатом такой теоретической работы является элиминация личностно-эмоциональных характеристик универсалий культуры, связанных с переживанием человеком жизненного мира, его упрощение и схематизация, потеря определенных смыслов. К этому обязывает рационально-логическая форма философских категорий, благодаря которой они выступают специфическими формами всеобщего и сущностного, приобретают новые качественные параметры.

Таким образом, философские категории, будучи продуктом специального исследования и рационально-логической рефлексии, тем не менее не являются элементарной редукцией универсалий культуры, а представляют собой самостоятельные, высокотeorетические, отрефлексированные формы мыслительной деятельности, в которых отражаются существенные и всеобщие характеристики природной и социальной реальности.

Сравнительный анализ особенностей философии, науки, искусства, морали

С целью выявления специфики философского знания весьма интересно осуществить сравнительный анализ содержательных и функциональных особенностей философии и других форм духовного освоения действительности – мифологии, религии, искусства, науки не только в плане возникновения философии, ее самоопределения, но и с точки зрения исторической динамики, на различных этапах развития философии.

Само появление философии было связано с рационально-теоретическим осмыслением мира, с поиском "предельных оснований" мира. Вместе с тем и в историческом, и в содержательном плане философия тесно связана и взаимодействует с наукой, искусством, моралью.

Взаимодействие философии и науки всегда имело сложный характер. Философию объединяет с наукой стремление к построению знания в теоретической форме, к логической доказательности своих выводов. Зарождение философии исторически совпадает с возникнове-

нием основ, источников научного знания, с появлением общественной потребности в изучении и поиске "исходных", конечных начал и принципов бытия и познания. Первоначально под эгидой философии объединялись все знания. Древнегреческая философия была не только синонимом знания, но и в некотором смысле наукой наук. Философы стремились найти единство в многообразных природных явлениях. Первой исторической формой науки стала натурфилософия – философия природы, ее умозрительное истолкование.

По мере того, как уровень знаний возрастал, науки обретали свою внутреннюю логику, специальные приемы, методы и покидали лоно философии, начался процесс дифференциации нерасчлененного знания. Уже в античности от единой науки – философии – отделились математика, физика, астрономия, медицина. Особенно бурно этот процесс размежевания проходил, начиная с эпохи Возрождения. В последующем бурно развиваются небесная механика, химия, биология. Взаимоотношения философии и наук приобретают достаточно сложный характер. Частные науки опираются на эмпирическое исследование, эксперимент. Общетеоретические вопросы решает философия. Но поскольку эмпирический материал еще был слаб, и философское исследование теоретических проблем частных наук не опиралось на их эмпирические данные, оно носило умозрительный абстрактный характер, а его выводы вступали в противоречие с фактами. Это приводило к противопоставлению философии и частных наук.

В XVII–XIX вв. создаются такие энциклопедические системы, в которых естествознанию противопоставляется философия природы, истории как науке – философия истории. Натурфилософия как система умозрительного знания, не опирающаяся на данные эмпирии, демонстрирует свою историческую ограниченность. Хотя в рамках натурфилософии было высказано много гениальных догадок, предвосхитивших некоторые научные открытия, но наряду с ними были и фантастические, идеализированные домыслы, которые замещали недостающие факты.

Вместе с тем уже в середине XIX века в связи с открытиями в науке (закон сохранения и превращения энергии, эволюционное учение Дарвина, учение о клетке) возникала необходимость в философском осмыслении этих открытий – в процессе выхода из кризиса науки.

Итак, *первый этап в развитии взаимоотношения философии и науки* характеризуется их нерасчлененностью, единством, что характерно в особенности для античности.

Второй этап – XVII – первая половина XIX века – характеризуется дифференциацией отдельных наук, разграничением сфер исследования философии и частных наук, их размежеванием. Напомним, что процесс дифференциации философского и научного

знания начался уже в античности и в последующие эпохи он все более усиливался.

Следующий, *третий этап, связан с возникновением позитивизма в 30-х годах XIX века, который характеризуется резким разрывом науки с философской традицией*¹.

В наши дни в связи с довольно влиятельной тенденцией и возникающим интересом к вненаучному и паранаучному знанию, различным проявлениям оккультизма, мистики, мистификацией науки и онаучиванием мистики особенно возрастает роль философского анализа происходящих событий, защиты научной рациональности. Как свидетельствует история человеческой культуры, забвение разума, отказ от рационального осмысления происходящего, утрата веры в гуманистические ценности становились тревожным симптомом наступления "сумерек кумиров", длительного периода упадка, возврата к иррациональному. Строгая и неизбежная предопределенность астрологической судьбы в такие моменты исторического бытия казалась более предпочтительной, чем тяжелое бремя ответственности, чем даже свобода с ее нечеткими и ненадежными измерениями.

Сейчас проблема рационально-философского осмысления происходящих событий, взаимоотношения науки и философии приобретает в высшей степени нравственный смысл: либо мы откажемся от высочайшего разума, и он уступит место сознанию, питаемому мистикой, оккультизмом, паранаучными эффектами, культом воли, когда насилие превратится в победоносного антагониста истины, когда разум уступит место антиразуму, инстинкту, либо останемся на тонкой, нелегкой, но все-таки надежной тропе высокого разума. Общество не может и никогда не могло развиваться без науки. Только там, где создавались условия для поиска нового знания, цивилизации не гибли и прогресс оказывался неодолимым.

В нашей отечественной традиции философию длительное время считали наукой. В учебных пособиях философию определяли как "науку о наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления". Причем эти законы рассматривались как подобные законам физики, химии, хотя в отличие от законов частных наук, законам, изучающимся философией, приписывалась всеобщность.

Следует ли отождествлять философию с наукой?² Если да, то от нее необходимо потребовать:

¹ Сущность философии позитивизма будет рассмотрена в разделе 7.1. "Философия науки".

² Более подробно эта проблема освещается в статье А. Л. Никифорова "Философия как личный опыт" (Заблуждающийся разум? М., 1990. С. 296–326), на идеи которого мы опираемся при изложении данного вопроса.

1) чтобы в философии обосновывались принимаемые всем философским сообществом истины, подобно тому, как в науке принимаются общепризнанные, объективные истины;

2) чтобы она представляла собой единственную и подлинно научную концепцию;

3) чтобы ее утверждения, гипотезы подтверждались с помощью эмпирических данных, экспериментов и фактов;

4) чтобы в философии, подобно науке, существовали общепринятые методы, использовались измерения, эксперименты и т. п.;

5) чтобы в философии был выработан общепринятый философский язык.

Однако философия не соответствует такого рода критериям и требованиям, которые предъявляются к науке. Философия – это, прежде всего, мировоззрение, несомненно, включающее в себя и научные знания, способствующие формированию определенного отношения к миру, его оценки с точки зрения принимаемых идеалов. Таким образом, философия всегда носит личностный характер, в отличие от научного знания, которое объективно, безличностно с точки зрения полученного результата. В философии, в отличие от науки, существует множество идей, систем, взглядов, плюрализм мнений, здесь знание всегда несет на себе отпечаток личности, индивидуальную неповторимость, многообразия, специфичности стиля философствования и оригинальности используемого языка.

Каково же отношение *философии и искусства, философского и художественно-эстетического освоения мира?*

Исторически сложилось так, что вначале возникло мифологическое и религиозное осмысление мира человеком с его поэтически-художественным взглядом на мир гармонии и красоты и только потом – теоретическое постижение мира по правилам науки и логики. Философия и наука многим обязаны искусству, поэзии. В Древней Греции они часто зарождались на уровне поэтически-художественного осмысления реальности и выражались образным словом.

Гераклитовская философия излагалась динамичным и образным языком, что придавало ее идеям многозначность и многосмысленность: "В одну и ту же реку нельзя войти дважды", "Солнце не только ежедневно новое, но оно постоянно и непрерывно новое". Образ реки у Гераклита не только метафора и символ, а течение всей жизни, всего окружающего мира и всего мироздания. Образ и понятие выражают единство мысли и чувства. Они – продукт осмысленного созерцания (умозрения), элементами которого являются "сила воображения" и "творческое вдохновение" (Ф. Кессиди). Само установление качественного различия между разумом и чувственностью, мышлением и ощущением, между логическим и

эмпирическим – явилось величайшим философским открытием. Это означало падение мифологии и начало утверждения нового мировоззрения. Парменида называют "отцом рационализма". Он различал "путь истины" и "путь мнения", свободно используя при этом мифологию для выражения своих идей. Он впервые высказал фундаментальное положение, что "существует мир чувственно воспринимаемых вещей и единый мир, постигаемый разумом".

В то время наука еще не стала экспериментальной, и потому так было развито абстрактно-теоретическое мышление. Сочетая понятия с художественно-образным воображением, греческие философы создавали концепции мира как гармоничного строя вещей (космоса). Не только эти самые начала науки и искусства, но и весь философский дух исканий истины оказал громадное влияние на всю европейскую культуру.

Исторически складывающееся самоопределение философии, искусства и науки в последующие эпохи не прерывало, а усложняло их взаимосвязи.

Искусство – мышление в образах, философия и наука – мышление в понятиях. В искусстве, в том числе в поэзии, поэт призван не доказывать, а показывать ("В искусстве, что показано, то уже и доказано", – говорил В. Белинский).

Ученый извлекает из фактов действительности их сущность, художник берет у действительности материалы и возводит их до общего, родового, типического значения. Дух анализа и исследования присутствует в разных феноменах культуры. Искусство тоже есть суждение, анализ общества своими средствами, в нем мыслительный элемент сливается с художественным. Оно мертво, если "не есть вопль страдания или дифирамб восторга, если оно не есть вопрос или ответ на вопрос" (Белинский). Поэтическое искусство является выражением в художественных образах современного сознания, современной думы о значении и цели жизни, о путях человечества, о вечных истинах бытия. "Поэт в порыве вдохновения разгадывает бога, следовательно, исполняет назначение философии. – Философия есть тоже поэзия, только высший градус ее".

Взаимосвязь, взаимовлияние науки, философии и искусства проявляется не только в том, что они различными средствами описывают природный и социальный мир. *Искусство с его образным мышлением воздействует на научное и философское творчество.* А. Эйнштейн, например, признавал, что в качестве элементов мышления у него "выступают более или менее явные образы и знаки физических реальностей". Он предлагает два критерия выбора научной теории: "внешнее оправдание", то есть соответствие опыту, и "внутреннее совершенство" – ее естественность, красоту. О квантовой теории Н. Бора Эйнштейн писал, что это наивысшая музыкальность в области мысли.

Корифеи науки умели видеть *плодотворное взаимодействие науки, искусства и философии*. "Научная истина, проникающая во все сферы знания, – писал К. А. Тимирязев в 1904 г., – осуществление социальной правды в жизни, культ природы, уже не как грозной силы, а как действительного источника, высшего эстетического наслаждения, – не те ли это реальные формы, в которые выльется вечная природа: истина, добро, красота?"

Каким образом осуществляется взаимодействие *философии, науки, искусства, морали*, философских, научно-художественных, эстетических и нравственных начал в человеческой культуре?

Философская рефлексия позволяет зафиксировать, что *в знаменитой триаде: истина*, на постижение которой нацелена наука, *добро* как одна из высших моральных ценностей, *красота*, осмысливаемая в искусстве, – сокровенные идеалы поиска человеком гармонии. Известно, что Платон на вершину своей пирамиды идей помещал не Истину, а Благо. Идея истины располагалась значительно ниже, потому что путь к благу – это не только путь истинного знания, добываемого наукой. Этот путь освещается и идеалами красоты, измерениями прекрасного. Всякая культура ставит перед собой задачу достижения блага, но каждая культура ставит ее по-своему. Путь к Благу для науки нового времени мыслился через постижение объективной истины. Для современной науки познание истины любой ценой, получение знания ради знания, вне системы моральных ценностей является слишком опасным.

Казалось бы, любовь к истине и ее красоте является лучшим основанием для морали, а люди науки должны быть носителями высокой морали. А. Пуанкаре писал, что наука ставит нас в постоянное соприкосновение с чем-либо, что превышает нас, приводит нас в восторг, позволяет уловить роскошную гармонию законов природы, соприкоснуться с идеалом, который для ученого значит больше, чем он сам, что и составляет почву, на которой можно строить идеал. *Наука дает образцы морального поведения – коллективизм, солидарность, бескорыстное служение идеалам, укрощение темных инстинктов, предрассудков и суеверий, отвращение ко лжи и слепому подчинению. Мораль поддерживает науку, направляет поведение ученых, помогает дать правильные общественные оценки их деятельности.*

Тревожные симптомы нравственного состояния науки, массовая разработка самых бесчеловечных средств научно обоснованного насилия над телом и духом человека конца XX века, крушение нравственно-эстетических идеалов родства и гармонии с природой, служения красоте человека и мира, здоровой и полноценной жизни – не более чем эпизоды общего состояния современного

мира, духовного кризиса, охватившего современное человечество. Как вернуть утраченное единство идеалов Добра, Красоты, Истины как величайших феноменов человеческой культуры, сделать моральной нашу мораль, нравственной – нашу нравственность и цивилизованной – нашу цивилизацию – в этом один из фундаментальных вопросов современной философии.

Темы для обсуждения

1. Почему потребность в философии особенно актуализируется в переломные моменты человеческой истории?
2. Что могут сделать философы в воспитании современного человечества?
3. Какие компоненты входят в структуру мировоззрения?
4. Какие формы мировоззренческого осмысления действительности предшествовали философии?
5. Какие функции выполняло и выполняет мифологическое мировоззрение?
6. Каковы культурно-исторические предпосылки генезиса философского мышления?
7. Где и когда возникает философия?
8. В чем отличие философии от мифологии?
9. Назовите основные концепции происхождения философии.
10. Следует ли отождествлять философию с наукой, искусством, моралью?
11. Что представляют собой универсалии (категории) культуры?
12. Какие основные типы категорий можно выделить в системе категорий культуры?
13. Каково соотношение философских категорий и универсалий культуры?

Литература

1. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан. М., 1988.
2. *Виндельбанд В.* Что такое философия? / В. Виндельбанд // Избранное: Дух и история. М., 1995.
3. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу / Ф. Х. Кессиди. М., 1972.
4. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию... / М. Мамардашвили. М., 1990.
5. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. М., 1991.
6. *Чанышев А. Н.* Начало философии / А. Н. Чанышев. М., 1982.
7. *Яскевич Я.С.* Философия в вопросах и ответах / Я. С. Яскевич. Мн., 2003.

2. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Общая характеристика древневосточной философии

Философия как теоретическая рефлексия о мире и человеке практически одновременно возникает на Западе и на Востоке. Становление восточного философствования происходит в двух автохтонных традициях – *китайской* и *индийской*.

Восточная мысль во многом сходна с античной. Эти системы мысли имеют сходный генезис и общее проблемное поле. Однако, сравнивая восточную философию с западной, можно считать их философствованием различного типа. В отличие от западной (античной), для восточной философской мысли не характерен полный отказ от мифологической традиции. Используя логику и разумную аргументацию для объяснения всеобщего, восточная традиция не отвергает истин, отраженных в мифе, но, напротив, *развивает, усложняет, легализует* их, привлекая для этого логический аппарат.

Эта особенность древневосточной философской традиции определяет и специфику структуры философского знания на Востоке. Восточная философия имеет не только *лого-дискурсивный*, но и *доктринально-догматический* уровень, то есть совокупность догматических положений, вытекающую из рефлексии о мире, а также уровень *практический*, то есть методики регуляции сознания.

Однако и лого-дискурсивный уровень восточных философских текстов имеет свою специфику. Дискурс не всегда выстраивается доказательно, иногда рассуждения сменяются фрагментами символично-метафорических сюжетных текстов, призванных не просто подкрепить мысль, но высказать ее. Это смешение специфически философского и дофилософского способов построения текста – не просто реликт мифологического мышления, но намеренное использование освященных традицией архаических историко-культурных форм выражения.

Так, в даосском тексте "Чжуан-цзы" (гл. 7) мысль о важности хаоса как парадигмы сущего вводится через историю о том, как два взаимодополняющих первоначала бытия, заключенные в первоначальном Хаосе (хунь дунь), захотели превратить его в человеческое существо. Они решили просверлить в нем семь отверстий (глаза, ноздри, рот, уши). На протяжении шести дней в Хаосе сверлилось по отверстию. На седьмой день Хаос умер.

Точно также и стилистика философского языка на Востоке возникает не вследствие разрыва с предшествующей традицией, но вследствие углубления таких понятий, как "великий ком" (*да куай*), "небо" (*цзянь*), "земля" (*кунь*) и так далее до стилистики философского языка.

Специфична в восточной традиции и структура философского текста. Любой философский памятник многослоен. В нем содержится напластование имен, образов, идей и концепций. Он является произведением не одного автора, но целой школы, время же его создания измеряется столетиями.

Философия Китая

Самая ранняя и наиболее распространенная и по сей день классификация направлений китайской философии представлена в трактате "О шести школах" историка **Сыма Таня** (II в. до н. э.). Сыма Тань выделяет в китайской традиции следующие течения:

- 1) школа Темного и Светлого начала (*Инь-ян цзя*);
- 2) школа Пути (*Даодэ цзя*);
- 3) школа конфуцианских ученых (*Жу цзя*);
- 4) школа Закона (*Фа цзя*);
- 5) школа Мо Ди (*Мо цзя*);
- 6) школа Названий (*Мин цзя*).

Сыма Тань характеризует все эти течения как равно важные, признавая за каждым из них право на поиск своего аспекта мировой истины. Однако исторически эти направления формируются не одновременно.

Истоком китайского философствования является школа *Инь-ян*. Учение о том, что все космические события вытекают из взаимодействия универсальных мироустроительных сил инь (женское, мягкое, темное) и ян (мужское, твердое, светлое), базируется на древнейшем тексте китайской культуры "И цзин" ("Книга (канон) перемен"). Этот текст, восходящий к концу II – началу I тыс. до н. э., состоит из комбинации символов, представляющих все возможные сочетания *инь* (представленного прерывистой чертой) и *ян* (представленного непрерывной линией).

Инь и *ян* путем полного набора вариантов по три черты в одном символе складываются в восемь триграмм (*ба гуа*), знаменующих собой восьмеричный набор универсалий. Двойные комбинации триграмм дают гексаграммы, их шестьдесят четыре (*лю ши сы гуа*).

Каждая триграмма (*гуа*) связана с образными и понятийными комплексами, стандартными формулами как абстрактного, так и конкретного содержания. Восемь триграмм и их удвоение – восемь гексаграмм – одноименны. Двум парам основных гуа соответствуют имена *Цянь* (Небо) и *Кунь* (Земля), образы творчества и исполнения, крепости и самоотдачи, отца и матери.

Иероглифическое толкование этой комбинации символов было составлено в VIII–VII вв. до н. э., комментарии к ним ¹ написаны в V–III вв. до н. э. Все эти тексты, собранные воедино, образуют многослойный трактат "Чжоу и".

В поясняющем, собственно философском, разделе "Чжоу и" система гексаграмм трактуется как учение о замкнутой, состоящей из шестидесяти четырех ситуаций структуре циклически изменяющегося мира. Комбинация из шестидесяти четырех гексаграмм в специфической последовательности представляет динамику всех аспектов действительности – частей пространства, отрезков времени, социальных и семейных положений и т. д.

К V–III вв. до н. э. концепция *инь-ян* обретает философский статус, что принято связывать с деятельностью единственного представителя этой школы, имя которого достоверно известно – **Цзоу Янь**. Цзоу Янь развивает концепцию *инь-ян* как единое учение, соединяя ее с идеей о "*пяти элементах*" (*у син*).

"Пять элементов" возникают в результате взаимодействия мужского, твердого, активного начала ян и женского, мягкого, пассивного начала инь. В космогоническом смысле это *вода, огонь, металл, дерево, почва*. Однако "пять элементов" – не космические первоначала, а главные члены рядов, на которые разделяются все предметы и явления мира, такие, как "стороны света", "времена года", "числа", "благодати", "цвета", "вкусы" и т. д. Главные члены рядов не порождают других состояний, но соотносятся с их качествами, характеризуют их как связанные с металлом или деревом и т. п. Все ряды элементов связаны между собой системой взаимопереходов. Основные способы взаимопереходов – "*взаимопорождение*" (дерево-огонь-почва-металл-вода-дерево...) и "*взаимопреодоление*" (почва-дерево-металл-огонь-вода-почва...).

Учение об универсальном дуализме мира и "пяти началах" всего сущего находит продолжение в классической китайской философии. Она представлена, прежде всего, двумя школами – *даосизмом* и *конфуцианством*.

¹ "Ши и" ("Десять крыльев", то есть семь комментариев, три из которых имеют по два раздела).

Даосизм

Основным трактатом даосизма является написанная полулегендарным философом **Лао-цзы** книга "Дао дэ цзин" (около V–III вв. до н. э.). Она содержит "учение о правильном пути и добродетели". Основной категорией даосизма является *дао*.

Понятие *дао* многозначно. *Дао* – это субстанциональная закономерность всего сущего, закон спонтанного бытия космоса, общества, человека. *Дао* – это способ развертывания в первоэлементы цикличности бытия. *Дао* – это вселенная, где все уравновешено, где нет жизни и смерти, где не существует границ и разделений. Лишь эгоизм и незнание могут породить у человека неверное представление о наличии самосущих единичных вещей, считал философ **Чжуан-цзы**, чьи взгляды излагаются в одноименном трактате IV–III вв. до н. э. В *дао* все объединено в нечленимое целое. Человеческая жизнь также рассматривается как часть *космического пути* природы. Преодоление иллюзии "собственного Я", слияние с космическим потоком дао дает мудрому бессмертие.

"Доктрина об обретении бессмертия" представляет собой важную часть даосской философии. Рассматривая человека как единое психосоматическое целое, даосы разрабатывали ряд практик, которые могли бы способствовать обретению "одухотворенного" тела. Эти практики были направлены на гармонизацию *инь* и *ян* в теле человека и представляли собой медитативные упражнения, дыхательный и гимнастический тренинг, диеты, сексуальную гигиену и алхимию.

При жизни человеку следует придерживаться доктрины "*недеяния*" (*у-вэй*). "Недеяние" понимается в даосизме не как бездействие, но как отсутствие *произвольной целенаправленной* активности. Деятельность человека должна согласовываться с естественной спонтанностью миропорядка.

Даосизм как философская система формируется в III–II вв. до н. э. К основоположникам даосской философии относят **Лао-цзы** (III в. до н. э.) и **Лю Аня** (II в. до н. э.), соединивших идеи Лао-цзы, Чжуан-цзы и школы *инь-ян*.

Конфуцианство

Конфуцианство восходит к учению **Конфуция** (551–479 гг. до н. э.), который видел свою задачу в сохранении традиции старого предания. Конфуций не писал трактатов. Его идеи были позднее собраны его учениками в книге "Лунь Юй" ("Беседы и суждения").

Основная тема философствования Конфуция – отношения человека, семьи и государства. Прочное государство основывается

на прочной семье. Конфуций не усматривал принципиальной разницы между такими институтами, как государство и семья. Управление государством описывалось им в семейно-родственных категориях (государь – *"отец и мать народа"*, *"государство – единая семья"*), а социальные связи отождествлялись с межличностными. Конфуцианство сводит проблемы государства и семьи к проблеме человека, проблеме его праведной жизни и самосовершенствования.

Конкретному человеку Конфуций предписывает стремление к идеалу *благородного мужа (цзюнь цзы)*, признаками которого является обладание следующими пятью основными качествами: 1) *человечностью*, 2) *порядочностью*, 3) *знанием приличий*, 4) *мудростью*, 5) *доляльностью*.

Проявить эти качества можно лишь в отношениях с другими людьми. Эти отношения фундаментальны и представляют собой связи пяти видов. Это связи между: 1) государем и подданным, 2) между отцом и сыном, 3) между старшим и младшим братьями, 4) между мужем и женой, 5) между друзьями. Таким образом, отношения между людьми имеют различные градации в зависимости от степеней родства и социальных ролей.

"Если хотят управлять страной, нужно, прежде всего, содержать в порядке семью. Если хотят содержать семью в порядке, нужно, в первую очередь, образовывать характер. Если хотят образовывать характер, нужно иметь, во-первых, праведное сердце. Если хотят иметь праведное сердце, нужно иметь, во-первых, правильное мышление. Если хотят иметь правильное мышление, тогда нужно стремиться к правильному пониманию" ("Лунь Юй").

Самым влиятельным из последователей Конфуция был **Мэн-цзы** (371–289 гг. до н. э.), расширивший теоретические основы конфуцианства. Мэн-цзы рассматривал человека как существо, благое от природы.

Добродетели присущи человеку естественным образом. Следовательно, управление должно быть человеческим (*жэнь чжэн*), так как хорошему управлению люди следуют сами собой. Высшая цель государства – благополучие и добродетель народа.

Противоположной точки зрения придерживался **Сюнь-цзы** (около 313–238 гг. до н. э.). Он считал человека дурным от природы, ищущим лишь выгоды и плотских наслаждений. Только постоянным воспитанием природу человека можно улучшить, прививая ему благие качества. Задачей же идеального правителя Сюнь-цзы считал "завоевание" собственного народа.

Во II в. до н. э. конфуцианство приобретает черты религии. *Дун Чжуншю* расширяет традиционные морально-философские темы конфуцианства посредством космологии, восходящей к школе *инь-ян*. В это же время происходит систематизация идей мыслителей предшествующих веков и комментаторская обработка текстов.

С XI в. государственной философией Китая становится *нео-конфуцианство*. Становление неоконфуцианства связано с учением *Чжу Си* (1130–1200 гг.).

Философия Чжу Си дуалистична. Два основополагающих принципа мироздания – это универсальный принцип формы, мировой разум (*ли*) и материальный принцип творения (*ци*). Эти принципы определяют и человека: *ли* в качестве идентичной всем людям сущности, *ци* как индивидуальная определенность. Моральная природа человека определяется универсальной формой, так что *ли* действует и как норма поведения.

Становление конфуцианства как государственной идеологии происходит в постоянных дискуссиях с представителями школы *фа*, так называемыми "законниками" (*легистами*).

Легизм

Теоретики легизма – *Гуань Чжун* (конец VIII–VII вв. до н. э.), *Цзы Чань* (VI в. до н. э.), *Ли Кэ* (IV в. до н. э.), *Шан Ян* (IV в. до н. э.) – оппонируют конфуцианцам по вопросам характера государственного устройства. В качестве высшей ценности легисты выдвигают единое могущественное государство, принципиально отличное от семьи. Конфуцианской категории *ли* (традиции) легисты противопоставляют принцип *фа* – единого юридического закона, создателем которого может быть лишь единовластный правитель. В отличие от традиции, закон не имеет сакрального характера и может изменяться в соответствии с потребностями времени. Однозначные, обязательные для каждого законы, соблюдение которых должно обеспечиваться суровой системой наказаний, образуют основание государства. Гарантом управления на основе закона является *ши*. Этот термин легисты использовали для обозначения как насилия, так и самой власти. Согласно доктрине легистов, отношения верховной власти с народом могут быть только враждебными, задача же государства состоит в ослаблении народа.

Легисты выдвинули идею регулярного административного управления, разработали систему централизованного управления государством с помощью унифицированного государственного аппара-

рата, принцип присвоения рангов и привилегий за конкретные заслуги. Они предложили ввести контроль над образом мысли подданных, систему надзора за чиновниками, круговой поруки и групповой ответственности. Все эти идеи были использованы императором *Цинь Шихуаном* при создании централизованной империи в 221–207 гг. до н. э., а после распада империи были ассимилированы конфуцианством.

Моизм

Восходящий к *Мо Ди* (V–VI вв. до н. э.) *моизм* представляет иную, ориентированную на благополучие народа, точку зрения на государство и государственное правление.

Критикуя жестокость властей, Мо Ди причиной всего дурного в мире считал недостаток общечеловеческой любви. Если же в Поднебесной будет господствовать всеохватная любовь, то царить будет мир и благополучие. Всеобщее благо, согласно моистам, является высшим принципом политического действия. Эта идея была оформлена в трактате "Мо-цзы" в виде своего рода "девиза" школы Мо Ди: *всеобщая любовь и взаимная выгода (цзянь сян ай, цзяо сян ли)*.

Примером в осуществлении этого принципа для моистов служили полумифические правители древности, которые в эпоху хаоса установили "единый критерий добра и зла", следуя Небу (*тянь*). Подражая их поведению, можно задавать "образец" (*фа*), управляемым и личным примером добиваться того, чтобы все люди "заботились друг о друге и помогали друг другу".

Для этого моисты создали организацию со строгой дисциплиной и беспрекословным подчинением выборному руководителю. Члены организации направлялись в различные части Поднебесной для службы в качестве советников правителей и отзывались главой организации в случае, если их советы не приносили практической пользы.

Выдвигая принцип *всеобщей любви и взаимной выгоды*, моисты полемизировали не только с легистами, но и с конфуцианцами, противопоставлявшими долг (*и*) и выгоду (*ли*). Моисты доказывали взаимообусловленность понятий "любовь" и "выгода". Опираясь на выдвинутый Мо Ди принцип *экономии в расходах*, они также критиковали конфуцианцев за излишнюю приверженность дорогостоящим обрядам и ритуалам (таким, например, как торжественные похороны, любовь к музыке) и т. д.

В спорах с легистами и конфуцианцами ученики и последователи Мо Ди выработывали специфическую аргументацию, из которой вырос такой аспект моизма, как учение о правильном знании.

Мо Ди считал, что знание должно быть направлено на раскрытие причинности (*гу*), определения "сходства и различия" (*тун и*) и разделения вещей и явлений по родам (*лэй*). Чтобы достичь достоверности знания, нужно применять три критерия (*сянь бяо*) для определения его правильности: 1) сравнение с "делами совершенных правителей древности"; 2) перепроверка посредством соответствия фактам, "которые слышали или видели многие люди"; 3) "применимость".

На основе взглядов Мо Ди поздние моисты решали проблему соотношения "имен" (*мин*) и "реалий" (*ши*).

Моисты считали, что знание является отражением реалий в форме имен. Реалии же существуют, "не нуждаясь" для этого в именах.

Школа имен

Проблему соотношения "имен" (*мин*) и "реалий" (*ши*) решала такая школа китайской философии, как *Мин-цзя* (*Школа имен, номиналисты*). Вокруг проблематики соотношения "имен" (*мин*) и "реалий" (*ши*) и формируются философские построения номиналистов.

Номиналисты подчеркивали наличие связи "имен" и "реалий", сущностное единство "имени" и "реалии" и независимость различных признаков одной вещи друг от друга. Иначе можно было бы сказать: "белая собака – есть черная собака". Ведь если у собаки слепые глаза, ее называют слепой собакой, почему же нельзя собаку с черными глазами называть черной собакой?

О философах "Школы имен" известно в основном из сочинений философов других школ. Из всех произведений этой школы остался лишь трактат "Гунсунь Лун-цзы" ("Учитель Гунсунь Лун", IV–III вв. до н. э.), названный по имени одного из крупнейших представителей номинализма – *Гунсунь Луна*. Известны также имена *Хуэй Ши*, *Дэн Си* и др.

Философия Индии

Дофилософские знания в Индии передавались в Ведах. Приблизительная датировка самых древних частей ведического корпуса восходит к середине II тыс. до н. э. Веда представляют собой сборники разнородных текстов – фрагменты древних мифов и ми-

стерий, жертвенные формулы и заклинания, предназначенные для культового употребления *брахманами* (жрецами).

Веды состоят из четырех отдельных корпусов: "Ригведа" (сборник гимнов), "Самаведа" (сборник песнопений), "Яджурведа" (сборник жертвенных формул), "Атхарваведа" (сборник заклинаний).

Все эти тексты носят название *шрути* (услышанное) и считаются текстами откровений, услышанных древними мудрецами – *риши*.

В конце II тыс. до н. э. к ним добавились истолковывающие тексты (так называемые смрити, то есть запомненное): *брахманы*, *араньяки* и *упанишады*.

Брахманы должны были объяснить смысл и цель жертв, а также правильное применение формул. *Араньяки*, поучения для лесных отшельников, непосредственно примыкали к *брахманам*.

*Упанишады*¹ представляют собой собственно философские тексты, нацеленные на поиск нового знания. Уже в Упанишадах формируются основные темы индийской философии: идея единства полагания *Брахмана* и *Атмана* и учение о *карме* и перерождении.

Ряд гимнов Упанишад повествует о всемогущем, бесконечном, вечном, непостижимом, самодовлеющем божестве. Все боги – лишь его проявления. Он – творец, хранитель и разрушитель всего сущего. Он – наиболее полное и наиболее реальное бытие. Он – бестелесный *Брахман*. Проявлением Брахмана является и *Атман* – внутреннее бессмертное я мира. Брахман – это Атман, Атман – это Брахман.

"Мировая душа" (*Атман*) идентична индивидуальной человеческой душе. "То ты есть" ("*Тат твам аси*"), гласят Упанишады. отождествляя *Атмана* с индивидом, наделенным самосознанием, его рассматривают как самосознающего *Брахмана*. Индивидуальный атман несотворим и неуничтожим, его конечной целью является слияние с Абсолютом. Подлинная цель человеческой жизни – в уничтожении причин, которые препятствуют освобождению *атмана* от внешних покровов, физических и духовных оболочек. Тот же, кто "безрассуден и нечист", не достигнет этого состояния, но войдет в круговорот рождения и смерти, в так называемую *сансару*. *Сансара* – цепь зависимых перерождений – определяется *кармой*², совокупным результатом мыслей, слов и поступков человека.

С VI в. до н. э. начинается время *классических* философских систем. Принято различать *ортодоксальные* (или брахманические) системы мысли, признающие авторитет Вед как Откровение, и

¹ Всего существует около двухсот *Упанишад*. Самые древние из них – *Брихадараньяка*, *Чхандогья*, *Тайттирия*, *Айтаря*, *Каушитаки*, *Кена*.

² *Карма* – с санскр. – дело, действие.

неортодоксальные системы, отрицающие единственность авторитета ведических текстов.

К неортодоксальным системам (*настика*) причисляют *буддизм* и *джайнизм*.

Шесть наиболее влиятельных классических ортодоксальных систем, называемые *астика*, – это *ньяя* и *вайшешика*, *санкхья* и *йога*, *веданта* и *миманса*. Шесть школ образуют три пары так называемых *самантантра*, т. е. "дружественных" учений, признающих и дополняющих основные положения друг друга.

Неортодоксальные учения индийской классической философии: джайнизм, буддизм

Учение *джайнизма* было основано *Вардхаманой* (599–527 гг. до н. э.), носившим титулы *Махавиры* (великого героя) и *Джинсы* (победителя). Джайнизм зародился в русле *шраманской* (от санскр. *шрамана* – "аскет", "странствующий отшельник", "подвижник") традиции, полемизировавшей с панритуализмом ортодоксального ведизма.

Доктрина джайнизма развивает ряд идей Упанишад. Так, концепция о перерождении души приводит джайнов к выводу о существовании души у всего, что существует в мире: животных и насекомых, растений и листьев. *Джива* – отдельные души, которые от природы способны к совершенству, и *аджива* (пространство, эфир, материя) являются основными составными частями мира.

Души не могут выполнить свои природные склонности к всезнанию и блаженству, так как они связаны с адживой. В результате любой деятельности они втягивают на основе страстей и обуславливают включенность в движение круга перерождений.

Благой целью является освобождение души и достижение статуса совершенного. Для этого душа должна отсекасть "липкую карму" с помощью добродетельной жизни и аскетических практик.

Философия *буддизма* восходит к учению шрамана *Сиддхартхи Гаутамы* из сословия *кшатриев* (воинов), клана Шакьев. Она формируется как рефлексия на совокупность доктринально-догматических положений, высказанных этим мыслителем.

Годы жизни Сиддхартхи Гаутамы принято определять в рамках 560–480 гг. до н. э. Существуют, однако, и другие варианты датировки. Более поздние даты жизни Будды – от 480–400 до 430–350 гг. до н. э. дают возможность рассматривать его как итоговую фигуру шраманского периода и, следовательно, говорить о влиянии философии джайнов на формирование его учения.

Дхарма – религиозная доктрина буддизма – складывалась в полемике с ортодоксальной брахманистской идеей субстанциальной души – *атмана*. Если в большинстве брахманистских систем атман рассматривался как временная форма высшей духовной субстанции, сотворившей мир через серию эманаций, а освобождение атмана трактовалось как его слияние с этим космическим творящим началом, то буддизм выдвинул идею *анатма*, отсутствия души как цельного, вечного и неизменного начала.

Индивид (*пудгала*) нереален и представляет собой совокупность пяти "слоев" (*панчаскандха*): 1) слоя телесности (*рупаскандха*), 2) слоя ощущений (*ведана-скандха*), 3) слоя представлений (*самджня-скандха*), 4) слоя стремлений (*санскара-скандха*) и 5) слоя сознания (*виджняна-скандха*). Эти пять "слоев" не содержат в себе ничего постоянного.

Имеет ли мир вообще некое начало, вечен ли он и так далее – на такие вопросы Будда, участвуя в философских дискуссиях с брахманами, отказывался давать категорический ответ (*экамсавадин*) и высказывал лишь некатегорические суждения (*вибхаджавадин*).

Категорической же сам Будда считал лишь одну истину: *мир устроен так, что человек в нем – страдающее существо*. Следовательно, все, что нужно знать о существовании мира и человека – это, что они основаны на страдании. Страдание – конечная реальность существования. Основа буддийского вероучения – *четыре "благородные истины"*.

Первая, "истина страдания", – истина об универсальности страдания, пронизывающего все телесно-душевное бытие человека.

Страдание – это рождение, старость, болезни, смерть, соединение с тем, что нежеланно, разъединение с тем, что желанно, недостижение всего, чего хочешь достичь, то есть пять *"групп привязанности"* (*упаданаскандха*). Пять "групп привязанности" соотносятся с пятью "слоями" индивида. Пять "групп привязанности" и есть само страдание.

Страдание обусловлено *желанием*: желанием наслаждения, желанием существования и желанием гибели. Это и есть *вторая истина, "истина возникновения страдания"*.

Старость и смерть зависят от рождения. Рождение – причина, основание и источник старости и смерти. Однако рождение так же задано фактом предшествующего существования, как то – предшествующим ему. Эта цепь зависимых перерождений определяется совокупным результатом мыслей, слов и поступков человека, то

есть *кармой*. *Карма* может быть благой (*пунья карма*) и дурной (*папа карма*), что обуславливает участь человека ¹.

Человек, беспрерывно улучшая *карму*, может прервать цепь перерождений и достичь освобождения от страданий – *нирваны*². Об этом говорит *третья истина* ("*истина прекращения страдания*"): страдание можно прекратить, освободившись от желания.

Четвертая истина, "*истина пути*", гласит: путь к прекращению страданий восьмеричен. Восемь этапов ведут от осознания иллюзорности собственного я через милосердные деяния и совершенствование в нравственности к медитации, позволяющей достичь состояния просветления (*бодхи*), которое приводит к нирване.

Восьмеричный путь состоит из:

1) *правильного воззрения на вещи (самьяг-дришти)*, то есть правильного понимания;

2) *правильного намерения (самьяг-самкальпа)*, то есть дружелюбности по отношению ко всему живому, сострадания ко всем страдающим существам, бескорыстного радования успехам и счастью других и духовной уравновешенности во всех ситуациях;

3) *правильной речи (самьяг-вак)*, то есть воздержания ото лжи, клеветы, грубых или злонамеренных бесед и пустых сплетен;

4) *правильного действия (самьяг-карманта)*, то есть воздержания от убийства, воровства и недозволенных половых связей;

5) *правильной жизни (самьяг-аджива)*, то есть воздержания от добывания средств к существованию способами, могущими принести вред другим существам;

6) *правильного усилия (самьяг-вьяйяма)*, то есть старания освободиться от неблагоприятных состояний сознания и развивать правильные;

7) *правильного памятования (самьяг-смити)*, то есть пристального наблюдения за собственным телом, чувствами, умом и психическими объектами, доходящего до состояния глубокой концентрации;

8) *правильного сосредоточения (самьяг-самадхи)*, то есть углубленного поиска истины.

¹ Таким образом, человек готовит судьбу того, кем он возродится в будущем перерождении. Однако поскольку не существует никакой постоянной субстанции души, то новое живое существо не является идентичным прежнему ни телесно, ни духовно. Скорее оно является только звеном той причинной цепи действий, которые продолжают после смерти и приводят к новой жизни.

² *Нирвана* – состояние, в котором уже в этой жизни уничтожены жадность, ненависть и заблуждения, а после физической смерти все ощущения, все представления, все побуждения и сознание навсегда прекращают свое существование.

В идеале все это исполнимо лишь в отречении от мира как полный отказ от убийства, лжи, воровства, вступления в половые связи, употребления алкогольных напитков, участия в развлечениях, пользования комфортными сидениями и постелями, использования денег, чревоугодия.

После смерти Будды его учение стало развиваться в различных направлениях.

Школа *Хинаяна* представляет собой монашеский буддизм, который заботится о пути спасения для немногих избранных.

Махаяна, напротив, обращается к широким слоям верующих. Почитание Будды приобретает в этой школе теистические черты. На пути к спасению индивид может заручиться помощью *Бодхисатв*, то есть просвещенных, которые отказываются из любви к людям от того, чтобы уйти в нирвану.

Значимым является так называемое "срединное учение" *Нагарджуны* (II в. до н. э.). Существенно только то, что существует независимо. Так как все факторы существования являются зависимыми друг от друга, они являются сами по себе неопределенными, то есть пустыми. Таким образом, целостность мира пуста, и пустота оказывается единственным принципом по ту сторону бытия и небытия. Различие является на самом деле только иллюзией. Поэтому не существует никакой разницы между сансарой и нирваной. Знанием, ведущим к спасению, является следующее: *Мы в нирване, действительна лишь пустота.*

Классические ортодоксальные системы

Брахманистские системы возникают в полемике с буддистской точкой зрения на природу человека, характер спасения и возможность познания мира.

Ньяйя ("вхождение в предмет") – философская школа, основанная брахманом *Гаутамой* около III в. до н. э., сходна с западной логикой. Ньяйя изучала механизм познания и определяла правила ведения дискуссии, что делало знание ее принципов обязательным для всякого, занимавшегося систематическим философствованием. Базовыми текстами этого направления являются "Ньяйя Сутры"¹, созданные в III–II вв. до н. э.

¹ *Сутра* – специфическая форма организации текста в виде кратких изречений. Сутры имели мнемоническое (направленное на запоминание) назначение – конспективно изложенные идеи легко заучивались, однако, для того, чтобы "развернуть" их в полный текст, нужна была помощь учителя.

"Ньяйя Сутры" – трактат из пяти книг, каждая из которых содержит по два раздела. В ней обсуждается шестнадцать основных тем ньайя. Основные из них – природа познавательной способности и мышления, а также характер сомнения и обоснованность средств доказательства.

Ньяйя исходит из принципиальной познаваемости мира и рассматривает всякое знание как раскрытие реальности. По природе своей человек способен воспринимать объекты, сравнивать их между собой и делать выводы из сходства. Познание может быть правильным и неправильным. Задача *ньяйя* – ответить на вопрос о том, как достичь правильного познания.

Всякое познание предполагает четыре условия: 1) наличие познающего субъекта (*праматри*); 2) объект (*прамею*); 3) результат познания (*прамити*); 4) средства познания (*праману*).

Три первых фактора принимают участие во *всяком* процессе познания, но лишь четвертый фактор (*прамана*) способен сделать этот процесс *правильным*.

Существуют четыре средства правильного познания: 1) интуиция (*пратьяхма*); 2) вывод (*анумана*); 3) сравнение (*упамана*); 4) устное свидетельство (*шabda*).

Проблема *вывода* является центральной для ньайя, однако и такие источники познания, как интуиция и устное свидетельство не остаются вне круга рассуждений философов данной школы. Устное свидетельство пророков (*риши*), постигших вечные истины и законы, является гарантией правильности ведического знания.

Вайшешика ("философия различий"), созданная *Канадой* (III в. до н. э.), – система, родственная *ньяйя*. Так же, как и ньайя, вступая в полемику с буддизмом, *вайшешика* исходит из принципиальной познаваемости мира и рассматривает адекватное познание в качестве основной цели систематического мышления. Основная тема этой школы – классификация и характеристика рассматриваемых объектов. Различая объективно существующие предметы, *вайшешика* разделяет их на категории и подробно характеризует каждую из них.

Все существующие вещи могут быть осмыслены (*артха*) и названы (*пада*), следовательно, все они – *падартхи*. Падартхи делятся на шесть категорий: 1) субстанцию (*дравью*); 2) качество (*гуна*); 3) действие (*карма*); 4) общность (*саманью*); 5) особенность (*вишешу*) и 6) присущность (*самаваю*).

Субстанция существует и обладает качествами, которые делятся на два вида: принадлежащие множеству объектов, общие (*саманья*) и присущие индивидам (*вишеша*). Они бывают постоянные

(*гуна*) и преходящие (*карма*). Присущность же есть особый вид отношения.

Первые три категории реальны (*артха*). Знание о них можно получить интуитивно. Три следующих – продукты интеллектуального различения (*буддхьяпекшам*). Доказательство их реальности должно быть логическим.

Познание объектов не рассматривается в вайшешике как самоцель. Оно необходимо для истинного освобождения. Страсти и желания навязывают человеку телесное существование и перерождение, понимание истинной сущности вещей лишает их власти над человеком.

Основателем школы санкхья считается **Капила** (около VII в. до н. э.). Его идеи были систематизированы в "Санкхьяправакшана Сутре".

Санкхья исходит из посылки о существовании в мире двух вечных принципов: *пуруша* – начала, подобного духу, – и *пракрити*, материи.

Пуруша обладает сознанием, но полностью пассивен, и сам по себе не в состоянии создать ничего, в то время как *пракрити* – активна. Однако это действующее начало лишено сознания. Только из взаимодействия обоих первоначал возникает мир.

При соединении *пуруша* и *пракрити* формируются три гуны (состояния): 1) святость (*саттва*); 2) активность (*раджас*); 3) инертность (*тамас*). Эти состояния, или качества, присутствуют во взаимодействии в каждом конкретном явлении.

Активизированная *пракрити* становится Буддхи (интеллектом), из которого возникают индивидуальные сознания. Связь тела и духа индивидуума мнима.

Как кристалл становится красным, если сквозь него просвечивает красный предмет, так и дух появляется лишь от свечения *пуруша*. Процессы, происходящие в душе, в действительности принадлежат *пуруша*.

Путь же освобождения человека из круга перерождений состоит в освобождении от *пракрити*.

Санкхья является теоретическим основанием для *йоги*¹ – практической методики для достижения освобождения. Однако в отличие от *санкхьи*, *йога* содержит идею высшего личного божества.

¹ Основателем этой школы считается **Патанджали** (около II в. до н. э.). Базовый текст этого направления – "Йога Сутра".

В основе методики *йоги* лежит убеждение в том, что человек с помощью концентрации духовных сил, медитации и аскетизма, ведущего к успокоению нрава, может достичь освобождения от материального *пракрити*.

Йога – это упорядоченная методика, направленная на разрыв связей между духом и телом. Она охватывает восемь восходящих ступеней совершенствования, первые пять из которых направлены на совершенствование тела, в то время как три последних обращены на понимание:

- 1) *самодисциплина*;
- 2) *праведное поведение*;
- 3) *правильная поза*;
- 4) *правильное дыхание*;
- 5) *подавление ощущений*;
- 6) *самоконцентрация*;
- 7) *медитация*;
- 8) *просветление*.

Веданта ("завершение Вед") – учение *Шанкары*, получившее завершение в конце VIII в., – наиболее влиятельное направление индийской философии. Эта доктрина основывается, прежде всего, на толковании Упанишад. Главными текстами веданты являются "Брахма Сутра" и "Бхагавадгита".

"Бхагавадгита" ("Песнь господ") – часть обширной эпической поэмы "Махабхарата", в которой поступки героев иллюстрируют идеи *сансары*, *кармы* и *дхармы*. "Бхагавадгита" состоит из 90 000 строк. Большую ее часть составляют рассуждения о моральном долге.

"Брахма Сутра" Шанкары представляет собой попытку последовательного и логически непротиворечивого истолкования Упанишад. По его мнению, знание о мире, полученное из Упанишад, должно быть во всех смыслах единообразным. В первую очередь это касается идеи *Брахмана*, верховного божества, причины и начала всего.

Все сущее в конечном итоге является *Брахманом*. Он стоит за всеми явлениями. Однако духовный и материальный миры не однопорядковы. Мир материальный, состоящий из множества вещей, является лишь иллюзией (*майя*).

Освобождение из круга перерождений достигается высшим знанием единства Атмана и Брахмана. Свобода от перерождений является истинной целью изучающего веданту.

Миманса – школа, примыкающая к веданте. Ее центральной проблемой является познание и описание истинного ритуала, необходимого для того, кто желает достичь спасения. Исследование *дхармы* – жизненного долга человека – вот основная тема "Пурва

Миманса Сутра" *Джаймини* (около V в. до н. э.). "Миманса Сутра" описывает различные виды жертвоприношений и их цели.

Таким образом, особенности восточной философии связаны со специфическим для индийской и китайской культур пониманием места человека в мире. Идеалом человеческого бытия в этих традициях выступает не столько реализация себя в предметной области, сколько нацеленность на вживание в окружающую среду и обращенность человеческой активности на свой собственный внутренний мир, что и обуславливает рационально-практическую направленность философии Древнего Китая и религиозно-мифологический характер основных философских школ Древней Индии.

Темы для обсуждения

1. Общая характеристика и специфика древневосточной философии.
2. Философия Древнего Китая: рационально-практическая направленность.
3. Становление и основные философские школы Древней Индии: религиозно-мифологический характер.

Литература

1. Антология мировой философии: в 4 т. М., 1969. Т. 1, ч. 1.
2. Древнекитайская философия: собр. текстов: в 2 т. М., 1972.
3. Китайская философия: энциклопедический словарь. М., 1994.
4. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия / А. Е. Лукьянов. М., 1992.
5. Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, А. А. Терентьев, В. К. Шохин. М., 1994.
6. Мистерия Дао. Мир "Дао дэ цзина" М., 1996.
7. Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба / Л. С. Переломов. М., 1993.
8. Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. / С. Радхакришнан. СПб., 1994.
9. Степаняц М. Т. Восточная философия: вводный курс: избранные тексты / М. Т. Степаняц. М., 1997.
10. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций / Е. А. Торчинов. СПб., 2000.
11. Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания / Е. А. Торчинов. СПб., 1998.
12. Чаттерджи С. Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта. М., 1994.
13. Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды / В. К. Шохин. М., 1994.
14. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая "Книга перемен" / Ю. К. Шуцкий. М., 1997.

3. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Источником возникновения греческой философии послужила мифология, прежде всего, космогонические мифы, повествующие о происхождении богов (*теогония*). *Гесиод* (VIII–VII вв. до н. э.) в поэме "Теогония" изложил такого рода первобытные представления с добавлением своих размышлений. Свою поэзию как трезвую "правду" Гесиод противопоставил "красивой лжи" героического эпоса. Это произведение оказало влияние на дальнейшую эволюцию греческих космогонических воззрений.

Из мифов первые греческие философы заимствовали представление о первичном хаосе мира, мотив разделения неба и земли, олицетворяющих мужское и женское начала мироздания, идею эволюции мира в сторону большей упорядоченности, мотив периодической гибели и нового рождения космоса. Для философских воззрений греков, в отличие от мифологических, характерна уверенность в том, что космос – гармоничное целое, возникшее из хаоса благодаря логосу (уму, естественному порядку, принципу строения мира), что мир познается разумом, и разум должен быть главным "авторитетом" в решении человеческих проблем. Мифологический *рассказ* (предание) о порождении мира путем совоплощения мужских и женских стихий философия заменяет аргументированным *рассуждением* о причинах возникновения вещей.

Возникновение философии в Древней Греции связано с тем, что у греков сложился *полисный* тип организации общества, для которого характерна *демократия*, а она предполагает принятие решений на основе свободного и равноправного обсуждения общих проблем. Навыки демократического обсуждения и принятия решений способствовали развитию рационалистического характера греческой философии.

Ранних греческих философов обычно называют "физиками"¹, "физиологами" или натурфилософами. Важнейшим для них был вопрос об "архе"²(первоначалах мира).

Милетская школа

Первой философской школой Древней Греции считается *милетская школа* (г. Милет, VI в. до н. э.). Ее основатель *Фалес* (около 625 – около 547 гг. до н. э.) – один из полубогатых "семи

¹ От греч. *physis* – природа.

² *Arche* (греч.) – начало.

мудрецов". Космологическая концепция Фалеса сводилась к трем положениям: 1) все произошло из воды, 2) земля плавает на воде, подобно куску дерева, 3) все в мире одушевлено, или "полно богов". Фалес был первым греком, начавшим доказывать геометрические теоремы. У Фалеса и его последователей стала формироваться *геометрическая* картина мира (в отличие от родовой картины, характерной для мифа).

Анаксимандр (около 610 – после 547 гг. до н.э.) – второй видный представитель милетской школы. Свое учение он изложил в книге, которая считается первым в истории греческой мысли научным сочинением, написанным прозой. Источником всего сущего Анаксимандр считал некое вечное и беспредельное начало, которое он называл "божественным", утверждая, что оно "всем управляет". Важнейшее свойство этого первоначала Анаксимандр называл словом *апейрон*, то есть "беспредельное".

Возникновение мира Анаксимандр представлял как борьбу тепла и холода. На первом этапе в недрах беспредельного начала возникает как бы зародыш будущего мира, в котором влажное и холодное ядро окружено огненной оболочкой. Под воздействием горячей оболочки влажное ядро постепенно высыхает, а выделяющиеся пары раздувают оболочку, которая, в конце концов, лопаётся, распадаясь на ряд колец. В результате этих процессов образуется Земля, имеющая форму цилиндра, безопорно и неподвижно висящая в центре сферической вселенной. Живые существа, по мнению Анаксимандра, зародились во влажном иле, некогда покрывавшем Землю. Когда Земля начала высыхать, влага скопилась в углублениях и образовались моря, а некоторые животные вышли из воды на сушу. Среди них были рыбообразные существа, из которых затем развились люди. Возникновение и развитие мира Анаксимандр считал периодически повторяющимся процессом: через определенные промежутки времени мир снова поглощается окружающим его беспредельным началом.

Последний крупный представитель милетской школы **Анаксимен** (VI в. до н. э.) считал, что все вещи происходят из *воздуха* либо путем разрежения, связанного с нагреванием, либо же путем охлаждения и сгущения.

Пифагорейская школа

Видную роль в формировании греческой философии сыграло учение *пифагорейцев*. **Пифагор** (ок. 570 – 500 до н. э.) и члены пифагорейского союза занимались улучшением своих умственных

способностей, памяти, учились умению слушать и наблюдать. Превыше всего они ценили созерцательный образ жизни мудреца, верили в переселение душ (*метемпсихоз*).

Философской основой пифагорейства является учение о числе. Пифагорейцы полагали, что "все есть число" и "самое мудрое есть число", "число владеет... вещами", а "душа есть гармония", то есть числовое соотношение целого и его частей. Числа рассматривались пифагорейцами как принципы, причины и структуры вещей, как упорядоченные множества, как образы, по которым бог творил мир. Таким образом, числа у пифагорейцев понимались как *принципы строения* мира и вещей. В отличие от натурфилософов, пифагорейцы обращали внимание не на вещественность, а на ее математическую структуру.

Философия Гераклита

Обособленно от школ философствовал **Гераклит** (конец VI – начало V в. до н. э.). В его учении важнейшим понятием является "*логос*". Логос "существует вечно", и "все происходит согласно этому логосу". Логос – естественный *порядок, закон*, незримо правящий всем мирозданием. Вместе с тем *логос* еще и "огонь", живая энергия, приводящая все в движение и изменение. Логос также и *слово*, задающее порядок мысли. Гераклита возмущало то, что "слово" "люди не понимают и прежде, чем выслушают его, и выслушав однажды": у них грубые, "варварские" души. К невеждам, которым логос недоступен, Гераклит относит и ученых мужей – Гесиода, Ксенофана, Пифагора, поскольку их "многознание уму не научает". Люди "подобны глухим", им незнакомо то, с чем они сталкиваются и непрерывно общаются. "Мировой порядок", "слово", "речь", "истина" – эти понятия у Гераклита связаны друг с другом и обозначаются как "логос".

Важнейшая идея Гераклита – *идея борьбы и единства противоположностей*. Все в мире состоит из противоположностей. Их борьбой определяется сущность любой вещи и процесса. Противоположно направленные силы образуют напряженное состояние, которым и определяется внутренняя гармония вещей.

Вторая важная идея Гераклита, связанная с его учением о логосе-огне, – это *идея становления*, безостановочной изменчивости вещей, их текучести. В сознание последующих поколений Гераклит вошел прежде всего как философ, учивший, что "все течет". "На входящих в одни и те же речные струи текут все новые и новые воды".

Огонь-логос – первооснова *космоса*, то есть упорядоченного, организованного мира (в этом значении термин "космос" впервые встречается именно у Гераклита).

Один из самых знаменитых фрагментов Гераклита гласит: "этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий". Периоды "возгорания" и "угасания" огня чередуются друг за другом, и это чередование продолжается вечно. При "угасании" космический огонь переходит в другие субстанции – сначала в море (воду), потом наполовину в землю и наполовину в воздух, а затем все вновь воспламеняется.

Элейская философия

Еще одна школа ранней греческой философии – *элейская*. Она получила название от города Элея на юге Италии. Существовала в VI–V вв. до н. э. Главные ее представители – **Парменид** и **Зенон**.

Парменид (р. ок. 540 до н. э.) – основатель элейской школы. Он первым в истории философии провел принципиальное различие между мышлением и чувственностью и, соответственно, между миром, каким он открывается рациональному мышлению, и миром, каким он выглядит в чувственном восприятии. Парменид впервые попытался доказывать философские тезисы, до него мудрецы главным образом лишь вещали "истину", используя аналогии и метафоры.

Его философские рассуждения строятся вокруг понятия *бытия* и противостоящего ему понятия *небытия*. Парменид утверждал: "То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим, ибо есть – бытие, а ничто – не есть". Из тезиса о несуществовании небытия он делает вывод о том, что бытие должно быть *единым* и *неподвижным*. Единство бытия доказывается тем, что разделить бытие на части могло бы лишь небытие, но его нет. Вывод о неподвижности бытия основан на том, что движение, понимаемое в самом широком смысле как возникновение и исчезновение, для бытия невозможно: ведь бытие могло бы возникнуть только из небытия, но его нет; бытие могло бы кануть только в небытие, но его нет. Парменид говорит, что "бытие неподвижно лежит в пределах оков величайших". Для него нет ни прошлого, ни будущего, оно безначальное и нескончаемое, самодостаточное, цельное и неподвижное, "оно закончено со всех сторон, похожее на глыбу совершенно круглого Шара, везде равностоящее от центра".

Образ единого и неподвижного бытия открывается уму, идущему по "пути истины", а картина многообразного и изменчивого

мира представляется чувственному восприятию на "пути мнения". Вероятно, Парменид не отвергал категорически правомерность второго пути, однако все же радикально противопоставил два способа познания.

Зенон (около 490–430 до н. э.), ближайший ученик Парменида, написал книгу, которая не содержала собственной концепции строения мира, но представляла собой ряд задач или *апорий*¹, цель которых состояла в защите учения Парменида. Зенон разбирал тезисы противников Парменида (например, что сущее множественно, что движение реально существует) и показывал, что все эти тезисы приводят к логическим противоречиям. Книга Зенона содержала сорок таких апорий. Наиболее известны из них "Дихотомия", "Ахиллес", "Стрела" и "Стадий".

Апория "Ахиллес", к примеру, гласит: быстроногий Ахиллес никогда не догонит медлительную черепаху, поскольку пока он добегит до того места, где она находилась, та уже успеет отползти, а когда он прибежит ко второму месту, куда приползла черепаха, она снова успеет покинуть его, и так – до бесконечности.

В апории "Дихотомия" утверждается, что движение вообще не может начаться, так как движущееся тело, прежде чем пройти весь путь, должно преодолеть его половину, а еще раньше – половину от половины и так далее, а значит, если деление продолжать до бесконечности, процесс движения вообще никогда не начнется.

Апории Зенона демонстрируют затруднения, возникающие при попытке перевести чувственно данный образ реальности на язык рассудочных понятий. Один философ для того, чтобы опровергнуть Зенона, стал расхаживать перед ним, однако Зенон пояснил, что доказывает не то, что движение *невозможно*, а то, что оно *немыслимо*.

Разделение и противопоставление мышления и чувственности, проведенное элейскими философами, инициировало в дальнейшем разработку теорий, объясняющих связь между миром мыслимым и миром чувственно воспринимаемым (Демокрит, Платон и др.).

Две противоположные идеи – 1) все течет и меняется; 2) движение невозможно помыслить без противоречий – попытался примирить в своем эволюционном учении **Эмпедокл** (около 490 – около 430 гг. до н. э.). По его мнению, все вещи находятся в постоянном движении и развитии, однако элементы, из которых они состоят, неизменны. Эмпедокл учил, что основу всего сущего составляют четыре элемента, которые он называл "корнями всех вещей": *огонь, воздух* (эфир), *вода и земля*.

¹ *Апория* (греч.) – затруднение, недоумение.

"Корни вещей" вечны, неизменны и не могут ни возникать из чего-либо другого, ни превращаться друг в друга. Разнообразные вещи получаются в результате соединения этих элементов в определенных пропорциях. Движение элементов, их соединение и разделение происходит под действием двух сил – Любви (*Филия*) и Вражды (*Нейкос*). Первая соединяет разнородные элементы, вторая же разделяет их. Попеременным преобладанием какой-либо из этих сил обусловлен циклический ход мирового процесса.

Эмпедокл выдвинул идею эволюционного происхождения растений и животных, предвосхитившую дарвиновскую теорию естественного отбора.

Античный атомизм

Основатели атомистического учения – *Левкипп* и *Демокрит* (около 460–370 г. до н. э.). *Атомисты* попытались преодолеть вытекающее из философии элеатов недоверие к чувственно воспринимаемой реальности. Для этого они выдвинули два принципиальных положения: 1) деление до бесконечности невозможно, существует предел делимости вещества, и его они называли словом "*атом*" (греч. *atomos* – неделимый), атомы и есть "подлинное" бытие, они существуют вечно и неизменно; 2) существуют также и "небытие" – пустота, в которой движутся атомы.

Демокрит полагал, что атомы различаются формой, положением в пустоте, величиной. Невидимые из-за своих малых размеров, они, имея неровную поверхность, способны сцепляться друг с другом и образовывать видимые вещи. Из вихрей движущихся атомов возникает бесчисленное множество миров и подобных нашему, и совсем на него не похожих. В некоторых мирах нет ни солнца, ни луны, в других же их множество, некоторые не имеют влаги и жизни, одни миры только возникают, другие находятся в расцвете, третьи погибают, сталкиваясь друг с другом.

Утверждая, что существуют только атомы и пустота, атомисты тем самым отвергают существование какого-нибудь "мирового ума", управляющего миром. Все события происходят путем взаимодействия атомов, их столкновения, сцепления или разъединения.

В своей теории познания Демокрит в отличие от элеатов не только различает видимый и невидимый (умопостигаемый) миры, но и стремится объяснить связь между ними. Чувственное

познание возможно благодаря тому, что из вещей истекают атомы и, проникая через поры в тело человека, возбуждают атомы души. Атомы, отделяющиеся от вещей, доставляют душе их образы, или подобия. Чувственный опыт, однако, сам по себе может дать лишь "темное", то есть неполное и недостоверное знание, поскольку видимая нам вещь "вторична", производна от составляющих ее атомов. Однако ум, опираясь на наблюдения, постигает в процессе размышления невидимые и невоспринимаемые первичные сущности. Демокрит утверждал: "[Лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – холодное, в мнении – цвет, в действительности же существуют только атомы и пустота".

Демокрит первым охарактеризовал человека как "*микрокосм*" ввиду того, что он, как и большой мир, состоит из атомов. Разница между ними заключается в том, что в человеке выше концентрация тепла и огня, состоящего из особенно малых, округлых и подвижных атомов. Они составляют человеческую душу. Огненные атомы имеются также и в воздухе. При выдохе атомы души выходят наружу и рассеиваются, при вдохе втягиваются вновь. Выдох без последующего вдоха означает смерть – понижение концентрации огнеподобных атомов в теле, уравнивание со средой. Таким образом, атомисты не признают бессмертия души. Существование богов, однако, ими не отвергается. Боги – это особые соединения огненных атомов; они мало подвержены распаду, но все же не вечны. Боги могут благотворно или зловердно воздействовать на человека, а также подавать людям те или иные знаки.

Важное место в учении Демокрита отводится вопросам социальной жизни и этики. Он полагал, что люди возникли естественным путем "без всякого творца и разумной цели". Опыт борьбы за выживание научил людей собираться в стада. В целях общения им пришлось создать язык. Таким образом, общество с его законами, язык и искусства не даны человеку от природы, а возникли "по установлению". Наилучшей формой государственного устройства Демокрит считал демократический полис. Необходимым условием сохранения демократии являются нравственные качества граждан, создающиеся воспитанием и обучением. В этике Демокрита высшим благом провозглашается блаженное состояние духа – *эвтюмия*.

Впоследствии Демокрита стали считать зачинателем "материалистической линии в философии". Атомистической концепции мира в дальнейшем придерживались также эпикурейцы.

Софисты

Граждане демократических полисов, в большинстве своем участвовавшие в деятельности органов общественного самоуправления, нуждались в теоретической подготовке к политической деятельности. Одерживать победы в дискуссиях помогало искусство красноречия. В ответ на общественную потребность появились и учителя, которые за плату обучали риторике и "мудрости". Их прозвали *софистами* (от греч. *sophistes* – искусник, мудрец).

Софисты утверждали, что благодаря их искусству можно доказать или опровергнуть все что угодно, то есть нет неизменных истин, все знания не абсолютны, а относительны. Они разработали множество риторических уловок, псевдологических доказательств, так называемых "софизмов"¹, цель которых – продемонстрировать собеседнику относительность его познаний.

Софистов, в отличие от более ранних греческих философов, интересовали не столько вопросы о первоначалах и строении космоса, сколько практическое умение влиять на мнения людей. Благодаря софистам внимание философов переключилось с космоса на человека и общество, обострился вопрос о способности человека знать истину и отличать ее от мнения или заблуждения. Если первые греческие философы полагали, что в космосе существуют объективные законы, независимые от человеческих мнений и произвола, то софисты утверждали, что законы устанавливаются самими людьми, причем в зависимости от их собственных интересов. Тем самым софисты заострили проблему различения того, что существует *по природе* и того, что существует *по установлению*.

Протагор (около 481–411 гг. до н. э.) – один из самых известных софистов. Он считал допустимым высказывание различных, даже противоположных мнений о любой вещи. Причем все высказывания являются, согласно его учению, истинными, противоречия невозможны. Самый знаменитый его тезис гласит: "Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют".

Эти слова Платон пояснил следующим образом: вещи, по мнению Протагора, таковы, какими они кажутся людям, хотя видятся они каждому по-своему, но все мнения равноправны. Один и тот же ветер одному кажется холодным, а другому нет, и каждый прав в своем суждении о ветре. Выходит, ветер холоден не сам по себе, а только по отношению к восприятию того или иного человека.

¹ Пример софизма ("Рогатый"): *То, чего ты не терял, у тебя есть. Рогов ты не терял. Следовательно, у тебя есть рога.*

Другой видный софист **Горгий** (около 483–375 гг. до н. э.), в отличие от Протагора считал, что все ложно. Из его рассуждений наибольшей известностью пользуется доказательство того, что, во-первых, в действительности ничего не существует, во-вторых, если что-то и существует, то оно не может быть познано, в-третьих, если бы даже мы и могли что-то познать, то не могли бы передать и объяснить свое знание другим.

Софисты, отрицая возможность одной истины для всех и распространяя релятивизм и скепсис, подтачивали веру греков в справедливость законов государства, в разумность тех решений, которые принимались на демократических собраниях. Поэтому многие граждане полисов негативно относились к софистам. Протагор был даже приговорен к смерти, но впоследствии просто изгнан из Афин за его книгу "О богах", ставившую существование богов под сомнение.

Философия Сократа

Против релятивизма и скепсиса софистов выступил **Сократ** (около 470–399 гг. до н. э.). Хотя он и перенял у софистов их *иронию*, ставящую под сомнение очевидные истины, однако не считал, будто бы все равно, во что верить, каким правилам следовать, и будто все мнения и суждения одинаково истинны или одинаково ложны. Даже если мы не можем доказать с абсолютной точностью ни одного суждения, не можем установить ни одного непогрешимого государственного закона, мы все же можем отличать более обоснованные суждения от менее обоснованных и более приемлемые для всех законы от менее приемлемых. Степень обоснованности и приемлемости мнений и установлении выявляется в процессе обсуждения, *диалога*. Беседуя и споря, люди высказывают об одной и той же вещи различные мнения, которые каждому по отдельности казались несомненно истинными, но в диалоге относительность мнений становится явной. Однако выяснение относительности мнений не является окончательным итогом диалога. Следующий шаг состоит в том, чтобы собеседники, исходя из разнообразия своих взглядов, преодолели разногласия и пришли к наиболее приемлемому мнению. Новое воззрение, возникающее в ходе диалога, – тоже не истина, а мнение, но *более обоснованное*, чем первоначальные мнения собеседников.

Свой метод преодоления нерелексированных мнений, метод "порождения" все более обоснованных мнений Сократ называл

словами "*майевтика*"¹ и "*диалектика*"². Своим девизом он избрал фразу "Познай себя"³.

Вероятно, для Сократа эти слова могли означать следующее: утверждая что-нибудь о вещах, не забывай, что ты высказываешь не истину самих вещей, но лишь *свое мнение о них*, то есть нужно познать себя как носителя *мнения*, но не *знания*. Сократ "познал себя" в том смысле, что стал знать о своем незнании. Его знаменитые слова "я знаю, что ничего не знаю", – не кокетство признанного мудреца, а принципиальная позиция. Этой фразой он утверждал, что преодолел в себе наивную веру в непогрешимость собственного мнения и готов при помощи своих собеседников углублять свое понимание того или иного вопроса.

В *этике* Сократ занимал позицию, которую сегодня называют "этическим рационализмом", то есть разумным обоснованием этических норм. Счастлив может быть лишь тот человек, который соблюдает свое достоинство (добродетель), а для этого нужно верно понять, в чем оно состоит.

Каждый человек стремится к благу, однако благо может пониматься по-разному. Это не означает, что все понимания блага равноценны. Когда человек ведет себя недостойно, он все равно делает это ради стремления к благу, однако его понимание блага, вероятно, не получило достаточного развития в общении с другими людьми. Мнения о благе различаются степенью их разумной обоснованности и согласованности с мнениями других людей, и степень эта выявляется в диалоге.

Взгляды Сократа явились противовесом учению софистов, утверждавших, что добро и зло по существу неразличимы, учению, провоцировавшему произвол и беззаконие в отношениях между гражданами полиса.

Однако современники едва ли понимали, чем ироничный Сократ отличается от играющих словами софистов. Демократический суд, состоявший из пятисот человек, после долгого обсуждения, в котором участвовал и сам Сократ, решил казнить философа. Сократа обязали выпить кубок отравы, приготовленной из

¹ *Maieutike* (греч.) – повивальное искусство, родовспоможение. Сократ имел в виду то, что его диалоги помогают человеку "разрешиться от бремени" мысли.

² От греч. *dialektike* – умение вести беседу, спор.

³ Этот девиз был известен задолго до Сократа; его автор доподлинно не установлен.

ядовитого растения цикуты. В течение многих дней до исполнения приговора друзья уговаривали Сократа сбежать, однако он не сделал этого, посчитав такой поступок недостойным, ведь приговор был вынесен демократическим путем, в результате *диалога*, а значит, сбежав, Сократ изменил бы своим убеждениям.

Когда к Сократу кто-нибудь просился в ученики, он отказывал, говоря, что учить мог бы тот, кто уверен, что обладает знаниями, а он, Сократ, только в том и уверен, что ничего не знает (то есть знает, что его *мнение не есть знание*). Однако отказываясь быть "учителем", Сократ не отказывался от беседы: мол, хоть я и не обладаю знаниями, может быть, благодаря обсуждению интересующей нас проблемы мы оба сможем понимать обсуждаемый предмет лучше, чем раньше. Сократ и трактатов не сочинял – вероятно, по той же причине: он не претендовал на изложение истины. Не учил, не вещал, не увековечивал свои мысли в трактатах – он *беседовал*, чтобы лучше понимать. Тем не менее некоторые из собеседников Сократа все же считали себя его "учениками". Возможно, это было для них лестно, ведь дельфийский оракул объявил Сократа мудрейшим из греков.

Философия Платона

В числе тех, кто считал себя учеником Сократа, был **Платон** (428/427 до н. э. – 348/347) – один из крупнейших философов Древней Греции. В отличие от Сократа, он не только не отказывался учить других, но даже основал школу в Афинах, которую прозвали Академией, поскольку она находилась в роще, посвященной полубогу Академу. Платон тоже был противником релятивизма софистов, однако противопоставлял им не диалог, как Сократ, а свое учение о существовании вечных "неземных" истин ("идей").

Учение об идеях является концептуальным ядром платоновской философии. Идеи (*эйдосы*) – это прообразы, сущности и гипотезы вещей, предел, к которому вещи стремятся в своем становлении, но сами эйдосы не вещи, и их невозможно воспринимать органами чувств. Если их никто не может видеть, то на каком основании Платон утверждал, что они существуют? Сама его мысль о существовании эйдосов – это гипотеза, предположение. Однако без этой гипотезы, как кажется Платону, невозможно объяснить, почему существуют определенные вещи.

Все вещи в мире изменчивы, текучи, пребывают в непрестанном становлении, ни одна вещь не повторяет другую и даже сама от

себя отличается в разные моменты времени. Тем не менее мы способны распознавать вещи, относить их к определенным видам. Мы не могли бы опознавать вещи, если бы не располагали заранее их "видами", или "гипотезами", пред-положениями. Например, чтобы усмотреть в какой-нибудь вещи красоту, нужно уже заранее располагать идеей прекрасного как такового. Таким образом, идея выступает принципом осмысления вещи, благодаря которому текущая реальность не расплывается перед нашим взором в бесформенную массу, но представляется в виде множества определенных вещей.

Вместе с тем идея – не только принцип осмысления вещи, но и принцип ее существования, идеальный предел, к которому вещь в своем становлении может приближаться, никогда не достигая его.

Всякая вещь причастна каким-либо идеям, например, – идее человека, идее прекрасного, идее блага. Идей множество, но все они находятся в единстве, связаны друг с другом, не сливаясь между собой. Какая-либо идея не может быть сама по себе, не соотносясь с иными, поскольку тогда она была бы неопределенной. Только в единстве с иными каждая идея имеет определенный смысл. Идеи соотносятся между собой иерархически, то есть одни идеи логически подчинены другим, а высшая среди них – идея блага. Посредством учения о единстве и множественности идей, о причастности становящихся вещей к неизменным идеям Платон отвечает на вопросы, поставленные философией элейцев: как возможно в теории непротиворечиво мыслить одновременно становление и постоянство, единство и множественность всего существующего.

Человек способен постигать идеи в их единстве и раздельности благодаря *диалектике*. Диалектикой Платон называл умение ставить вопросы и давать ответы, различать и обобщать. Диалектика требует, с одной стороны, охватывать все разрозненное общим взглядом, возводить к единой идее, а с другой – разделять все на виды, естественные составные части. Диалектика – это умение рассуждать, мыслить логически. Благодаря диалектике наши знания достигают предельно возможной для человеческого ума истинности. У Платона, по сравнению с Сократом, акцент в трактовке диалектики сместился с обсуждения на рассуждение, то есть диалектика обособилась от диалога.

Если человек способен познавать материальные вещи, относить их к определенным родам только благодаря предварительному наличию эйдосов в его уме, то, спрашивается, каким образом эйдосы оказываются в уме человека еще до начала его познавательной деятельности? На этот вопрос Платон отвечает теориями метемпсихоза и *анамнезиса* (припоминания). Опираясь на древние мифологические представления, Платон считал, что

души бессмертны, он даже приводил ряд доказательств на этот счет. Душа сама есть эйдос – принцип, организующий тело. Как эйдос она, в отличие от тела, не подлежит становлению и уничтожению. Как эйдос она имеет ту же природу, что и все идеи, поэтому, освобождаясь благодаря смерти от тела и его низменных влечений, душа, не отягощенная более материей, может созерцать вечные идеи в их идеальной чистоте и полноте. Вот почему у каждой души имеется знание идей. Однако души, еще недостаточно очистившиеся от влечения к обманчивым земным удовольствиям, рано или поздно вновь падают в земной мир и сформируют себе тело, соответствующее порочному складу этой конкретной души. Вернувшись к телесному существованию, душа "забывает" знания об идеальных сущностях, приобретенные в период бестелесного существования. Однако получая впечатления от земных вещей, которые причастны идеям, душа угадывает их принадлежность к "видам" (эйдосам), когда-то ею уже виденным. Таким образом, познание вещей оказывается припоминанием ранее известного, но забытого.

Душа, по Платону, имеет три способности, или части: *разум*, *волю* и *вожделение*. Каждая часть души имеет свое назначение и каждая может быть добродетельна, если соответствует своему назначению. Добродетель заключается для разумной части – в *мудрости*, для волевой – в *отваге*, для вожделяющей – в *самообладании*. Гармоничное сочетание этих добродетелей образует четвертую добродетель – *справедливость*. Эта справедливость, мудрое равновесие способностей души, является для Платона основным этическим принципом.

Значение четырех добродетелей обнаруживается в сфере политики. Платон, живший в эпоху, когда расшатывались устои единства демократического полиса, ориентировал свою этику не на счастье отдельного человека, а на благо целого общества. Впрочем, он стремился не столько к благополучию существующих греческих государств, сколько к идеальному государству, которое способно обеспечить каждому гражданину уровень и образ жизни по его достоинству, то есть по способностям его души, или по справедливости. Платон критиковал все реально существовавшие формы государственного устройства, видя в них лишь отдаленные подобия идеального государства.

Государство возникает потому, что люди поодиночке не могут удовлетворить всех своих потребностей. Сообразно трем способностям души, по мнению Платона, в идеальном обществе должны быть три сословия: *философы*, *воины* и *работники*. Необходимы работники, производящие то, что требуется для жизни. Им приличествует самообладание, умеренность вожделений. Необходимы воины, защищающие общество. Их добродетель – мужество,

отвага. Необходимы философы, управляющие всем обществом. Их добродетель состоит в мудрости, в понимании общего блага. Добродетелью всего общества в целом является справедливость. Общественная справедливость заключается в том, чтобы каждый человек занимал место, соответствующее складу его души, и служил общему благу. Каждое сословие получает соответствующее воспитание и образование. Для сословия работников достаточно иметь обычные практические навыки и умения. Сословия воинов и философов должны пройти особую подготовку, получить суровое, аскетическое воспитание, приобрести теоретические знания. У представителей двух высших сословий не должно быть никаких индивидуальных интересов, поэтому у них не должно быть семейной жизни и индивидуального имущества. Кто служит целому, того не должны связывать частные интересы. Поскольку цель человеческой жизни Платон видел в нравственном воспитании и очищении, он ориентировал на достижение этой цели всю организацию общественной жизни.

Философия Аристотеля

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) вслед за Сократом и Платоном продолжал отстаивать принципы философского рационализма против релятивизма и скепсиса. Как и Платон, в противовес софистам Аристотель признавал, что сущности вещей неизменны и независимы от человеческой субъективности, "и истина здесь в том, чтобы мыслить это сущее..."¹.

Однако по вопросу о том, что же собой представляют эти устойчивые сущности, каков их способ существования, Аристотель расходился с Платоном. Критикуя своего учителя, он возражал против вынесения идей в особый, высший мир и, значит, удвоения мира. Аристотель считал, что такая теория не способна последовательно, без противоречий и натяжек объяснить, каким образом вещи причастны идеям, как трансцендентные неподвижные идеи могут быть причинами существования, движения и изменения вещей.

Действительно существуют, согласно Аристотелю, не "идеи", как их представляет Платон, а только единичные вещи. Именно они сами и есть сущности. Этот человек, эта лошадь, эта вещь – основные, *первые сущности*, тогда как общие понятия (видовые и родовые), например, понятие "человек" – производные, *вторые сущности*.

Но ведь вещи, принимаемые Аристотелем за первые сущности, изменчивы, возникают и исчезают – можно ли в таком случае говорить о наличии устойчивых сущностей (а значит и о возможно-

¹ *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 251.

сти истины как чего-то определенного и неизменного)? На этот труднейший для греческих философов вопрос Аристотель нашел утвердительный и аргументированный ответ.

Несмотря на изменчивость вещей мы можем знать о них нечто определенное и устойчивое – их сущность. Сущность вещи – это то, что сохраняется, остается тождественным себе, несмотря на видимые вариации, возникновение и уничтожение вещей. Сущность вещи, по Аристотелю, – это ее *форма*, причем форма, принимаемая некоторой *материей*. Хотя мы наблюдаем подвижность и вариативность форм единичных вещей, по существу формы некоторого вида или рода не возникают и не исчезают. Видимая изменчивость вещи – это лишь *процесс* реализации, осуществления ее формы, подверженный случайным влияниям и взаимодействиям с другими вещами. Осуществление сущности в явлениях Аристотель называет *энтелехией*. По сравнению с явлением, сущность не имеет высшей реальности и заключается лишь в последовательности явлений, при помощи которых она реализуется. Общее реально только в единичных вещах, а единичные вещи реальны лишь потому, что в них осуществляется общее. Реально не существует формы без материи, как и материи без формы. Материя, наряду с формой, – сопричина вещей, "как бы их мать".

У всякой вещи и всякого движения и изменения есть свои *причины*. Все многообразие причин Аристотель сводил к четырем: 1) форма, или сущность, 2) материя, или субстрат, 3) начало движения, 4) цель.

Все движущееся приводится в движение чем-нибудь другим, а другое – третьим и т. д. Этот причинный ряд, по мнению Аристотеля, не может уходить в бесконечность, его увенчивает *первое движущее начало*, или *божество*. Сам же перводвигатель неподвижен, вечен, един и единствен. Божество "движет, само будучи неподвижным", как целевая причина, как предмет любви. Божество – высший ум, блаженный, вечный, мыслящий сам себя.

С точки зрения учения о форме и материи, Аристотель рассматривал и соотношения *души и тела*: тело – материя, которой душа дает формы. Душа есть энтелехия тела, то есть форма реализующаяся в движениях и изменениях тела. Будучи бесплотной, она реальна как сила, движущая телом.

В формах деятельности души выделяются ступени. Ниже всех *растительная душа*, которая управляет питанием и размножением. У животных над этой ступенью возвышается *животная душа*, от нее зависят чувственность и подвижность тела. У человека растительная и животная душа являются материей для реализации высшей формы – разума.

Аристотель не только разработал свою концепцию основ сущего, но и исследовал саму способность мышления знать (а не только мнить) сущность вещей. Он создал *логику как науку* о формах правильного мышления, позволяющую разоблачать непреднамеренные ошибки в умозаключениях или преднамеренный софистический обман. Софистике Аристотель противопоставил *доказательное знание*, которое "необходимо исходит из истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих [посылок]..."¹.

Сущности вещей не воспринимаются непосредственно. Их нельзя познать также и путем простого абстрагирования того одиозного, которое обнаруживается при сравнении множества восприятий. Сущности вещей постигаются путем дедуктивного рассуждения, то есть логического *выведения* искомого понятий (о данных сущностях) из более общих, фундаментальных понятий. Наиболее общие понятия, которые сами уже не могут быть выведены из других, открываются путем теоретического предположения. А предположения возникают спонтанно, не дедуктивно, однако их возникновение провоцируется *наведением*, то есть индукцией, попытками усмотреть общее во множестве отдельных фактов и мнений. Такое исследование, направленное на установление общих принципов, Аристотель называет *диалектикой*.

Высшим очевидно-достоверным началом является *закон противоречия*, гласящий: "невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении..." Это положение – "начало даже для всех других аксиом"².

Среди понятий, посредством которых мы мыслим и характеризуем сущности, имеются несколько наиболее общих, невыводимых из других. Аристотель насчитывал их десять и называл категориями. Это – "сущность", "качество", "количество", "отношение", "место", "время", "положение", "обладание", "действие", "страдание".

Аристотелевская логика не является собственно философской дисциплиной, но служит орудием ("органом") теоретического мышления вообще. Она сыграла выдающуюся роль в формировании стиля научного исследования и изложения.

В *классификации наук* у Аристотеля выделяются знания *теоретические* (философия, математика и физика), *практические* (этика и политика) и *созидательные* (искусства, ремесла, прикладные науки). Знания, по его убеждению, тем ценнее, чем более далеки они от утилитарных целей. Созерцательная жизнь, чуждая корыстолюбию, посвященная познанию, истине – наилучший образ

¹ Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 259.

² Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1978. Т. 1. С. 125.

жизни, ведущий к божественному блаженству. По сравнению с философией, познающей первоначала, "все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной"¹.

В практической же области целью мышления является не познание само по себе, а нахождение правильной идеи для целесообразного действия в определенной ситуации. Цель человеческих стремлений – блаженство. Причем Аристотель имел в виду блаженство в "земной" жизни и в этом принципиально расходился с Платоном, полагавшим, что подлинное блаженство возможно только в посмертном существовании. Поступки, сообразные с *добродетелью*, сами по себе доставляют человеку удовлетворение.

Аристотель различал добродетели *дианоэтические* (мыслительные) и этические (нравственные). К первым относятся *мудрость* и *рассудительность*, ко вторым – *щедрость*, *благоразумие* и т. п. Первые приобретаются путем обучения, вторые – путем воспитания привычек. Дианоэтические добродетели Аристотель ценил выше, чем этические, поскольку первые относятся к созерцательной жизни, а вторые – лишь к обыденной. В отличие от Сократа, Аристотель полагал, что недостаточно лишь знать, в чем состоит добродетель, но нужно еще воспитать волю для реализации этого знания и согласие разума и чувств.

Человеческие добродетели осуществляются в полной мере только в *государстве*. "...Человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек..."².

Государство, по Аристотелю, возникает в силу естественных причин: во-первых, мужчины и женщины по природной необходимости образуют брачные пары, во-вторых, в силу природного различия у людей их умственных и физических задатков они нуждаются друг в друге в качестве господ и рабов. Эти два типа естественного общения обуславливают образование семьи. Из соседского проживания нескольких семей естественно образуется селение. А "общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни"³.

Государственная власть может принадлежать одному, немногим или многим. Она может употребляться на благо всего общества или только обладателей власти. Соответственно этим кри-

¹ Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1978. Т. 1. С. 70.

² Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 378.

³ Там же. С. 378.

териям Аристотель выделяет шесть форм политического устройства. Если люди, стоящие у власти, стремятся к благу всего общества, то образуются *правильные* формы государства: 1) монархия, 2) аристократия, 3) полиция. Если властвующие стремятся только к своей корысти, то образуются формы, *уклоняющиеся от правильных*: 4) тирания, 5) олигархия, 6) демократия. В любом случае наилучшим видом государственного устройства будет "тот, в котором управление сосредоточено в руках наилучших" ¹.

Сократические школы

В философии Аристотеля "классическая" линия развития античной мысли достигла своей вершины. Вместе с тем появлялись и другие направления, которые претендовали на продолжение и развитие сократовских традиций и получили название "*сократических школ*". Если Платон и Аристотель восприняли у Сократа стремление защищать дух греческой рациональности, законности и государственности, то другие "ученики" Сократа стали исповедовать дух индивидуальной свободы, отрицающей "условности" общественной жизни.

Киники

Киники прославились в истории не столько теоретическими достижениями, сколько экстравагантной "практической философией". Они относились с демонстративным пренебрежением к социально признанным нормам и установлениям культуры.

Основатель школы киников – **Антисфен** (около 450 – около 360 гг. до н. э.), ученик Горгия и Сократа.

Вслед за Сократом Антисфен полагал, что счастливой может быть только добродетельная жизнь, а добродетельной и счастливой считал жизнь свободную. Свобода, по его мнению, достигается аскетическим отказом от искусственных потребностей, прививаемых обществом.

Самый знаменитый представитель школы киников – **Диоген Синопский** (около 400 – около 325 гг. до н. э.), герой множества анекдотов.

Рассказывают, что Диоген ходил по городу днем с зажженным фонарем и приговаривал: "Ищу человека!" (то есть подлинного человека, а не усредненный экземпляр безликого общества).

¹ Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 484.

Своим отечеством Диоген считал не Синоп или Афины, а весь мир и называл себя "гражданином мира".

Учение киников повлияло на возникшую впоследствии философию *стоиков*.

Киренаики

Киренаики, в противоположность аскетизму киников, проповедовали удовольствие как принцип счастливой жизни. Основатель школы **Аристипп** (вторая половина V в. – начало IV в. до н. э.), уроженец г. Кирены, считается основоположником *гедонизма*¹.

Аристипп в поисках критерия блага и истинной цели жизни взял на вооружение мысль Сократа о взаимосвязи добродетели и счастья. Счастье (блаженство) – не абстрактная категория, а непосредственно чувствуемый критерий правильности поступков. Мудрость заключается в том, чтобы пользоваться удовольствиями, не сулящими неприятностей, а не страдать из-за воздержания. Исходя из такого понимания блага, киренаики выказывали равнодушие к благу государства, к патриотизму и, подобно киникам, считали своим отечеством весь мир.

Еще при жизни Аристотеля в жизненном укладе греческого мира произошли существенные изменения: возникла империя Александра Македонского, поглотившая греческие полисы и вскоре разделившаяся на несколько царств, имевших черты восточно-деспотических режимов. Полисы утратили свою суверенность и демократическое самоуправление. Началась эпоха эллинизма. Вместе с тем заметно изменился характер античной философии. В новых условиях, когда судьба города перестала зависеть от демократического волеизъявления граждан и их гражданской доблести, греки стали утрачивать чувство ответственности за общество и мир в целом. На первый план вышли вопросы индивидуального существования человека. Все это проявилось в новых философских учениях – *эпикуреизме, стоицизме, скептицизме*.

Эпикуреизм

Эпикур (341–270 гг. до н. э.), основавший свою школу в Афинах в 306 г. до н. э., резко критически отнесся ко всем предшествующим философам, полагая, что они занимались не тем, чем надо. Единственно важный, по Эпикуру, вопрос философии – это вопрос о том, как быть счастливым. Все остальные вопросы – о строении мира, о познании

¹ От греч. *hedone* – наслаждение.

истины, о добродетели – следует принимать во внимание лишь постольку, поскольку они помогают достижению главной цели – счастья. Если философия не служит этой цели, то она просто пустое разглагольствование. Ввиду этого даже Демокрита Эпикур презрительно называл "Пустокритом", хотя физика и учение о душе последнего оказали на него определяющее влияние.

Избегать страдания и получать наслаждение стремится всякое живое существо – учил Эпикур. "Правда, мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто ... плохо понимает наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души" ¹. Именно в безмятежном состоянии души заключается счастье. Его нарушают страхи и потребности. Потребности следует удовлетворять только естественные и необходимые и не следует утруждать себя удовлетворением надуманных потребностей. А страхи, даже самые главные, перед богами и перед смертью, совершенно напрасны. Богов бояться не стоит: они безмятежно существуют не в здешнем мире, а в пространствах между мирами, они совершенно счастливы и им нет до нас никакого дела. Что же касается смерти, то "смерть для нас – ничто: ведь все и хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений. ...Смерть не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет" ².

От надуманных потребностей и страхов избавляют знания о мире и о себе, свободные от мифологических предрассудков. Всё в мире есть атомы и пустота, утверждал Эпикур, подобно Демокриту. В учение об атомах он внес новый момент – постулировал способность атомов не только двигаться вниз под действием тяжести, но и самопроизвольно уклоняться от прямого движения. Этот постулат позволил Эпикуру обосновать утверждение, что человеческие действия свободны, не подчинены року.

Свою физику Эпикур предварил *каноникой* – учением об истине и правилах (канонах) познания. Он утверждал, что все знания возникают из ощущений. Чувственные восприятия не зависят от разума, и их нельзя опровергнуть, они сами являются подтверждением истины. Заблуждения коренятся только в разуме и его суждениях. Эпикур считал, что вещи таковы, какими мы их видим.

В учении об обществе и общении Эпикур тоже проявил себя как атомист-индивидуалист. Общество он рассматривал как союз, который люди учреждают по своей воле, по здравом размышлении, поскольку находят его полезным для взаимной помощи и защиты.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 435.

² Там же. С. 433.

Эпикур не склонен был идеализировать государство, преувеличивать значение общества и гражданских добродетелей. Скептически он оценивал и брачный союз, обременяющий заботами и ответственностью. Из всех видов общения Эпикур высоко ценил лишь дружбу.

Стоицизм

Стоики, как и эпикурейцы, интересовались не столько вопросами общественного блага, сколько проблемой благостного состояния души человека. В отличие от эпикурейцев, они считали, что у человека нет свободы действий; они верили в неотвратимость судьбы и невозможность уклониться от predetermined течения событий. Если внешние обстоятельства нам неподвластны, то следует, по мнению стоиков, смотреть на них отрешенно. Мудрый человек должен понимать естественность всего, что происходит, не впадать ни в отчаяние, ни в эйфорию, но всегда хранить спокойствие, вернее – *apatию*, что по-гречески означает "бесстрашие".

Основатель стоицизма – **Зенон** из Китиона (336/5–264/3 гг. до н. э.). Около 300 г. до н. э. он основал школу в Афинах. Желающие слушать его собирались в портике, по-гречески – *stoa*, откуда и пошло название школы. После Зенона школой руководили **Клеанф** и **Хрисипп**. Стоицизм распространился в эллинско-римском мире и оказался привлекательным для людей из разных социальных слоев. В Риме среди его приверженцев были и видный политический деятель **Сенека**, и раб **Эпиктет**, и император **Марк Аврелий**.

По всей видимости, стоики сделали своим идеалом "героическое бесстрашие" потому, что отдельный человек чувствовал себя слишком незначительным по сравнению с колоссальной имперской машиной и казалось разумнее признать ее превосходство над собой и хранить спокойствие, чем пытаться изменить ее.

Однако сами стоики объясняли истоки своего отношения к миру несколько иначе. Согласно их учению, космос – единое целое, в котором все части взаимосвязаны и ничто не может двигаться просто так, по своему произволу. Все происходит согласно необходимости, согласно единому космическому порядку, *логосу*. Наивный человек может прийти в отчаяние, испытывая беды и "кажущиеся" несправедливости мира, а мудрый стоик находит свое счастье в том, что, все понимая, не пытается изменить естественный ход вещей, свершает необходимое и хранит бесстрашие. Такая "мудрая" позиция доступна только тем, кто познал естественный порядок, логос. Поэтому стоики придавали немалое значение проблемам познания мира. Ведь только знающий человек "свободен" (свободен, конечно, не в действиях, а от ненужных страстей).

Утверждая, что согласно судьба ведет, а несогласного тащит, стоики смотрели на жизнь, как на пьесу, которую сочиняем не мы. Мы лишь исполняем в ней предписанные роли. Лучше других играют ак-

теры, проникающиеся своей ролью и исполняющие ее с готовностью и достоинством. Познав мировой порядок, человек способен даже воодушевиться своей причастностью к величественной космической трагедии.

Философия стоиков давала человеку утешение независимо от того, какое место в обществе он занимал: ведь и император так же не властен над своей судьбой, как всякий из рабов.

Утверждая свою причастность к единому мировому порядку, стоики исповедовали идею единого закона, соответствующего логосу мира. Тем самым стоицизм способствовал формированию *теории естественного права* и разработке "универсальных" законов Римской империи. В дальнейшем учение стоиков послужило предпосылкой восприятия христианского универсализма и подвижнического смирения.

Скептицизм

В эллинистическо-римской философии заметным явлением был *скептицизм*. Его родоначальник **Пиррон** (около 360–270 гг. до н. э.) считал, что ни чувственное, ни рациональное познание не могут дать достоверных сведений о вещах.

Чувства обманчивы, а разум избобрел множество теорий, объясняющих мир, но эти учения несовместимы друг с другом, хотя каждое претендует на истину. Одни и те же вещи каждый воспринимает и истолковывает на свой лад с одинаковой убедительностью и, естественно, возникают сомнения в том, что истинное и ложное мнение о вещах можно различить. "На всякое слово есть и обратное", и одно "ничуть не более" достоверно, чем другое, – говорили пирронисты. В таком случае утверждать или опровергать что-нибудь о вещах бесполезно и даже глупо, поэтому подлинный мудрец должен избавиться от амбициозных потуг на истину и вообще отказаться от каких-либо суждений.

Пиррон был не первым, кто сомневался в способности человека знать истину, но прежде него никто еще не доходил до такой крайности, чтобы вообще отказаться от рассуждений. Поэтому не скепсис сам по себе, а принцип *отказа от суждений* является характерной особенностью пирронизма.

Сам Пиррон не создавал текстов. О его воззрениях мы знаем из сочинений **Тимона**, его ученика. Сторонники Пиррона считали, что отказ от бесполезных поисков истины и безразличие ко всему обеспечивает им невозмутимое, безмятежное состояние души.

Предание гласит, что Пиррон жил согласно своему учению, ни к чему не стремясь, ничего не опасаясь. Однажды Пиррон плыл на корабле и попал в бурю; его спутники были встревожены, а он показал

на поросенка, преспокойно поедавшего свой корм, и сказал, что таким же бестревожным должен быть мудрец. Еще рассказывали, будто однажды Пиррон увидел, как в болоте тонет его учитель **Анаксарх**, но не сделал попытки помочь; когда Анаксарху все же удалось выбраться, он похвалил Пиррона за проявленное равнодушие.

Не веря ни в какие "истины", Пиррон предпочитал просто придерживаться обычаев, нравов и законов своей страны.

Впоследствии **Карнеад** (около 214–129 гг. до н. э.) предложил более умеренную скептическую позицию, которую называют *пробабелизмом*¹. Он считал, что воздерживаться нужно не от всяких суждений, а лишь от категоричных. Нужно отличать более правдоподобные и проверенные суждения от менее правдоподобных и следовать им, а не просто обычаям, как предлагал Пиррон.

Учение античных скептиков противостояло всем философским школам и выступало противовесом догматизму как таковому.

Неоплатонизм

На исходе эпохи античности оформился неоплатонизм. Его первым крупным представителем был **Плотин** (около 204/205–269/270 гг.). Он не столько претендовал на создание новой философии, сколько свел в одну систему элементы философии Платона, Аристотеля, элеатов, неопифагорейцев, стоиков и восточной религиозной мистики.

Все *сущее*, доступное нашему восприятию и познанию, неоплатоники представили как бы расположенным между *сверхсущим* (Единым, или Благом) и *не-сущим* (материей), которые недоступны восприятию и познанию. Именно сверхсущее Единое (Благо) является источником всего сущего. Причем "источником" чуть ли не в буквальном смысле, так как из сверхсущего Единого "истекает", или "эманурует" сущее многое.

Если Единое невоспринимаемо, непознаваемо и невыразимо в слове, как же можно знать о нем? Плотин указывает два пути: *отрицательный* и *положительный*. Отрицательный состоит в том, что человек, размышляя о причинах (началах) вещей, переходит от одной вещи к другой и не находит во всем их множестве подлинного первоначала: тогда остается предположить, что оно должно находиться за пределами всего доступного познанию множества вещей и быть противоположным ему, то есть единым, неведущим, сверхчувственным, сверхмыслимым. Собственно, оно не может даже "быть" в том смысле, в каком мы говорим о вещах, что они "есть".

¹ От лат. *probabilis* – достойный одобрения, возможный, правдоподобный.

Все наши понятия и слова применимы только к предметам нашего мира, а о сверхсущем Едином мы можем говорить только то, что оно *не есть* "ни то и ни это" из всего, что мы знаем о нашем мире. Значит, мы можем знать и говорить о Едином только методом *отрицания* всего, что мы знаем. Таков "отрицательный" путь. "Положительный" путь – это мистический *экстаз*, "исступление", то есть состояние, когда душа как бы "исступает" из тела и непосредственно (без помощи телесных чувств и рассудочных понятий) созерцает сверхъестественное Единое.

Согласно учению неоплатоников, Единое, будучи совершенным и неограниченным (в противоположность несовершенным и ограниченным вещам), благодаря своему изобилию излучает (эманурует) из себя свое совершенство. Эта первая ступень эманации Единого образует Ум. В отличие от Единого, Ум уже принадлежит миру сущего, хотя и не является материальным. "Ум" неоплатоников подобен "числам" пифагорейцев в том отношении, что Ум является порядком, принципом строения мира. Он един, как и сверхсущее Единое, он мыслит Единое как свой предмет, сам он как раз и есть мышление этого Единого, но отличает себя от него и различает в себе самом множество идей, образующих мысленный мир. Следующая ступень эманации – *Душа*. Она уже не может мыслить Единое как свой непосредственный предмет, хотя и стремится к Единому через посредство Ума; стремится потому, что Единое есть Благо (Добро). Этим стремлением образована одна сторона Души, высшая. Другая же ее сторона, низшая, продолжая эманацию от Единого "вниз", обращена к материи (не-сущему), вычлняя в ней, согласно идеям Ума, множество отдельных душ. В то время как *высшая душа* (дух) образует множество бесплотных богов и астральных духов, *низшая душа* (природа) образует множество душ демонов, людей, животных, растений. Эманация ослабевает по мере удаления от Единого подобно тому, как слабеют солнечные лучи, удаляясь от светила. В конце концов, на некотором удалении действие эманации оказывается ничтожно малым, отсюда и простирается не-сущее, или *материя*. Это – как бы тьма, не пронизанная "светом" Единого, неоформленность, неопределенность, вследствие чего область не-сущего невидима и немислима для человеческой души. Материя – это не нечто, а ничто, то есть отсутствие чего бы то ни было определенного. Она – лишь потенция того, что могло бы возникнуть, если бы сюда достигла эманация Единого. Материя с точки зрения онтологии – это не-сущее, с точки зрения эпистемологии – непознаваемое, с точки зрения эстетики – безобразное (не имеющее образа), с точки зрения этики – зло, отсутствие какой-либо "порядочности".

Таким образом, для неоплатонизма не существует зла как некой реальной силы, как не существует тьмы, являющейся лишь *отсутствием* света. Из "тьмы" материи, из небытия рождаются под дей-

ствием эманации человеческие души и блуждают между "светом" и "тьмой", стремясь к свету, просветлению, то есть по существу – к неведомому и непостижимому трансцендентному Благу (Единому). Их восхождение и приближение к Благу зависит от того, насколько они очистятся от "тьмы" материи. Но как бы ни возвышалась душа, она не может выйти за пределы сущего и слиться со сверхсущим Благом.

Видную роль в разработке неоплатонической философии сыграли наряду с уже названными мыслителями **Ямвлих, Боэций, Плу-тарх, Прокл**. Учение неоплатоников подготовило теоретическую почву для христианской теологии, схоластики, апофатического богословия.

Темы для обсуждения

1. Специфика древнегреческой философии.
2. Этапы развития древнегреческой философии.
3. Натурфилософские ориентации досократической философии.
4. Сократ и сократические школы.
5. Платон и Аристотель: классика античной мысли.
6. Философия эпохи эллинизма.
7. Позднеантичная философия: философские школы в эпоху Римской империи.
8. Позднеантичная философия: неоплатонизм.

Литература

1. *Адо П.* Что такое античная философия? / П. Адо. М., 1999.
2. *Богомолов А. С.* Античная философия / А. С. Богомолов. М., 1985.
3. *Брамбо Р.* Философы Древней Греции / Р. Брамбо. М., 2002.
4. *Васильева Т. В.* Комментарии к курсу истории античной философии / Т. В. Васильева. М., 2002.
5. *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан. М., 1988.
6. *Виндельбанд В.* История древней философии / В. Виндельбанд. Киев, 1995.
7. *Гайденко П. П.* История греческой философии в ее связи с наукой / П. П. Гайденко. М., 2000.
8. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. М., 1979.
9. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу: становление греческой философии / Ф. Х. Кессиди. М., 1972.
10. *Лосев А. Ф.* История античной философии / А. Ф. Лосев. М., 1989.
11. *Лосев А. Ф.* Словарь античной философии / А. Ф. Лосев. М., 1995.
12. *Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность / Дж. Реале, Д. Антисери. СПб., 1994. Т. 1.
13. *Скирбекк Г.* История философии / Г. Скирбекк, Н. Гилье. М., 2000.
14. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.
15. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии / А. Н. Чанышев. М., 1981.

4. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Средневековое философское мышление – это специфический тип теоретизирования. Оно уникально и неповторимо. В целом средневековая философия представляет собой непосредственное продолжение античной мысли, но, одновременно с этим, выступает как иная система осмысления Бога, Мира и Человека. Прежде всего, речь идет о тесной взаимосвязи философии с *религией* (иудаизмом, христианством и исламом). В то время как античная мысль в своей основе была *космоцентрична*, средневековое мышление в целом – *теоцентрично* (от греч. *Theos* – Бог), то есть все и вся соотносит с идеей *Бога*.

Различные исследователи по-разному определяют временные рамки периодов развития средневековой философии, поскольку четко обозначить начало Средневековья достаточно трудно. Переход от "настоящей" классической античности к "настоящему" феодальному Средневековью – это длительный и сложный процесс.

Путь от античности к *раннему Средневековью* ознаменован, прежде всего, такими вехами, как всеобщий кризис римского мира в середине III века, перенос столицы в Константинополь (330 г.); легализация христианской церкви и достижение ею господствующего положения к 381 г.; окончательный раздел Римской империи на Западную и Восточную (395 г.); разграбление Рима войсками Аллариха (410 г.); завоевание арабами сирийско-египетских провинций Восточной Римской империи в VII веке.

Переход к эпохе *зрелого Средневековья* ознаменован следующими важнейшими событиями: созданием империи Карла Великого ("Каролинским возрождением", VIII–IX вв.); клюнийским церковным движением (X–XI вв.), стимулировавшим централизацию и стабилизацию папской власти; формированием рыцарского сословия, проявившего себя в Первом Крестовом походе (1095–1099 гг.), возникновением университетов (XII–XIII вв.).

В средние века сосуществовали варварские королевства и Византийская империя, арабская цивилизация и московское царство, монгольская и турецкая державы. Все они непохожи друг на друга. В этом смысле Средневековье не выступает как некое культурное единство. Тем не менее вся эта сложная реальная жизнь, пусть не адекватно, отражалась средневековыми мыслителями в трактатах, поучениях, молитвах, исповедях, хрониках, посланиях, комментариях, утешениях, проповедях, стихах, романах, учебных руководствах.

Сложные и противоречивые философские идеи, высказанные в этих текстах, поддаются определенной типологизации. В истории средневековой философии следует различать три традиции. Это *христианская философия, арабская философия и еврейская философия*.

Христианская философия

Христианство и философия

В средневековой европейской мысли налицо тесная взаимосвязь философии, христианской теологии и греческой мудрости. Возникает вопрос: какие новые положения принесло христианство в философию и интеллектуальную среду по сравнению с греческой мыслью?

Христианское миросозерцание, базируясь на библейских идеях и не будучи по природе философией в том смысле, как этот термин понимали греки, заключает в себе ряд фундаментальных идей и проблем философского плана. Мы рассмотрим только те из них, которые изменили духовный облик западного мира и трансформировали основные подходы греческой философии.

Следует, прежде всего, отметить, что богатство греческой мысли оказалось, в конце концов, в своих существенных моментах превзойденным христианским миросозерцанием. Причем не только исторически, но и теоретически: многие философские проблемы, поставленные христианскими мыслителями, не могли быть решены посредством "греческого эталона". Греческая мерка оказалась недостаточной и подлежала пересмотру.

Обратимся к *проблеме трансцендентного* как одной из центральных идей библейского послания. В греческой мысли под трансцендентным понималось нечто, находящееся за пределами данности. В частности, Платон и Аристотель называли "божественными" (трансцендентными) звезды, космос. В связи с иной трактовкой "божественного" (уникальности Бога, радикально отличного от всего прочего) родилось и новое понимание трансцендентного. Трансцендентность Бога абсолютна, тотально отлична от всего прочего. Трансцендентность тождественна божественности. Такое понимание трансцендентного немислимо в рамках греческой философии.

Следующая проблема, берущая свое начало в греческой философии, – это *проблема "источников сущего"*. В греческой традиции предлагались различные варианты решения этой пробле-

мы. "Перебирая" различные виды и типы "архэ", греческая философия так и не решила проблемы сути сущего. Библия же, напротив, с самого начала говорит о "творении". Идеей "творения из ничего" решительно разрубается гордиев узел апорий, терзавших греческую онтологию. Креационизм¹ особым образом решает проблемы античной философии. Он объясняет, как из Единого рождается многое, из бесконечного – конечное.

Третья проблема, которая разводит греческую мысль и христианское мирозерцание, – это *проблема человека*. Антропологизм был доступен грекам лишь в определенных рамках. В целом же греческая мысль космоцентрична. Человек и космос никогда не противопоставлялись, напротив, они всегда соотносились друг с другом. В Библии же человек – существо привилегированное, созданное Богом по образу и подобию самого себя. Стало быть, человек – господин и повелитель всего, что создано для него. "Библейский человек" по сравнению с античным выше всего видимого и тварного мира, он не вещь среди вещей; это существо исключительное, божественное в прямом и переносном смысле.

Важной теоретической проблемой, противоположной по духу и сути ее решения для обеих культурных парадигм, является *соотношение веры и знания*. Греческая философия своим идеалом сделала знание (*episteme*). Познание – это исключительная добродетель, через нее реализуется сущность мира и человека. Библейское мирозерцание призывает человека подняться над наукой, разумом, интеллектом. Оно стремится, прежде всего, обосновать познавательную ценность веры. Как таковая вера – это вызов, "провокация" интеллекта, разума, познания.

Следующая проблема, резко разделяющая греческую и христианскую мысль, – это *тема любви*. К вершинам греческой мысли относится теория эроса Платона. Однако любовь у Платона конечна, предельна. Совсем другой природы библейское понимание любви (*агапэ*). Эта любовь не требует ответного чувства. Она бесконечна, беспредельна: "возлюби ближнего твоего, как самого себя"; "любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих и гонящих вас". Гимн любви-агапэ проходит через все библейское послание. Его мотивы звучат и в латинской фразе "*pondus meum, amor meus*" ("мой вес – моя любовь"), и в знаменитых словах Августина: "Люби, и тогда делай, что хочешь".

¹ *Креационизм* (от лат. creatio – сотворение), религиозное учение о сотворении мира Богом из ничего. Характерен для теистических религий – иудаизма, христианства, ислама.

Обратим внимание на еще одну проблему, разноречивую с точки зрения греческого мышления и библейского мирозерцания. Это *проблема смысла истории и жизни человека в исторической перспективе*. Греков в целом мало беспокоил точный смысл истории. Аристотель писал о периодичности, катастрофичности общественного развития в прошлом и будущем. В общем потоке общечеловеческой жизни идея прогресса не составляла суть исторической мысли греков. В Библии понимание истории выражено не циклической траекторией, а прямолинейной. История – это путь от сотворения к падению, от явления Христа к последнему судному дню. Человек, погруженный в таким образом трактуемую историю, может лучше понять себя: откуда он пришел, где находится и куда идет. Идея истории наиболее рельефно представлена в сочинении Аврелия Августина "О граде Божьем".

Изложенные выше размышления о соотношении греческой мысли с христианским мирозерцанием говорят о том, что христианская мысль теоретически пересмотрела многие идеи своих предшественников. Преемники вынуждены были это сделать в силу того, что новая христианская культура нуждалась в расширении горизонта понимания бытия и жизни, в которую она вступала.

Патристика

В предыдущем разделе, проведя так называемый "вертикальный компаративный анализ" и сравнив две исторические эпохи, мы обратили внимание на наиболее существенные моменты, отличающие средневековую христианскую мысль от предшествующей ей древнегреческой философии в целом. Теперь попытаемся осуществить "горизонтальный анализ": бросить общий взгляд на одну и ту же историческую эпоху, выявив специфические черты и особенности самой христианской философии.

Взятая как нечто целостное, большинством медиевистов¹ история средневековой христианской мысли подразделяется на два этапа: *патристики* и *схоластики*. Отметим наиболее характерные аспекты патристики и проблемы, решаемые в этот период.

Начнем с самого термина. Слово "патристика" произошло от латинского *pater* – отец. В период от начала новой эры до восьмого-девятого веков выдающуюся роль в разработке основ христианской теологии сыграл ряд мыслителей, чьи произведения были

¹ *Медиевистика* (от лат. *medius* – средний) – раздел исторической науки, изучающий историю средневековой Европы.

позднее признаны религиозно-философской базой всего христианского учения. Этих мыслителей стали называть Отцами Церкви, а литература, созданная ими, получила общее название *патристической*.

В патристике выделяют две разновидности: *греческая* (восточная) патристика и *латинская* (западная) патристика. На европейском Востоке патристика связана с деятельностью таких авторов, как **Юстин** (115–165), **Татиан** (120–170), **Климент Александрийский** (150–215), **Ориген** (185–254), **Василий Великий** (331–379), **Григорий Назианзин** (330–390), **Григорий Нисский** (335–395), **Дионисий Ареопагит** (вторая половина V в.), **Максим Исповедник** (580–662), **Иоанн Дамаскин** (673–777). Их сочинения написаны в основном на греческом языке. На Западе наибольший вклад в развитие христианской мысли внесли такие мыслители, как **Тертуллиан** (160–220), **Иероним** (347–420), **Августин** (354–430), **Бозций** (480–526). Тракаты этих мыслителей написаны на латинском языке.

Одна из центральных дискуссий патристики – это соотношение христианства с античным наследием, утверждение христианства как господствующей религии и, как следствие, попытка систематизации христианского вероучения. Важной проблемой в период патристики стало решение проблемы взаимоотношения разума и христианского вероучения, то есть в чисто теоретическом смысле – проблема веры и знания, религии и науки (под наукой в то время понималась философия).

На заре своего становления христианская теология существовала в форме *апологетики*, защиты христианства от нехристиан (язычников). В ее рамках произошел синтез христианства, неоплатонизма и, в некоторой степени, стоицизма. Этот теологический синтез доминировал в христианской мысли практически до XII века.

Теологические положения (догматика) патристики были сформулированы на языке, который использовали эллинистические философы-неоплатоники. Таким образом, на первый план выступили такие положения, как, например, догмат о Троице, учение о примате души над телом, духовного над тварным. Теология оказалась во власти неоплатонической философии. Заметим, что позднее, в период схоластики, философия и теология "поменяются местами": философия будет "служить" теологии.

До позднего Средневековья в европейской культурной жизни не существовало естествознания в современном смысле этого слова. Поэтому одной из центральных теоретических тем патристики стала проблема веры и разума. Необходимо было определить взаимоотно-

шения этих двух видов духовной и интеллектуальной деятельности. Среди отмеченных выше представителей патристики в целом преобладала определенная общая позиция: в процессе познания вера обладает преимуществом. Однако в рамках этого общего подхода существовало несколько, на первый взгляд, разных решений.

Согласно одному из них, вера якобы независима от разума и в этом смысле возможно верить в утверждения, бессмысленные (абсурдные) с точки зрения разума. Выражением данного отношения к проблеме стала знаменитая фраза *credo quia absurdum* (верую, потому что абсурдно), которая была приписана Тертуллиану.

Другая позиция состояла в следующем: вера приоритетна в том смысле, что именно благодаря ей становится возможным мышление. Отсюда и новая формула: *credo ut intelligam* (верую, чтобы понять). Это означает, что без веры люди слепы по отношению к важнейшим аспектам своей жизни. Этой точки зрения придерживались Августин и его последователи. Заметим, что в схоластике решение проблемы веры и разума претерпело некоторые изменения.

Схоластика

Свое название схоластика (от лат. *schola* – школа) получила в царствование **Карла Великого** (VIII–IX вв.) благодаря тому, что в школах того времени учитель, читавший лекции по теологии, назывался схоластом (*scholasticus*). В широком смысле под схоластикой подразумевают интеллектуальный феномен средневековой европейской культуры, характеризующейся рациональным обоснованием западно-христианского вероучения с особым интересом к логической проблематике.

В истории схоластики традиционно выделяют четыре периода:

- VIII–IX вв. – формирование схоластики. Главным центром средневековой культуры того времени становится франкское царство Карла Великого. Начинается новое оживление культуры – "каролингское возрождение". Известными философами этого периода были англосаксы **Алкуин** (735–804) и **Иоанн Скот Эриугена** (810–877);

- IX–XII вв. – период значительных дискуссий теологов о роли веры и разума. Главными фигурами этого времени были **Ансельм Кентерберийский** (1033–1109), **Пьер Абеляр** (1079–1142), **Бернар Клервосский** (1090–1153);

- XIII в. – "золотой век" схоластики. В это время рост городов привел к подъему образования, к появлению университетов и, в

целом, к скачку в развитии средневековой культуры. Именно тогда были построены великолепные готические соборы и сочинены знаменитые ученые трактаты о Боге, мире и человеке. Центральное место здесь занимает **Фома Аквинский** (1225–1274),

• XIV в. – кризис схоластики, олицетворяемый **Уильямом Оккамом** (1300–1350).

Отметим наиболее существенные социокультурные аспекты схоластики, основные проблемы этого направления и их решение.

Высшим авторитетом схоласты признают Аристотеля. Знакомство с его сочинениями оказалось возможным благодаря тому, что европейский мир в это время постоянно сталкивается с культурой арабоязычного Востока. Встреча с арабской культурой сыграла огромную роль в развитии западноевропейской философии. Именно в арабском мире были крайне популярны учения античных философов, и в первую очередь, учение Аристотеля. В католической церкви с течением времени созрело убеждение в необходимости использования системы доказательств истинности христианских догматов с опорой на Аристотеля, ибо неоплатонизм, на который опирались Отцы Церкви и, прежде всего, Аврелий Августин, не давал ответы на все возникающие вопросы. В XIII в. Аристотель вновь стал известен в западном христианском мире. Был осуществлен синтез христианского учения и аристотелизма.

Схоласты обратились к "диалектике" и силлогистическому методу рассуждения. Диалектика с ее вниманием к мелочам стала для них способом систематизации веры. По словам Фомы Аквинского, по отношению к теологии философия выполняла роль "прихожей".

В XII–XIII вв. в связи с бурным ростом городов меняется традиционный уклад – наблюдается переход от сельского к городскому типу жизни. Данный тип жизнедеятельности в большей степени ориентирован на земную жизнь, быстро меняющуюся устоявшиеся ("вечные") способы жизни. Отсюда и новый взгляд на мир, человека. Если прежде земную жизнь полагали лишь слабой тенью небесного царства, то теперь она приобрела собственные права. Новое понимание земной жизни требовало нового обоснования, в котором был "антропологический" ("человеческий") момент. Интенсифицировалось обсуждение таких этических проблем, как проблема греха, вины, блага.

В схоластике специфически решалась проблема веры и разума. Вера обладает приоритетом, но только в отношении основных христианских истин (таких, например, как природа Христа, Его рождение, Его смерть и воскресение). В основном же разум, как и вера, является автономным. Вера и разум обладают одинаковым статусом. В проблемном поле между верой и разумом (к которому,

например, относится вопрос о существовании Бога) царит гармония. Вопрос же, к примеру, о сущности Бога относится к области веры, основанной на откровении. Идея гармонического синтеза веры и разума пронизывает теологию (философию) Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Фомы Аквинского.

Собственно теоретической проблемой схоластической философии стала проблема *универсалий* (общих понятий). Эта проблема общего и единичного, которая и сегодня является столь же актуальной, как и в период Средневековья. Тема универсалий возникла уже в античной философии и по-своему решалась Платоном и Аристотелем. В средние века спор о том, что чему предшествует, общее единичному или наоборот, выражался в двух крайних позициях: *реализме* и *номинализме*.

Девизом крайнего реализма были слова: *universalia ante res*, то есть "универсалии существуют реально и до вещей". Слово "до" (*ante*) указывает, что универсалии существуют независимо от вещей, так как все вещи, включая человеческие создания, сотворены Богом из его мыслей. Например, универсалия "любовь" существует независимо от того, понимают ли люди, что такое любовь. Кроме того, любое конкретное любовное чувство есть проявление любви как таковой, то есть понятие "любовь" является идеалом, реально существующим по отношению к любому виду любви.

Противоположной точки зрения придерживались так называемые номиналисты. Номиналисты утверждали, что универсалии не существуют реально, а являются только лишь именами (лат. *Nomina*): *universalia post res* (универсалии после вещей). Другими словами, вначале мы знакомимся с единичными конкретными вещами, а затем обозначаем их общим именем (универсалией). Например, прежде всего существовали конкретные дома, а слово "дом" – лишь их имя.

Наряду с этими крайними позициями существовали их многочисленные варианты и промежуточные точки зрения. Одной из них можно назвать *концептуализм*. Его сторонники настаивали на существовании общего внутри единичного. Например, универсалия "окружность" существовала до человека и будет существовать после него. Но существование универсалии "окружность" зависит от реальных единичных круглых объектов. В универсалии "окружность" мы только схватываем (лат. *conceptio*) суть круглых вещей.

Но как бы мы ни называли то или иное решение проблемы универсалий, все они анализировали проблему понятия, слова как такового, то есть чисто философские проблемы, решение которых будет продолжено в последующие эпохи. Реализм господствовал в ранней

средневековой философии (Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский). В период расцвета Средневековья он сменился умеренным реализмом, который олицетворял Фома Аквинский. Однако в позднее Средневековье на первое место выдвинулись номиналисты (Оккам). На концептуалистских позициях стоял Пьер Абеляр.

Средневековая арабская философия

В VI–VIII вв. арабы занимают прежние римские территории в Северной Африке, Сирии, Палестине, Малой Азии, Персии, доходят до границ Индии и Китая. В VIII в. они проникают в Европу, заняв территорию современной Испании. Овладев этими землями, арабы, в отличие от германских племен, нападавших на Римскую Империю в IV–V вв. и разрушавших все, не уничтожали прежней культуры, более того, развивали уже существующую цивилизацию, обеспечив ее расцвет уже в XI веке, когда Европа только поднималась из руин. Арабы переняли науку и культуру покоренных земель: перевели на арабский научные и философские греческие тексты, обратились к математике и астрономии Индии. В VIII–IX вв. была переведена огромная часть греческого философского наследия – работы Аристотеля, диалоги Платона, труды неоплатоников. На основе этих источников быстро развивается арабская философия. В VIII–IX вв. действует теологическое течение *мутазилитов*, ставившее своей целью выход за рамки буквального истолкования Корана, вкладывая в мусульманскую теологию философский смысл. Наиболее значительными представителями этого течения были **Мухаммед аль-Аллаф** (около 752 – 840) и **Ибрагим ан-Наззам** (? – около 845). Несколько позднее, в IX веке, зарождается течение *фаласифа*, опиравшееся на новые переводы греческих философских текстов, которое затрагивает некоторую философскую проблематику. К нему относятся: **аль-Кинди** (около 780 – 860/873), **аль-Фараби** (865 – около 950) и самый выдающийся философ этого течения – **ибн Сина** (980–1037). В ортодоксальных кругах ислама была жесткая реакция на рационалистические течения этих мыслителей. Самым известным представителем этой реакции был **Аль-Газали** (1059–1111).

Вскоре после захвата арабами Пиренейского полуострова, на этой территории начинается расцвет науки и культуры, пик которого приходится на XI и XII вв. Его центрами стали Кордова, Севилья и Гренада. В XII веке подъем Испании при поддержке западного рыцарства положил конец арабскому господству, а вместе с ним – и арабской философии и культуре. Наиболее яркими

представителями этого периода были: в X в. – *Ибн-Баджа* (умер в 1138), а в XII в. – *Ибн-Рушд* (1128–1198).

Обратим внимание на основные проблемы, которые обсуждались в средневековой арабской философии.

Понятие Бога. Проблематика Бога стала актуальной в арабской философии благодаря течению мутазилитов, а также фаласифа.

Представитель первого аль-Аллаф боролся против приписывания Богу человеческих черт, за исключением мудрости, которая делает человека Богом. Ан-Наззам же считал, что Бог может быть определен лишь негативно, то есть можно сказать, чем Бог не является (например, не мертвым).

В течении фаласифа основой философствования выступало определение разницы между Богом и миром, сама же эта основа была сформирована с использованием греческой философии. Аль-Кинди признаком Бога считает единство, его выражающее, подобно традиции неоплатоников, как абсолютное единство, которое отлично от единства вещи этого мира – единства лишь в некоторой степени. Аль-Фараби занимался определением Бога и, используя греческие идеи, показывал различность Бога и мира тварного: Бог необходим, в то время как все остальное "случайно": оно может существовать, а может и не существовать, тогда как Бог существовать должен. Ибн-Сина существенной чертой Бога называл тождественность в нем сущности и существования: каждая тварная вещь имеет сущность, отличную от существования, то есть в ней может преобладать прибавленное существование – она может погибнуть и возникнуть, тогда как в Боге сущность идентична существованию, и поэтому он с необходимостью существует. Ибн-Рушд трактует Бога в духе Аристотеля как перводвигатель, сущность которого – разум.

Соотношение Бога и мира. Основной проблемой здесь было описание способа творения мира. Все мутазилиты полагали, что мир сотворен Богом. Аль-Аллаф, однако, утверждал, что мир существовал вечно как недвижимая сущность, лишенная свойств. Актом творения в нее было внесено различение и движение. Бог не только сотворил мир – он обеспечивает его существование, иначе бы все вещи распались на атомы, из которых они состоят. Ан-Наззам признавал сотворение мира из Ничто. Этому же взгляда придерживался и аль-Кинди, который описывал Бога как первопричину, ту, которая сама не имеет иной причины; причины же в мире являются вторичными – они также имеют нечто своей причиной. Бог не сотворил всего мира, он создал лишь первую интеллигенцию (ум), которая образовала из себя последующую, и так, посредством них, был сотворен весь мир. Аль-Фараби принимает концепцию аль-Кинди, однако значительно развивает его схему

эманации. По его мнению, Бог, сам будучи интеллигенцией, постоянно "мыслит сам себя", излучая тем самым, новую интеллигенцию, которая тем же способом образует следующую. Ибн-Сина не принимает идеи творения мира из Ничто, следуя неоплатонической схеме "творения из себя". Бог мыслит себя, и из этого познания образует единственное бытие – интеллигенцию, состоящую из потенции и акта. Эта интеллигенция мыслит свою причину, и из ее познания образуется следующая интеллигенция, мыслящая себя как потенция, сотворяя тем самым тело небесной сферы, а, мысля себя как акт, творит душу этой сферы. Последняя интеллигенция, десятая, образует весь материальный мир. Ибн-Рушд не признает сотворение мира Первопричиной – она является лишь причиной движения в качестве его цели.

Понятие человека и его души. Эта проблематика развивалась течением фаласифа, использовавшим греческие источники, а также одним из мутазилитов – ан-Наззамом. Он считал душу тонким телом, которое благодаря этой своей тонкости может проникать в тело человека, оживляя его, становиться причиной познания. Для аль-Кинди душа – нематериальная субстанция, порожденная миром божественным и заключенная в человеческом теле. Она, однако, может вернуться к Богу через процесс совершенствующего самопознания, в конце которого она сливается с Богом. Аль-Фараби считал душу периодически оживающим телом, частью которого является материальный интеллект. Он также перенимает и уточняет теорию совершенствования на пути к Богу аль-Кинди, однако оставляет эту возможность только для части души – для интеллекта. Ибн-Сина рассматривает человека как сочетание двух субстанций – тела и души, а сущность человека отождествляет с душой. Душа, будучи субстанцией, является также субстанциальной основой тела. Ибн-Сина использует категорию формы Аристотеля, однако изменяет ее значение: душа не формирует тело так, как форма дерева формирует дерево, душа – отдельная субстанция, использующая тело как орудие своего познания, черпая данные из чувственного опыта. Все души обладают одинаковой сущностью, а индивидуальность обретают при соединении с телом, и, обретая ее, сохраняют и после смерти телесной оболочки. Ибн-Рушд также создал оригинальную теорию человека и души. Душа человека, будучи его субстанциальной формой, материальна и смертна – это чувственная душа. Зато разум является духовной субстанцией, единой для всего рода человеческого: он должен быть единым, ведь если бы разумов было много, каждый бы по-разному воспринимал понятия, а тогда они бы не были абстрактными: абстрактное же понятие таково, поскольку является общим и единым и воспринима-

ется единым субъектом. Этот единый интеллект абстрагирует свои понятия из данных чувственного опыта отдельных людей и сливается с ними через их познание. Благодаря этому соединению отдельные люди осуществляют процесс познания через единый интеллект.

Средневековая еврейская философия

Еврейская философия развивалась на землях, которые в VII–VIII вв. были захвачены арабами, однако начала свое развитие несколько позднее арабской. Политика арабской власти относительно евреев была либеральной. Еврейские ученые и философы пользовались источниками, предварительно истолкованными арабами. Многие ученые писали свои научные, а также философские произведения по-арабски. В IX веке появилось религиозное течение караимов, интерпретирующее Библию, включая в нее новые элементы, приобретенные арабской философией. Концепция караимов была встречена не только критикой традиционных раввинов, но и реакцией возникшего в X веке течения раввинского рационализма, которое боролось с "ересью" караимов при помощи философии. Представители этого течения, **Давид бен Мерван** (X в.) и **Саади** (892–942), – это первые еврейские средневековые философы. В X веке в Египте возникло также чисто философское неоплатоническое течение, представленное одним из крупнейших еврейских философов, **Исааком Израэли** (около 850 – около 955).

В X в. традиция раввинского рационализма, а также новые философские источники достигают еврейской диаспоры, обитающей в арабской Испании. Возникает собственно философская мысль. Течение неоплатонизма получает продолжение в лице **Ибн Гебироля** (1020–1070). В XII в. появляется течение аристотелизма, родоначальником которого был **Ибн Дауд** (1100–1180), ему наследовал крупнейший философ еврейского средневековья **Моисей Маймонид** (1136–1204). Завоевание Испании войсками христиан положило конец развитию еврейской философии: ее представители эмигрируют на Северную Африку.

Обратим внимание на основные проблемы, которые обсуждались в средневековой еврейской философии.

Разум и вера – философия и теология. Давид бен Мерван ставит теологию превыше философии и постулирует строгое отделение языческой философии от религии: эта философия опасна, ибо ведет к ереси. Зато Саади допускает включение философии в теологию, потому как философия позволяет лучше понять веру. Ибн Дауд уже признает определенное родство философии и веры, а также теоло-

гии. Философия помогает вере, потому что в Библии достаточно неясностей и она требует рационального анализа. Ибн Гебироль не занимался этой проблематикой, но в своих философских произведениях опирался исключительно на греческую философию, не включающую истинную веру, следовательно, был сторонником их полного раздела. Моисей Маймонид имел сходные взгляды, однако полагал, что в своей философии не отходит от веры.

Понятие Бога. Давид бен Мерван занимается вопросом отношения признаков Бога к его существу: можно ли приписать Богу только негативное определение – то, чем Бог не является. Саади главным образом занимается проблемой единства Бога, обосновывая монотеизм и критикуя христианский догмат Троицы. Ибн Гебироль рассуждает о существе Бога в философских категориях: Бог есть совершенство, в неоплатоническом смысле, единство, и его воля единственна его существу. Разум не может познать Бога – до него можно прийти только через волю. Моисей Маймонид доказывает существование Бога, апеллируя к выводам Аристотеля о перводвигателе. Также он занимается возможностью познания Бога через человека: существо его непознаваемо, но мы можем что-то узнать о нем, изучая последствия его творчества в нашем мире, и в то же время определяя, чем он не является.

Бог и мир. Саади обосновывает творение мира из ничего и для этого использует аристотелевские предпосылки: цепь причин не может идти в бесконечность. Исаак Израэли принимает чисто неоплатоническую схему возникновения мира, согласовывая ее с тезисом творения из ничего: Бог сотворил из ничего первую интеллигенцию, из которой выходят следующие ступени бытия – первый луч света дает душу животную, из этой души луч дает душу вегетативную (свойственную растениям), из которой образуются сферы неба, а из них – материальные вещи. Эманационный способ происхождения мира принимает также Ибн Гебироль: от чисто духовного Бога рождается интеллигенция, из нее – другая, низшая интеллигенция, а в конце рождается Природа, из которой возникают материальные вещи. Моисей Маймонид полагает, что мир сотворен Богом, но философия не в состоянии доказать это.

Проблематика человека. Саади занимался основными проблемами познания: он принимал принципиальную правильность человеческого познания – коль скоро душа происходит от Бога, а Бог есть истина, то познание, осуществленное посредством души, должно быть истинным. Исаак Израэли проводит полное исследование проблематики человека. Человек есть соединение духа и тела: душа есть искра божья, живущая в теле в состоянии усыпления. Это состояние преодолевается добродетельной жизнью, и

после смерти разбуженная душа может соединиться с мировой душой. Ибн Гебируль под влиянием неоплатонизма рассматривает человека как микрокосм – соединение материальных и духовных частей мира. Человек, возникший в процессе эманации, также может возвратиться к Богу, а путь этого возвращения есть путь досконального самопознания. Концепция человека Моисея Маймонида восходит к аристотелизму. Человек сложен из тела и души, которая обладает вегетативной (природной), чувственной и умственной властью. Наивысшая умственная власть есть возможный интеллект, который обретает познание благодаря сотрудничеству с деятельным (активным) интеллектом – особенной, отдельной от человека интеллигенцией. Целью человека является обретение полного, всеохватывающего познания, и это познание, имеющее место в возможном интеллекте, позволяет человеку после смерти соединиться с особенным интеллектом.

Темы для обсуждения

1. Основы философско-религиозной картины мира и человека.
2. Проблема соотношения веры и разума, философии и теологии.
3. Проблема универсалий.
4. Основные идеи арабской и еврейской философии в культуре Средневековья.

Литература

1. Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. СПб., 1994. Кн. 3.
3. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников / А. Я. Гуревич. М. 1989.
4. История философии. (Античность и средневековье) / под ред. Н. Мотрошиловой. Восток – Запад – Россия. М., 1997.
5. Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии / Ф. Ч. Коллстон. М., 1997.
6. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. М., 1992.
7. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. М., 1979.
8. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. М., 1993.
9. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери. СПб., 1994. Т. 2.
10. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / А. Н. Чанышев. М., 1991.
11. Штекль А. История средневековой философии / А. Штекль. СПб., 1996.

5. ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В КУЛЬТУРЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ

С начала XIV в. в различных областях культуры Западной Европы – в литературе, в религиозных настроениях, в художественном творчестве, в социальных и политических представлениях, а также в области философской мысли, стали происходить существенные изменения. Ряд исследователей выделил период с XIV по XVI вв. как самостоятельный этап истории западноевропейских народов. Он получил название "Возрождение" (с франц. *Renaissance*).

В целом этот период действительно отличался новизной и определенными достижениями, что позволяет охарактеризовать его как этап перехода к новой европейской культуре. Попытаемся описать и проинтерпретировать специфику этого периода и совокупность существенных изменений, произошедших, прежде всего, в сфере мышления.

Одна из главных особенностей мышления данного периода состоит в том, что происходит специфическая модификация аристотелизма, платонизма, эпикуреизма, стоицизма, скептицизма и других течений античной мысли, *возрождение* интереса к античной культуре в целом и к античной философии в частности (отсюда и название периода – "Возрождение").

Возрождение античного наследия сыграло решающую роль в формировании идей таких мыслителей эпохи Возрождения, как **Франческо Петрарка** (1304–1374), **Леон Баттиста Альберти** (1404–1472), **Лоренцо Валла** (1407–1457), **Марсилио Фичино** (1433–1499), **Джованни Пико делла Мирандола** (1463–1494), **Никколо Макиавелли** (1469–1527), **Эразм Роттердамский** (1469–1536), **Мишель Монтень** (1533–1592), **Томас Мор** (1478–1535), **Николай Кузанский** (1401–1464), **Леонардо да Винчи** (1452–1519), **Николай Коперник** (1473–1543) и многих других.

Вместе с тем, говоря о возрождении античной культуры усилиями данных мыслителей, следует иметь в виду, что это было не простое усвоение культурных ценностей и перенос их в новый контекст, но, прежде всего, оригинальная переплавка их в духовном типе трансформирующегося позднего Средневековья.

Таким образом, в целом культура эпохи Возрождения – это синтез христианства, античной и восточной культуры. На основе смешения различных традиций в этот период рождалась новая западноевропейская цивилизация.

Следует отметить еще одну особенность обращения к античной мысли в эпоху Возрождения – это *интерес к магии и мистике*. Возвращаются к жизни не только философские идеи, но и древние греческие и восточные оккультные учения. Мыслители Возрождения обращаются к магии и теургии, видя в них, прежде всего, возможность постижения божественных истин.

Популярными становятся в этом контексте такие трактаты II–III вв. н. э., как "Герметический корпус", приписываемый Гермесу Тризмегисту, текст "Комментарии к Зороастру", носящий также название "Халдейские оракулы", и сочинение "Орфические гимны". Все они представляют собой попытку теологов и философов поздней античности противопоставить христианскому Писанию источники, которые воспринимались бы как божественное откровение и популяризировали бы идеи неоплатонизма. Эти тексты отмечены синкретизмом, смешением теологом и философом, неоплатонизма и неопифагореизма.

Во времена Возрождения "Герметический корпус", "Халдейские оракулы" и "Орфические гимны" считались подлинными текстами откровения. Бог, по мнению ренессансных мыслителей, передал Моисею законы человеческой жизни, а пророкам Гермесу Тризмегисту, Зороастру и Орфею – некие тайные истины, которые постижимы только специфическими религиозно-мистическими способами. Следовательно, знание трудов древних мистиков и проведение магических обрядов дает возможность прикоснуться к величайшим божественным тайнам, недоступным простым христианам.

Ряд мыслителей эпохи Возрождения проявляли значительный интерес и к иудейской мистической традиции, в частности, к Каббале, теософской системе, основанной на интерпретации двадцати двух букв еврейского алфавита.

Религиозная философская мысль Возрождения создает новую *пантеистическую* (от греч. *pan* – все и *theos* – Бог) картину мира, тяготеющую к отождествлению Бога и мира, к обожествлению природы и человека. Одним из первых подошел к пантеизму Николай Кузанский. Рассматривая Бога как бесконечный максимум и приближая его к природе, он сформулировал идею бесконечности Вселенной. Расцвет пантеизма в Западной Европе относится к XVI – нач. XVII вв. Он лег в основу большинства философских учений о понимании природы, таких, к примеру, как учения **Томмазо Кампанеллы** и **Джордано Бруно**. В этом контексте символично для данной эпохи звучит знаменитый тезис Бруно, выдвинутый в работе "Изгнание торжествующего зверя": "...природа...есть не что иное, как Бог в вещах".

Подобное отношение к осмыслению идеи Бога сказалось и на отношении к церкви. Многие мыслящие люди того времени счита-

ли, что официальная римско-католическая церковь неверно трактует понятие Бога и, следовательно, ведет всех верующих людей по ложному пути. В этой связи для эпохи Возрождения характерны *антиклерикальные* настроения. Антиклерикальные идеи проявились во многих произведениях XIV–XVI вв. Например, знаменитое произведение того времени "Декамерон" Джованни Боккаччо наполнено сатирическими изображениями жизни монахов, священников, церковных деятелей вообще. Идеи изменения церкви и ее учения проявились в движении под названием Реформация, которое привело к возникновению новой протестантской церкви. Наиболее ярко реформаторское движение проявилось в Германии в деятельности *Мартина Лютера* и *Томаса Мюнцера*.

Однако главной особенностью мышления ренессансной культуры был переход от *теоцентрического* к *антропоцентрическому* пониманию мира. На первый план здесь выдвигаются *гуманистические* мотивы. Человек не только становится важным объектом философского рассмотрения, но и оказывается центральным звеном всей цепи космического бытия.

В христианском понимании человек – это греховное существо, обуреваемое во время своей земной жизни страстями, эмоциями, стремлением к наслаждению и удовольствию. Именно поэтому земная жизнь временна и является лишь подготовкой к жизни вечной. Поэтому жизнь земного человека должна быть посвящена, прежде всего, любви к Богу, дабы не стать источником греха.

С начала XIV в. отмеченные выше представления о сути и предназначении человека начинают претерпевать существенные изменения. Мыслители эпохи Возрождения формируют убеждение, что земной человек и его проблемы должны стать центром и целью мировоззрения.

Человек в эпоху Возрождения воспринимался во всей его целостности: внимание обращалось не только на его духовные качества, но и на его телесность. Образно говоря, человек спускался с небес и обращался к реальной земной жизни, с ее радостями и житейскими проблемами. Наиболее выразительно проблемы телесности были осмыслены в художественном творчестве таких мастеров эпохи Возрождения, как Леонардо да Винчи, Микеланджело, Рафаэль, Тициан.

Следующее понятие, которое раскрывает специфику антропологической проблематики мыслителей Возрождения, – это *"индивидуализм"*. В классическом Средневековье человек осмыслял себя только как часть некоего целого: сословной группы, семьи и т. п. В эпоху Возрождения человек начинает осознавать свою не только духовную, но и телесную индивидуальность, уникальность.

Для реализации и развития индивидуалистических проявлений природы человека понадобились и соответствующие средства. Таковыми, начиная с XIV в., выступили дисциплины, занимающиеся познанием человека, то есть *история, литература, философия и риторика*. Преподавателей этих дисциплин стали называть гуманистами (*humanista*), "сконструировав" это слово по аналогии с такими названиями профессий, как законник (*legista*), художник (*artista*) и т. п. В последующем так стали называть всех деятелей эпохи Возрождения, а новое направление культуры получило название *гуманизма*.

Гуманистическое мировоззрение, распространившееся в Европе в XIV–XVI вв., нашло свое отражение и в создании новых социально-политических учений. Наиболее яркие и своеобразные идеи в области общественной жизни высказали итальянский политический мыслитель Никколо Макиавелли и английский политический и государственный деятель Томас Мор.

В эпоху Возрождения начал оформляться и такой феномен как *политическая философия* (или *философия политики*), хотя само превращение политики в самостоятельный институт – явление более позднего времени. Причина формирования этого направления философской мысли заключается в том, что объяснение многих проблем человеческого общежития гуманисты искали часто не в Божественном откровении, а исходя из природы и сути реального человека и его места в общественных отношениях.

В частности, политическая философия Никколо Макиавелли, изложенная в знаменитом произведении "Государь" (1513), носит в целом уже научный и эмпирический характер, то есть основана на собственном политическом опыте.

Итальянский гуманист размышляет о власти: как она завоевывается, как удерживается и как теряется. Без всякого лукавства он вскрывает причины политической бесчестности, которые коренятся в самой природе человека: себялюбие, хитрость и свирепость, скрытость, лицемерие, религиозная фальшь. По мнению Макиавелли, все это следствия подлинной сути человека – его разумного эгоизма. Поэтому власть должна принадлежать тому, кто сможет ее захватить в свободном соревновании среди равных себе. Таким образом, народный правитель – это не "материализация" некой идеи "прав", "богоизбранности", а естественный результат "человеческого" в человеке, "индивидуального", "моего", "личного".

Общественно-политические рассуждения знаменитого автора "Утопии" (1516) Томаса Мора также явились выводами из его трактовки сути реального человека, для которого частный инте-

рес превыше всего. Видимо поэтому Мор, рисуя идеальное государство (названное, соответственно, *Утопия* – место, которого нет), предлагает устройство, которое избавило бы человека от его главного порока – эгоизма.

В Утопии все находится в общей собственности, ибо благополучие общества невозможно там, где существует собственность частная. Впервые в мировой литературе Мор описал социальное устройство, основанное на коллективной собственности не только в сфере потребления, но и в сфере производства. В его сообществе индивидуальное подчинено общему. Утопийцы получают все необходимое от общины, однако то, что есть "необходимое" и "лишнее", "нужное" и "ненужное", определяет не сам индивид, а община. Подчеркивая гуманистический, даже эпикурейский дух "Утопии", надо признать, что черты уравнительности, аскетизма в социальной философии Мора являются доминирующими.

В целом общественное учение Макиавелли и Мора были самокритикой нарождавшейся социально-политической западноевропейской культуры, которая нашла свое воплощение в Новое время.

Еще одно значительное достижение Ренессанса – это подготовка и формирование методологии научного познания, которое стало приоритетным культурным явлением в эпоху Нового времени. В этом отношении возрожденческую полемику часто именуют *"битвой вокруг метода"*. В философии того времени шел поиск принципиально новой методологии познания, отличной от средневековой схоластики, в основе своей базировавшейся на чистой дедукции. Приоритетными в процессе познания оказываются *наблюдение, эксперимент, жизненный опыт*.

Непосредственно в области метода научного исследования на передний план выходит *платонизм* и неоплатоническая традиция, а в противоположность ему, хотя и в ослабленной форме, развивается ренессансный *аристотелизм*. Сколь ни различны достижения Ренессанса в языке, литературе, риторике, эстетике и политике, с одной стороны, и физике, математике, астрономии и географии, с другой, новации во всех этих отраслях знания основаны на общем принципиальном представлении о том, что действительность рационально постижима как в духовном, так и в эмпирическом способе её проявления.

Ренессанс актуализирует античную мудрость, дает адекватные понятия и теории для возникающего естественнонаучного и методологического мышления. Как результат занятий алхимией и магией возникает новое понимание науки, новая практическая, экспериментальная научность.

Другими словами, элиминация аристотелизма, рост влияния платонизма и неоплатонизма и алхимический практический интерес к изучению природы, а также ряд других факторов (социальных, политических, технических) приводят к возникновению естественных наук, естествознания.

Не последнюю роль в этом процессе играли технические достижения эпохи. Они внесли радикальные изменения в производство, базировавшееся ранее главным образом на мускульной силе животных и людей.

Большие успехи были достигнуты в горном деле и металлургии, что привело к увеличению производства металла. Изобретение огнестрельного оружия произвело переворот в военном деле, сведший на нет военное значение рыцарства. С изобретением книгопечатания начала развиваться новая отрасль – типографское дело – и, соответственно, изменилась природа трансляции, передачи знания. Широкое распространение в XV в. получили такие автоматические механизмы, как портативные карманные часы. В XIV–XVI вв. были достигнуты значительные успехи в области судостроения и мореходства. Возможности мореплавания увеличились также за счет компаса, заимствованного европейцами с Востока.

Отмеченные успехи в области производства и техники в странах Западной Европы подготовили знаменитые географические открытия конца XV – начала XVI вв.: открытие Америки (1492) и морского пути в Индию (1498), первое кругосветное путешествие Магеллана (1519–1521).

В медицине возникли зачатки научной анатомии, значительных успехов достигли математика и механика.

Однако подлинным переворотом, оказавшим наибольшее влияние на формирование научной картины мира, был переход астрономии от геоцентрической к гелиоцентрической системе мира. Николай Коперник предложил астрономическую модель планетной системы, в центре которой находится Солнце. Эта система противоречила господствующей системе, восходившей к Аристотелю, Птолемею и признававшейся Церковью.

Именно коперниканская модель Вселенной привела в эпоху Возрождения к подрыву авторитета церкви и аристотелевской естественнонаучной традиции в методологии научного познания. Сам Коперник, публикуя в конце своей жизни работу "Об обращении небесных сфер", конечно, не стремился к этому.

Гелиоцентрическая система, а также отмеченные выше открытия и изобретения оказались революционными не только для Церкви и предшествовавшей культурной традиции. Научные успехи

и, прежде всего, учение Коперника дали человеку возможность взглянуть на мир с совершенно другой позиции: увидеть мир как феномен, созданный Богом не только ради человека. Пришлось отказаться от этого представления, одновременного возвеличивающего и ограничивающего человека, и посмотреть на него как на часть огромного синтетического целого. Возникла необходимость "обращения", смены перспективы, картины мира и, соответственно, потребность в новой методологии познания. Все эти радикальные изменения в мировоззрении получили впоследствии название "*коперниканской революции*". В конце XVIII в. Кант использовал данные исторические обстоятельства для нового обоснования человеческого познания.

Таким образом, ренессансное естествознание сыграло важную роль в становлении научного мышления и соответствующей картины мира зарождавшейся новоевропейской культуры. В этом состояла ещё одна важная особенность данной эпохи.

Общим же итогом осмысления эпохи Возрождения может быть вывод о том, что это была переходная фаза, оказавшаяся необходимой для начала иной интеллектуальной эпохи в жизни Европы, недаром получившей название *Новое время*.

Темы для обсуждения

1. Философия эпохи Возрождения: специфика и круг проблем.
2. Гуманизм и проблема человеческой индивидуальности.
3. Социально-политические идеалы эпохи Возрождения.
4. "Коперниканская революция" и ее роль в становлении научного мышления.

Литература

1. Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2.
2. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / сост. С. В. Перевезенцев. М., 2001.
3. Баткин Л. М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления / Л. М. Баткин. М., 1990.
4. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Я. Буркхардт. М., 1996.
5. Бэрк П. Ренессанс / П. Бэрк. Мн., 1997.
6. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения / А. Х. Горфункель. М., 1980.
7. Йейтс Ф. Искусство памяти / Ф. Йейтс. СПб., 1997.
8. Йейтс Ф. Розенкрейцеровское Просвещение / Ф. Йейтс. М., 1999.
9. Хейзинга Й. Осень средневековья / Й. Хейзинга. М., 1988.
10. Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Ренессанса и герметическая традиция. М., 1996.

6. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII–XIX ВВ.

6.1. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Новая философия, приходящая на смену религиозной философии Средневековья, существенно отличается от нее и по предмету, и по цели, и по методологии исследования. Доктрина "двойственной истины", выдвинутая в XIII веке арабским философом Ибн Рушдом (Аверроэсом) и отвергнутая официальным духовенством, к XVII веку стала фактическим основанием для отделения философии от теологии и полного освобождения науки из-под власти церкви. Согласно этой доктрине, Бог явил нам свою волю двояким образом: сотворив мир и дав откровение в виде текстов Священного Писания. Поэтому и человеческое познание может двигаться двумя путями: через исследование сотворенного мира (путь науки) и через истолкование священных текстов (путь религиозной веры). Однако по какому бы пути мы ни шли, мы движемся к одной цели – к постижению исходного замысла Творца, поэтому истины разума не должны противоречить истинам веры. В эпоху Средневековья безусловный приоритет принадлежал истинам веры, к Новому времени проблемы истолкования священных текстов смещаются на периферию сознания, в то время как на передний план выдвигается требование научиться читать и понимать "книгу Природы". Освобождаясь от "идеологического контроля" церкви, философия начинает испытывать все большее влияние со стороны естествознания и математики. Впервые эта тенденция получила свое явное выражение в трудах английского философа, ученого-естествоиспытателя и видного политического деятеля **Френсиса Бэкона** (1561–1625).

Античная и средневековая традиции видели цель познания в его *эстетическом* или *сoterическом* значении. Знать нужно для того, чтобы наслаждаться созерцанием гармонии мира, или для того, чтобы обрести спасение, избежав развращающих соблазнов. Бэкон подчеркивает практический смысл познания: знание необходимо для того, чтобы найти в нем опору для изменения мира, приведения его в соответствие с желаниями и стремлениями человека. "Мы можем ровно столько, сколько мы знаем", – говорит Бэкон. Знание есть сила, дающая человеку власть над природой – вот суть новой мировоззренческой установки, определившей основные ориентиры новоевропейского мышления на последующие четыре столетия.

Результатом смены ориентиров становится то, что после более чем двухтысячелетнего господства идеала умозрительного теоретизирования на передний план выдвигаются естественные науки, а задачей познания становится продуцирование открытий и изобретений, которые способствовали бы расширению сферы влияния человека, утверждающего себя в качестве властелина мира. При этом общая ориентация на практическую эффективность, полезность научного знания в философии Нового времени была реализована в двух вариантах – эмпиризм и рационализм, конкурентная борьба между которыми во многом определила и духовную атмосферу эпохи в целом, и ряд существенных различий между "островной" и "континентальной" философией и наукой.

Эмпиризм, основоположником которого был Френсис Бэкон, укоренился на английской почве, впоследствии широко распространившись в англоязычных странах, где, хотя и в модифицированных формах, сохраняет свои позиции вплоть до сегодняшнего дня.

Философия эмпиризма восходит к античной школе Эпикура, который предельно четко сформулировал положение, составляющее основу всей эмпирической традиции: "Ложь и ошибка всегда лежат в прибавлениях, делаемых мыслью". Если бы мысль была только воспроизведением действующего на нее объекта, ошибки не возникали бы никогда. Следовательно, в самом мышлении есть что-то такое, что препятствует получению отображения, полностью соответствующего оригиналу. Это "что-то" Эпикур определяет как ожидания и предположения, которые присутствуют в мышлении еще до того, как в него войдет образ, исходящий от внешнего предмета. Внешние предметы представляют некую фактическую данность. Они есть то, что они есть, а потому не могут быть ложными. Истина и ложь – это характеристика не предметов, а наших суждений, выражающих ожидания и предположения по поводу этих предметов. Если при сопоставлении с предметом они не подтверждаются, то суждения ложны, если подтверждаются – истинны. Когда эмпирик говорит об истинности или ложности, он имеет в виду не объекты, а суждения или, точнее, предсуждения – (предрассудки), которые формируются в нашем рассуждающем мышлении *a priori*, то есть *до опыта*, до того, как в нем будет запечатлен подлинный (чувственный) образ предмета.

Строго апостериорные, то есть сформировавшиеся *a posteriori* (*после опыта*) суждения должны были бы быть всегда истинными, если бы впечатления, получаемые нами от вещей, ложились бы на гладкую основу, не искаженную нашими пристрастиями и предположениями. Образно говоря, предрассудки, присутствующие в

нашем сознании, лишают его "гладкости", придают ему своеобразную "фактуру", шероховатости которой препятствуют получению идеально четкого отображения, на котором были бы ясно "прорисованы" все детали оригинала. Отсюда возникают две фундаментальные характеристики эмпиризма – его радикальная идиосинкразия к предрассудкам и стремление к имеющему чисто опытное происхождение *беспредпосылочному* знанию.

В философии эмпиризма внешний мир природы предстает перед нами как некая совершенно независимая от сознания фактическая данность. Для того, чтобы зафиксировать эту данность в ее непосредственной явленности, Бэкон предлагает тщательно очистить ум от всего, что может помешать ему созерцать чистый и ничем не замутненный источник истины – природу, как она существует сама по себе. Отсюда вырастает его знаменитая программа очищения сознания от заблуждений, или "идолов", которых он насчитывает четыре вида.

1. *Идолы рода* – заблуждения, которые свойственны всем людям, поскольку происходят из природы человека и выражаются в естественной ограниченности чувственного восприятия.

2. *Идолы пещеры* – индивидуальные заблуждения, возникающие из-за того, что каждый человек видит мир со своей точки зрения, как бы из пещеры, ограничивающей его поле зрения.

3. *Идолы рынка* – заблуждения, возникающие из неточности нашего языка, который не всегда ясно и однозначно обозначает исследуемый предмет.

4. *Идолы театра* – это, с одной стороны, результат гипостазирования понятий (когда теоретический конструкт принимается за действительный объект, подобно тому, как иногда литературный герой принимается за реальную личность), а с другой – вера в ложные авторитеты.

Чтобы избавиться от "идолов", Бэкон требует строго руководствоваться предлагаемым им экспериментально-индуктивным методом. *Эксперимент* должен дополнить чистое созерцание целенаправленным наблюдением исследуемого явления в специально созданных и многократно воспроизводимых условиях, благодаря чему преодолевается *субъективность* чувственного восприятия. *Индукция* должна заменить силлогизм, выводящий частное знание из заранее имеющейся (априорной) всеобщей идеи, рассуждением, восходящим от непосредственной эмпирической данности к всеобщей идее, которая выступает как *конечный результат*, а не *исходный пункт* исследования. Эксперимент устраняет заблуждения чувств (идолы рода и пещеры), а индукция – заблуждения разума (идолы рынка и театра).

Бэкон полагает, что умозрительное познание пригодно только в науках, которые мы сегодня называем гуманитарными. Но это только потому, что их главной задачей не является достижение истины. "Пользование предвосхищением и диалектикой, – говорит Бэкон, – уместно в науках, основанных на мнениях и воззрениях, ибо их дело достигнуть согласия, а не знания вещей". Таким образом, в эмпиризме достижение истины и достижение взаимопонимания разделяются и даже противопоставляются друг другу. В этом противопоставлении имплицитно заложены две противоположные тенденции. С одной стороны, в нем можно усмотреть основу для исключения из истины ее практического компонента: постижение истины не имеет ничего общего с достижением согласия между людьми. С другой – в нем же можно найти основание и для полного растворения практического компонента в теоретическом: постижение истины само по себе и есть достижение согласия, ибо, если истина одна, то всякий постигший ее автоматически вступает в некое "сообщество согласных", несогласие же есть следствие невежества, "непросвещенности". Впоследствии первая тенденция получила развитие в различных вариантах позитивизма, вторая – в философии *просвещения*.

Вторым крупнейшим представителем эмпиризма Нового времени был также английский философ **Джон Локк** (1632–1704).

Как классический представитель эмпирической традиции Локк сохраняет верность идеалу беспредпосылочного познания: "Нет ничего в разуме, чего не было бы первоначально в ощущениях" – вот его исходная позиция. Человек появляется на свет подобным чистой доске (*tabula rasa*), и его разум не содержит в себе никаких априорных образований. Все содержание сознания образуется исключительно благодаря чувственным впечатлениям; именно они составляют ту первую (и единственную) реальность, с которой имеет дело познающий субъект. Однако Локк вносит в понимание эмпирического опыта существенно новый нюанс, который постепенно приобретает все большее значение и становится доминирующим в эмпирической традиции к концу XIX – началу XX вв.

Философы-эмпирики, до Бэкона включительно, не делали различий между опытным познанием и чувственным восприятием, полагая, что чувственное восприятие и есть эмпирический опыт. Локк же считает, что чувственное восприятие составляет лишь *исходный материал* для опыта, который относится не к самим вещам, а к нашим ощущениям. Таким образом, локковский эмпиризм оказывается более радикальным, чем бэконовский. Если Бэкон считает, что эмпирический факт относится к воспринимаемому объекту (*яблоко сладкое*), то для Локка факт – это констатация состояния моего воспринимающего сознания (*я чувствую сладость*). Локк

убежден в том, что его понимание факта обеспечивает более надежную базу познания. Ведь проблематичность отнесения чувственно воспринимаемых качеств к внешнему объекту была прекрасно продемонстрирована еще античными скептиками, в то время как ощущение той же сладости является несомненным, поскольку непосредственно переживается нами.

Впечатления, возникающие в нашем сознании в результате такого прямого переживания, Локк называет *простыми идеями*. При формировании этих идей наш ум действует чисто рецептивно. Он вообще "не может составить себе простых идей больше, чем получает извне". Поэтому такие идеи всегда адекватны и истинны. Ложными могут быть только так называемые *сложные идеи*, которые возникают благодаря активной деятельности ума. Они формируются в результате произвольного сочетания простых, а потому могут быть фантастическими и неадекватными. Причина заблуждений – неверное соединение в нашем уме идей, которые по природе своей не связаны и не зависимы друг от друга. Таким образом, сама возможность заблуждений проистекает из активности сознания. Отсюда то огромное значение, которое Локк придает методу. Полностью отвергнуть активность разума означает свести познание к множеству совершенно тривиальных констатаций. Признать полную самостоятельность разума – допустить возможность заблуждения и лжи. Философия эмпиризма склоняется к паллиативному варианту. С одной стороны, активность разума признается как необходимое условие нетривиальности научных истин; с другой – выдвигается требование строгого следования определенному методу, чтобы не допустить перерастания нетривиальности в ложь. Вообще в эмпирической традиции проблема метода, вопросы его формирования и обоснования обретают огромное, можно сказать, центральное значение. Не случайно именно в рамках этой традиции появляется впоследствии трактовка философии как методологии науки. Метод понимается здесь как некая дисциплина ума, направляющая его активность в строго определенное русло и предохраняющая от ошибок и заблуждений.

Эмпирики постоянно ссылаются на опыт. Но опыт в их понимании, так или иначе, сводится к чувственному восприятию, рецептивной регистрации непосредственно данного как *эмпирического факта*. Познание, с их точки зрения, начинается с непосредственной регистрации фактов и продолжается в их группировке и систематизации, что по существу означает установление связей и отношений каждого "зарегистрированного" факта с другими такими же фактами. В конечном итоге у нас должна сама собой, без каких бы то ни было предварительных теоретических *"предвосхи-*

щений", сложиться общая система взаимосвязанных фактов, полностью отражающая систему взаимосвязей природных явлений.

Эмпирическая традиция, основы которой были заложены Бэконом и Локком, получила дальнейшее развитие в трудах **Джорджа Беркли** (1685–1753) и **Дэвида Юма** (1711–1776); она оказала значительное влияние на формирование идей французского Просвещения, но максимального развития достигла в философии и методологии позитивизма XIX–XX вв.

Рационализм, составляющий вторую ветвь развития теоретической мысли Нового времени, возникает на французской почве, охватывает своим влиянием Нидерланды, а затем Германию, где достигает максимального расцвета в учениях представителей *немецкой классической философии*. Основоположником рационалистической традиции считается **Рене Декарт** (1596–1650), хотя некоторые ее предпосылки можно обнаружить в трудах гораздо более древних мыслителей, например Платона или Августина.

Эмпирики полагали, что теоретический разум должен ограничиваться регистрацией, классификацией и упорядочиванием фактов, поставляемых чувственным восприятием и здравым смыслом. Рационалисты, напротив, исходили из того, что вся познавательная деятельность должна быть организована в соответствии с некими фундаментальными *"врожденными идеями"*, которые, составляя априорное содержание нашего разума, выступают как универсальные предпосылки самой возможности познания. Дилемма эмпиризма и рационализма связана с решением вопроса о том, что лежит в основе нашего познания. Начинается ли оно с непредвзятой фиксации чистых фактов, которые наш разум затем лишь систематизирует и обобщает, по возможности не прибавляя к ним никакой "отсебятины", или само обнаружение и фиксация фактов оказываются возможными только в свете определенных теоретических установок, имеющихся в нашем уме *до всякого опыта*? По существу, речь идет о выборе между доверием к чувственному восприятию и отказом от такого доверия в пользу чистого теоретизирования.

Свое "Рассуждение о методе" Декарт начинает с утверждения, что разумом все люди наделены в равной мере. Различие в сообразительности зависит не от "количества ума", которое у всех одинаково, а от умения им пользоваться. Поэтому главная задача философии – научить человека в полной мере использовать те умственные способности, которыми он располагает. Методология прежней, схоластической философии для этого не подходит, поскольку силлогистика, выводя частные следствия из общих посылок, учит нас рассуждать об уже известном, а не ведет к приобретению нового

достоверного знания. Достоверным же Декарт признавал только такое знание, которое в силу своей простоты и ясности было бы *самоочевидным*, исключающим всякое сомнение. Метод, который он искал, должен был обеспечить возможность разложения сложных и запутанных вопросов на простые и ясные положения, не вызывающие сомнений. Будучи превосходным математиком, Декарт полагал, что такой метод универсального анализа должен быть построен по образу и подобию математического метода.

Подобно Бэкону, Декарт начинает построение системы достоверного знания с очищения разума от всего недостоверного и сомнительного. Для этого он предлагает отбросить всякое знание, в котором есть хоть малейшая возможность усомниться. Вскоре обнаруживается, что среди существующих научных, философских, обыденных и религиозных представлений не остается ни одного, не вызывающего сомнений. Постепенно исключая из рассмотрения все сомнительное и недостоверное, Декарт, в конце концов, сосредоточивает внимание на себе самом и "перебирая части своего тела не находит среди них ни одной такой, о которой можно было бы утверждать, что она принадлежит ему". В процессе методического сомнения мир, лишаясь своих определений, суживается до размеров Я, которое, в свою очередь, одно за другим теряет все свои определения, и к тому моменту, когда Декарт задает себе вопрос: "А что есть Я?", оно представляет пустое слово, некий лишенный всякого содержания неопределенный X. От всего, что еще недавно составляло многообразие мира, не осталось ничего или почти ничего. Это "почти ничто" и есть деятельность, уничтожившая весь мир. Но зато это вполне определенная деятельность – *сомнение*, и именно *мое* сомнение, поскольку оно единственное, что осталось неизменным, после того, как все остальное превратилось в ничто. Сомнение – оказывается тем, что дает мне возможность получить, наконец, определенный ответ на мучающий меня вопрос: "Что Я есть?" – "Я есть сомневающееся (мыслящее) существо".

Я могу сомневаться в чем угодно, полагает Декарт, но даже если содержание мысли, в которой я сомневаюсь, окажется недостоверным, сам акт мышления несомненен, ибо, когда я мыслю, я непосредственно переживаю акт мышления в самый момент его осуществления, то есть ощущаю себя осуществляющим вполне определенный бытийственный акт. Можно сомневаться в истинности мыслимой идеи, но не в её наличии: "*Cogito, ergo sum*" ("Я мыслю – следовательно, существую") – вот это знание достоверно! Но основной смысл утверждения не в том, что Декарт существует. На уровне обыденного здравого смысла это ясно и без доказательств.

Декарт прекрасно знает, что он есть, в *cogito* же он получает достоверное знание о том, *что* он есть. "Естественный свет разума" подсказывает нам, что знание вещей возможно только через обнаружение в них определенных свойств. Наличие такого свойства, как способность мыслить (сомневаться), представляется ясно и отчетливо. Таким образом Я получает свое первое достоверное определение.

Знаменитый декартовский аргумент можно рассматривать как неопровержимое свидетельство абсолютной достоверности бытия мышления. Казалось бы, этого достаточно для того, чтобы определить Я непосредственно как мышление. Но такое определение требовало признать бытием не *устойчивость*, а *становление*, процесс, что означало бы полный разрыв с классической традицией, трактующей бытие как субстанцию, то есть как нечто предельно устойчивое, вечное и неизменное. Мышление же – процесс, осуществляющийся только в изменении, в движении, и говорить об его устойчивости можно только в особом смысле, как, например, говорят об устойчивости велосипедиста, который *стоит*, пока *едет*. И Декарт, сохраняя верность традиции, определяет Я не как *cogito* (мышление), а как *res cogitans* (мыслящую вещь). Так, вплотную подойдя к определению Я как человеческой активности, он все-таки не решается переступить черту и остается в границах классической субстанциальной схемы.

В составе мышления Декарт выделяет два компонента: *мыслящее* и *мыслимое* – того, *кто* выступает основой (субъектом) мышления, и то, что составляет содержание (объект) мысли. В результате бытие расщепляется на две самостоятельные субстанции: протяженную – телесную, но лишенную сознания, и мыслящую, обладающую сознанием, но лишенную протяженности. С этого момента в европейской философии начинается весьма бурное выяснение того, какая из этих двух субстанций самостоятельна (первична), а какая производна (вторична). Различные ответы на этот "основной вопрос" философии в течение трех последующих столетий разделяют философов на два "лагеря" – *материалистов* и *идеалистов*. Материалисты признают первичность протяженной (материальной) субстанции, идеалисты – напротив – отстаивают приоритет мыслящей (духовной). Однако при самых острейших разногласиях и те, и другие сохраняют верность общеевропейской метафизической традиции, предпочитая субстанциальную трактовку бытия процессуальной.

Основным орудием познания Декарт считает разум. Чувства он рассматривает, скорее, как орудия жизни, а не познания. Они не раскрывают истину, а лишь сигнализируют человеку о том, что

его окружает, "обслуживая" больше практические навыки, чем теоретическое познание, которое осуществляется благодаря присутствующим в содержании разума врожденным идеям. Таковыми являются наиболее общие законы всякого рассуждения и, прежде всего, логические и математические аксиомы и правила вывода, благодаря которым осуществляется отбор и упорядочивание всех приобретенных и создание всех сконструированных идей. Врожденные идеи наиболее просты и, в силу своей простоты, наиболее ясны и отчетливы, поэтому их истинность является самоочевидной, а истинность всех остальных идей устанавливается путем их сопоставления с врожденными.

Декарт полагает, что его рассуждения неопровержимо доказывают абсолютную самодостоверность мышления. Все остальное может рассматриваться как истинно существующее, только если его бытие удостоверяется ясностью и отчетливостью соответствующей идеи. Картезианское правило, согласно которому "все, воспринимаемое нами ясно и отчетливо – истинно", становится одним из основополагающих принципов новоевропейской науки, которая превращается в своеобразный механизм для продуцирования "ясного и отчетливого" знания и начинает играть роль верховного арбитра в вопросах бытия и небытия. Таким образом, граница *существующего* полностью совмещается с границей *рационально (научно) познано*. В результате происходит то, что позднее Хайдеггер назовет "забвением бытия": мы перестаем доверять непосредственности собственных чувств и интуиций, уповая на некие "объективные истины", открытые и обоснованные с помощью формализованных методов и процедур, гарантирующих ясность и отчетливость (но вместе с тем и безличную бесстрастность) научного мышления.

Картезианский рационализм оказал существенное влияние на развитие всей дальнейшей философской мысли Европы. С ним можно было соглашаться или не соглашаться, но практически всякая философская система XVII–XVIII вв. (да и многие более поздние) должны были определиться по отношению к Декарту. Его последователи концентрировались, в основном, во Франции (**Блез Паскаль**, 1626–1662), в Нидерландах (**Бенедикт Спиноза**, 1632–1677) и в Германии (**Готфрид Вильгельм Лейбниц**, 1646–1716), противники – в Англии. Против Декарта выступила официальная церковь. Его работы были внесены в индекс запрещенных книг, а преподавание картезианской философии было запрещено во многих университетах, однако уже к концу XVII в. (во многом благодаря активной научно-организационной работе Лейбница) картезианство становится наиболее распространенным мировоззрением образованных людей континентальной Европы.

У истоков классической науки

Новая философия радикально меняет наиболее общие ценностные ориентиры человека. Средневековый идеал отстраненной от мира, созерцательной жизни сменяется идеалом активной деятельности, опирающейся на истинное знание о мире. Несмотря на то, что эмпиризм и рационализм выступали как конкурирующие мировоззрения, расхождение между ними касалось скорее средств, чем целей познавательной деятельности. Эмпирики, и рационалисты были согласны, что целью познания является не божественный, а именно природный мир, исследованием которого занимается наука. Вообще в рассматриваемую эпоху трудно провести четкую границу, отделяющую философа от ученого. Многие из философов внесли существенный вклад в развитие науки, в то время как труды таких ученых-естествоиспытателей, как, например, *Галилео Галилей* (1564–1642), *Иоганн Кеплер* (1571–1630) и особенно *Исаак Ньютон* (1642–1727), оказали существенное влияние на формирование общих мировоззренческих установок Нового времени.

Ньютон устанавливает связь между галилеевской механикой земных тел и небесной механикой Кеплера, доказывая, что движение планет и движение земных тел, которые, как полагали до него, не имеют между собой ничего общего, в действительности представляют собой лишь частные случаи проявления единого универсального закона всемирного тяготения. Благодаря этому на смену античной концепции Космоса как иерархически упорядоченной системы приходит фундаментальная для науки Нового времени идея Универсума, законы которого представляются абсолютно одинаковыми для всех без исключения областей Вселенной. В результате вертикально ориентированный миропорядок Средневековья с его фундаментальной оппозицией горнего и дольного уступает место плоскому, во всех направлениях одинаковому природному миропорядку.

Хотя для самого Ньютона глубинными мотивами естественнонаучных изысканий были его религиозные воззрения, но от его теизма уже рукой подать до универсального детерминизма Лапласа, абсолютно уверенного в том, что точное значение координат и импульсов всех частиц во Вселенной совершенно однозначно определяет ее состояние в любой, сколь угодно отдаленный момент времени. Новое мировоззрение больше не оставляет места для загадки и тайны, во всей Вселенной не остается больше уголка, куда наука не могла бы "сунуть свой нос" в надежде получить исчерпывающий ответ на любые вопросы.

Именно ньютоновская идея Универсума, исключая различия между небесным и земным мирами, наряду с идеей Бога как всеведущего существа, послужила основой и оправданием применения безличных логико-математических построений к анализу земных (прежде всего физических) процессов. В новой перспективе перед человеком открылся непривычный и ранее неизвестный мир, управляемый единым сводом каузальных (причинных) законов, каждый из которых имеет точное математическое выражение. Высшим авторитетом в этом новом мире становится уже не Бог, творящий мир по своей воле, а математизированный разум, предписывающий законы не только природе, но и самому ее Творцу. В результате наука, претендующая на статус "полномочного представителя" высшего разума, выступает с претензией на то, чтобы "от имени" этого разума взять на себя роль высшей контролирующей инстанции по отношению и к самому Богу, поскольку считает себя единственно компетентной в вопросе о том, что Он *может* и чего *не может* произвести. Таким образом, претендуя на высшее знание и на высшее могущество одновременно, наука Нового времени перехватывает инициативу, присваивая себе те прерогативы, которые в Средневековье безоговорочно принадлежали церкви. Основу претензий науки на роль высшего авторитета составляет непоколебимая убежденность в том, что всякое явление может быть, при условии строгого соблюдения определенных методологических правил и процедур, совершенно точно и однозначно соотносено со всеми предыдущими и последующими явлениями.

Мир Средневековья – это мир, упорядоченный согласно властной воле Творца, не только создавшего этот мир, но и постоянно поддерживающего его существование. Мир новой науки (даже если он и признается сотворенным Богом) лишен постоянного заботливого внимания Создателя. В нем все происходит "само собой", согласно раз и навсегда данному безличному каузальному закону, изменить который не в силах даже тот, кто его установил. Можно сказать, что сама природа как система неукоснительно строгого порядка буквально создается в процессе становления науки, возникновение которой является революционным изменением наиболее фундаментальных представлений о господствующем в мире порядке. Однако и внутри самой науки эти представления сформировались не сразу, а подходы к их формированию и утверждению были далеко не однозначны. Во всяком случае, можно заметить различие в этих подходах между эмпиризмом, с одной стороны, и рационализмом, с другой.

У философов, чьи труды лежали у истоков новоевропейского идеала научной рациональности, можно обнаружить диамет-

рально противоположные взгляды на гносеологическое значение каузальных отношений. Так, например, рационалист Лейбниц говорит, что "всякое полное действие репрезентирует [свою] полную причину, поскольку из познания этого действия я всегда могу прийти к познанию его причины". Эмпирик Юм, напротив, утверждает, что "...всякое действие есть явление, отличное от своей причины. В силу этого оно не может быть открыто в причине, и всякое измышление или априорное представление его неизбежно будет совершенно произвольным". Но если причина "полностью репрезентирована" в следствии, – это означает, что логика нашего познания должна быть так же последовательна и непрерывна (континуальна), как и цепь причинно-следственных связей в природе. Если же следствие отлично от своей причины, так что его обнаружение может быть "совершенно произвольным", – это значит, что как в познании, так и в бытии возможны разрывы, "нелогичные" переходы, а сама система нашего знания (как и отображенная в системе этого знания природа) представляет собой то, что впоследствии М. Фуко охарактеризует как "дисконтинуитет". Речь здесь идет не только о гносеологическом, но и более фундаментальном онтологическом различии между природой эмпирически наблюдаемой и логически мыслимой: которая из них является истинной, "настоящей" природой?

Например, астрономы XVII в. обнаруживают расхождение между математически вычисленными (строго эллиптическими) и реально наблюдаемыми (отклоняющимися от правильных эллипсов) орбитами планет. Какие из этих орбит следует признать истинными? Те, по которым планеты *действительно идут*? Или те, по которым они *должны идти*, подчиняясь математической закономерности? Классическая наука склоняется к лейбницевской идее о гармонии математики и природы: "*Cum Deus calculat, fit mundus*"¹. Но это положение есть не что иное, как определенный онтологический постулат, который неявно присутствует в фундаменте классической науки. Согласно ему, вся природа безоговорочно подчинена математически выраженным законам, действие которых проявляется в непреложности причинно-следственных отношений.

В результате принятия лейбницевской (рационалистической) трактовки бытия и познания формируется и получает широчайшее распространение отношение к природе как к некому внеисторическому образованию. Ведь если "полная причина" всякого явления представлена в нем как "полное следствие", это

¹ Как Бог расчислил, так мир и устроен (*лат.*).

означает их полную эквивалентность, что, в свою очередь, означает не что иное, как обратимость времени. И если не в физическом, то в логическом отношении, такое обращение времени не только возможно, но и составляет прямую обязанность человека науки. При таком подходе логические и методологические принципы науки выступают как вневременные средства изучения столь же вневременного объекта, и, следовательно, сами начинают рассматриваться как, хотя и постоянно совершенствующиеся, но неизменные по своей сути. Рассматривая свой объект как вечный и неизменный, классическая наука стремится и своим формулировкам придать столь же вечный и неизменный характер. Ее целью становится создание некоего вневременного фундаментального "свода законов", описывающих весь мир. В течение трех последующих трех столетий лейбницевский идеал научной рациональности становится господствующим среди философов, методологов науки и самих ученых.

В массовом же сознании убеждение в том, что благодаря прогрессу математизированного естествознания мы, наконец, сможем обрести исчерпывающее знание всех явлений природы, сохраняется вплоть до сегодняшнего дня.

Философия Просвещения

Философия Просвещения, как часто называют философию XVIII века, не отмечена созданием фундаментальных учений и новых традиций, подобных эмпиризму или рационализму. Движение философской мысли направлено в ней не "вглубь", а "вширь", и ориентировано не столько на создание новых систем, сколько на пропаганду и распространение уже сформировавшихся идей. Возникнув в Англии, просветительское движение распространяется затем во Франции, которая и становится его центром. Английские последователи Локка, опираясь на его основоположения, разработали либеральную теорию религии и государства – деизм и конституционализм, которые вместе с эмпирической теорией познания составили теоретический базис Просвещения. Французские мыслители, ознакомившиеся с идеями Локка благодаря Юму, в течение ряда лет занимавшего пост секретаря английского посольства в Париже, увидели в них возможность реализации своих собственных либеральных устремлений и постарались перенести их на французскую почву. Инициатором этого движения был **Вольтер** (Франсуа-Мари Аруэ, 1694–1778), а его дальнейшее развитие связано с деятельностью кружка ученых-

"энциклопедистов"¹, которые, связав воедино либеральную теорию Локка, ньютоновское учение о природе и моральную философию *Шефтсбери*, положили начало процессу, приведшему к созданию оригинальной системы французского материализма, сыгравшего впоследствии роль теоретического пролога Великой Французской революции 1789 г.

Для просветителей характерно убеждение в том, что причина всякого зла и несчастья человека в невежестве. Преодолеть зло можно только избавившись от невежества, просветив разум. Таким образом, французское Просвещение вновь обращается к разуму, но с гораздо более скромными требованиями, чем классическое картезианство. Рациональность Просвещения вырастает из своеобразного синтеза английского эмпиризма и картезианского рационализма. Если эмпирики и рационалисты XVII в. утверждали, что чувство или разум являются *единственными* источниками истинного знания, то просветители не столь категоричны. Они полагают, что для достижения истины необходимо *взаимодействие* чувства и разума. Наше знание возникает опытным путем, но мера его истинности определяется разумом, который выступает по отношению к чувству в качестве направляющей и контролирующей инстанции. Таким образом, Просвещение совмещает эмпирический взгляд на происхождение знания с рационалистическим убеждением в могуществе и независимости разума. Отсюда формируется и основное требование теоретической и практической программы просветителей. Все существующее: знание, мораль, религиозная вера, но также и система политического управления, структура хозяйственных отношений, сословная организация общества – все должно быть подвергнуто беспощадному суду разума, и только то, что будет оправдано этим судом, имеет право на существование.

Королевская власть, католическая церковь, система сословных привилегий – все это должно быть уничтожено как неразумное, и наоборот, то, чего не существует в реальности, но что соответствует требованиям разума, должно быть создано: республиканская

¹ Так называли группу авторов и составителей французской "Энциклопедии", ориентированной на широкое распространение и популяризацию естественнонаучных знаний и либеральной идеологии. Возглавлял группу Дени Дидро (1713–1784), наиболее активными ее участниками были: Д'Аламбер (1717–1783), Вольтер, Ламетри (1709–1751), Монтескье (1689–1755), Руссо (1712–1778), Гельвеций (1715–1771), Гольбах (1723–1789). Энциклопедия и энциклопедисты сыграли большую роль в идеологической подготовке буржуазной революции. Ни один из них не дожил до того, чтобы увидеть практическую реализацию того идеала разумно организованного общества, который они утверждали в своих теоретических разработках.

форма правления, рациональный культ Верховного Существа, а главное – должна быть установлена система, обеспечивающая свободу и *равенство* всех людей.

Картезианский рационализм, ссылаясь на доводы разума, утверждал существование надприродного мира, философия Просвещения, также апеллируя к разуму, отрицает существование сверхъестественного, божественного мира; существенной чертой этой философии становится *атеизм*.

Вообще для просветителей христианская религия и церковь выступают как главное препятствие на пути разума и прогресса; их отношение к церкви прекрасно характеризует призыв Вольтера: "Раздавите гадину!". Энциклопедисты резко выступают против дуалистического взгляда на мир, против разделения человека на высшую и низшую части (душу и тело), против дуалистического взгляда на жизнь, согласно которому, помимо земных целей и благ, существуют трансцендентальные (потусторонние) высшие цели и блага. Вольтер, например, утверждал, что дуализм является концепцией не только ложной, но и вредной, создающей фикции, ради которых люди отказываются от радостей настоящей жизни.

Борьба против ложных ценностей, стремление направить жизнь по ее "естественному" руслу становится главной задачей натуралистической философии просветителей. Их концепция человека достаточно ясно выражена в заглавии книги *Ламетри* – "Человек-машина", а представление о целях и мотивах человеческой деятельности в работах *Гельвеция* (1715–1771), полагавшего, что человеческими поступками руководит исключительно эгоистический интерес.

Гельвеций ставил перед собой цель выработать некое строго научное "искусство жизни", опирающееся на разум и опытное знание. Исходя из общих установок локковского эмпиризма, он отрицал какие бы то ни было врожденные способности человека, полагая, что все они, являясь приобретенными, полностью обусловлены внешним окружением. Нет ни прирожденного здравого смысла, ни морального чувства. Единство человеческой природы есть не более чем иллюзия, порождаемая сходством их жизненных условий, поэтому, создав разные условия, мы могли бы получить совершенно разных людей. Главным практическим выводом из учения Гельвеция было то, что для того, чтобы получить такого человека, какой нам нужен, достаточно сформировать соответствующие условия жизни и воспитания. Главная роль в формировании этих условий отводится государству, задача которого как раз и состоит в обеспечении морального воспитания граждан средствами политического и правового регулирования.

Основные влечения человека Гельвеций определял просто и без затей. Стремление к удовольствию и отвращение от страдания –

вот основные регулятивные принципы поведения, порождающие в человеке эгоистическую любовь к самому себе. Эта любовь выступает основой *интереса*, который, в свою очередь, определяет все человеческие поступки: "Как физический мир подчиняется законам движения, – пишет Гельвеций, – так мир морали подчиняется законам интереса". Лишь иллюзией является стремление людей к справедливости, добру, красоте и др.; в действительности ими руководит либо страх перед наказанием, либо стремление к награде. Поэтому нет совершенно никакой необходимости в системе морального регулирования человеческого поведения. Чтобы сделать людей справедливыми, достаточно создать законы, строго карающие за причиненное зло и вознаграждающие за добродетельные поступки, и тогда справедливость установится сама собой, ибо в хорошо устроенном государстве каждый разумный человек поймет, что ему просто выгодно быть справедливым. В таком государстве творить зло, то есть действовать во вред самому себе, мог бы только безумец, которого необходимо, скорее, лечить, чем наказывать.

Разум в идеологии Просвещения занимает место высшего судьи, высшей инстанции критического анализа. Сам же разум оказывается вне критики, поскольку над ним нет уже никакой более высокой инстанции, которая могла бы подвергнуть критическому анализу его решения. Таким образом, приговоры разума остаются окончательными и безапелляционными. С точки зрения идеологов Просвещения, разум является единым, универсальным и общим для всех людей, во все времена. Поэтому культура, которая должна быть построена на принципах разума, является единственно возможной рациональной культурой. Все, что существовало до нее, есть лишь ложь и заблуждения, результат невежества или сознательного обмана. Убежденные в силе и независимости разума просветители считали, что он способен преодолеть заблуждения и обеспечить прогрессивное развитие человечества. Уверенность в силе разума соединялась у них с уверенностью в неуклонности исторического прогресса.

В идеологии Просвещения происходит фактическое обожествление разума, который обретает значение некоего метафизического абсолюта. Поэтому критика энциклопедистов была, прежде всего, направлена на развенчание того представления о безграничных возможностях разума, которое составляло квинтэссенцию их философии. Критика эта появлялась и параллельно с развитием философии просветителей, в работах *Юма*, и в самой среде энциклопедистов, в работах *Руссо* (1712–1773), который, хотя и был одним из активнейших членов кружка, в своих взглядах выражал глубокое сомнение по поводу безграничной веры в прогресс, осуществляемый через разум.

Руссо не был профессиональным философом в полном смысле этого слова. Его философские взгляды были основаны не столько на строгом анализе, сколько на достаточно поверхностном сопоставлении двух общественных моделей, которые он знал из своего непосредственного опыта. Париж он принимал за образцовую модель цивилизации, а французскую деревню за образец простой и естественной жизни в "природе". Цивилизованная жизнь связана с нарушением естественного равенства людей, а потому выступает источником всякого зла и несправедливости. Деревенская жизнь ближе к природе, а потому больше соответствует естественным устремлениям человека, не испытывавшего развращающего влияния большого города. Наблюдая антагонизм цивилизации и морали, Руссо делает выбор в пользу морали, полагая, что ради сохранения моральной чистоты стоит отказаться от благ цивилизации. Отсюда следует радикальное отрицание любого общественного устройства, поскольку естественной жизнью Руссо признает только индивидуальное существование человека, а всякую организацию считает порождением не природы, а цивилизации.

Вразрез с общими установками просветителей Руссо полагает, что сущность человеческой природы наиболее полно выражается не в разуме, а в чувстве. Не ум, а сердце должно руководить человеком в его поступках, поэтому задача философии состоит в том, чтобы создать "естественную" этику, опирающуюся не на голос разума, а на веления сердца.

В своем "Рассуждении о неравенстве" Руссо исходил из того, что идеальным состоянием человека является первобытное состояние. Но этот идеал был совершенно неприемлем для большинства просветителей, видевших магистральный путь развития человечества не в возврате к естественной простоте каменного века, а в постоянном наращивании благ цивилизации за счет прогресса науки и ремесел. Вольтер, отзываясь об этом идеале, со свойственной ему едкостью, заметил: "Каждый стремится, читая вашу книгу, ходить на четвереньках. Но так как я утратил эту привычку за более чем шестьдесят лет, я чувствую, к несчастью, что не смогу приобрести ее вновь. Не могу я и отправиться на поиски дикарей Канады потому, что болезни, на которые я осужден, вызывают необходимость пользоваться услугами европейского хирурга". Да и сам Руссо понимает, что полностью вернуть человека к первобытному состоянию вряд ли удастся, поэтому он предлагает более умеренную программу. Его главной идеей становится нормативное ограничение роста цивилизации, которое, по его мнению, может быть обеспечено системой натурального воспитания. Такое воспитание должно быть направлено на поощрение и развитие только "естественных" потребностей и на подавление всех потребностей и

желаний, не вытекающих из природы человека. Для обеспечения большей эффективности системы натурального воспитания следует установить государственный строй, приближающийся к естественному порядку, – демократическую республику, обеспечивающую максимальное равенство и свободу граждан.

Учение Руссо поначалу получило распространение не столько в среде профессиональных философов, сколько среди широких народных масс. Оно было просто и понятно, не требовало специальной подготовки для восприятия и в силу этого стало источником наиболее популярных лозунгов Французской революции. Его основным парадоксом было то, что сторонник естественной простоты деревенской жизни Руссо стал одним из вдохновителей революции, создавшей основу для интенсивнейшего развития городской промышленной цивилизации. В то же время, идеи Руссо оказали достаточно мощное влияние на литературные вкусы, обычаи и политику. Источники этого влияния можно увидеть хотя бы в том, что именно Руссо впервые ставит вопрос о ценности цивилизации на фоне всеобщей не критической убежденности в ее безусловной ценности и прогрессивном значении. Кроме того, выраженное в философии Руссо сомнение в абсолютной безапелляционности рациональных рассуждений оказало существенное влияние, с одной стороны, на формирование идеологии *романтизма*, а с другой – на основоположника немецкой классической философии *Иммануила Канта*, поставившего перед собой задачу по возможности точно определить пределы компетенции разума.

Темы для обсуждения

1. Новоевропейская философия: специфика и основные направления.
2. Дилемма эмпиризма и рационализма.
3. Философия Просвещения.

Литература

1. *Бэкон Ф.* Новый Органон / Ф. Бэкон // Соч.: в 2 т. М., 1978. Т. 2.
2. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени / П. П. Гайденко. М., 1987.
3. *Декарт Р.* Рассуждение о методе / Р. Декарт // Соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 1.
4. *Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки Нового времени / Л. М. Косарева. М., 1989.
5. *Кузнецов В. Н.* Французский материализм XVIII в. / В. Н. Кузнецов. М., 1981.
6. Французское Просвещение и революция. М., 1989.

6.2. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ограничение разума

Эпоха Просвещения закончилась Великой революцией, однако, революция эта привела к результатам, весьма сильно отличающимся от ожидавшихся. Вместо создания образцового "царства разума", призванного обеспечить всем людям блага Свободы, Равенства и Братства, Франция погрузилась в хаос междоусобной борьбы и, пройдя сквозь кровавый террор якобинской диктатуры, на последующие полтора десятилетия превратилась в средоточие раздоров и войн, в которые постепенно оказались втянутыми почти все народы Европы. Практический провал теоретически безупречной просветительской программы тотальной рационализации бытия порождает новые сомнения в способности человека решать все проблемы, опираясь исключительно на собственный разум. Эти сомнения находят свое выражение в идеологии романтизма, предпочитающей разуму эмоцию и чувство, и в критической философии Иммануила Канта (1724–1804), разума не отвергающей, но требующей четко определить сферу его компетенции, отделив ее от области, в которой рациональная аргументация может оказаться не только бессмысленной, но даже вредной.

Деятельность Канта обычно делят на два периода. В "докритический" период (1746–1770) он создает "Всеобщую естественную историю и теорию неба", которая, дополненная в некоторых деталях Лапласом, и по сей день остается одной из самых распространенных космогонических гипотез. "Критический" период (1770–1797) ознаменован разработкой основных собственно философских произведений: "Критики чистого разума", "Критики практического разума" и "Критики способности суждения", создание которых сам Кант определяет как "коперниканский переворот в философии". Суть этого переворота состоит в утверждении, что, вопреки традиционному взгляду, не способы организации мышления согласуются с формами бытия объектов, а наоборот, мир объектов, каким мы его знаем, согласуется с формами организации нашего мышления.

Свою исследовательскую программу Кант формулирует в виде трех фундаментальных вопросов: "Что я могу знать?", "На что я могу надеяться?" и "Что я должен делать?". Решение этих вопросов, по его мысли, должно подвести нас к ответу на четвертый – главный вопрос: "Что есть человек?".

Сомнение в объективной истинности той или иной теории – явление вполне обычное в истории философии и науки. Кант придает такому сомнению предельно радикальный характер, когда ставит под вопрос не объективность той или иной конкретной теории, а саму возможность объективного знания вообще. Критический анализ структуры познавательного опыта человека приводит его к выводу о том, что объективная реальность, как совершенно *независимое* от наших чувств и разума бытие, является принципиально недоступным, *непознаваемым* для нас.

Кант исходит из того, что человеческое познание начинается с опыта. Однако отсюда вовсе не следует, что оно целиком и полностью происходит из опыта! Проистекая из чувственного восприятия явлений действительности, знание оформляется в виде суждений об объектах. Внимательно присмотревшись к таким суждениям, мы, вслед за Кантом, можем заметить, что в них присутствует нечто такое, чего совершенно не было в чувственных впечатлениях.

Предположим, что мы, находясь на солнечной полянке в лесу, произносим самое элементарное, самое обычное эмпирическое суждение: "Солнце, освещающее камень, нагревает его". Что происходит, когда мы формулируем это суждение? Из калейдоскопического потока ощущений, обрушивающегося на нас, "отфильтровываются" зелень листвы, щебет птиц, аромат цветов и целый ряд других чувственных впечатлений, не имеющих прямого отношения к предмету нашего суждения. Оставшиеся "стягиваются" к двум центрам, образуя устойчивые синтетические комплексы "солнце" и "камень", каждый из которых представляет определенный объект. Между этими объектами констатируется наличие отношения, в котором "солнце", активно воздействуя на "камень", изменяет одну из его чувственно воспринимаемых характеристик. Даже не вникая в механизм работы нашего познавательного аппарата, мы можем констатировать, что внутри этого "черного ящика" первичная информация была существенно преобразована. На "входе", на уровне непосредственного чувственного восприятия, мы имели неупорядоченный хаос разрозненных впечатлений; на "выходе" – на уровне суждения – получили определенные представления об отношениях двух локализованных объектов, в каждом из которых присущие ему свойства организованы в устойчивое единство. Еще сложнее обстоит дело с суждениями, в которых мы распространяем наше эмпирическое знание об объекте на все объекты подобного рода, – например: "Все камни, освещаемые солнцем, нагреваются".

Эти суждения обычно трактуются как эмпирические, то есть основанные на опыте. Кант решительно отвергает привычную трактовку, обращая внимание на то, что справедливость нашего суждения обо всех камнях никоим образом не может быть основана на

опыте, поскольку последний никогда не может охватить именно все камни. Опыт всегда ограничен, неполон, поэтому эмпирическое знание по самой своей природе не может обладать ни устойчивым единством, ни строгой всеобщностью. Однако присмотритесь к формулировке любого естественнонаучного закона, и вы увидите, что он всегда выражен в суждениях, претендующих на всеобщность и необходимость, например: "Все физические тела притягиваются друг к другу с силой, прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними" или "Всякое тело, погруженное в жидкость... и т. д.". Кант называет суждения подобного вида *априорными синтетическими суждениями*.

Многовековая история науки свидетельствует, что весь корпус естественнонаучного знания, состоящий из априорных синтетических суждений, не просто существует, но и эффективно функционирует, поскольку реальные результаты наших действий *очень часто* совпадают с предсказаниями теории. Философы Просвещения не видели в таком совпадении ничего удивительного. Более того, они были уверены, что поскольку всеобщность и необходимость подобных суждений является эмпирически обоснованной, то совпадение *должно происходить всегда*. И если оно иногда не происходит, то только благодаря *субъективному недомыслию*, которое проявляется в страстях и заблуждениях нашего ума. С точки зрения просветителей, хорошо продуманная теория непременно должна дать нам точную картину разворачивающихся событий, конечный результат которых будет иметь строго необходимый характер (как это происходит, например, в классической механике). Но какими бы впечатляющими ни были успехи математического естествознания, провал морально-политической программы просветителей тоже очевиден. Это означает, что либо их теория была недостаточно продуманной, либо применение разума имеет естественную границу, и рациональные рассуждения, столь эффективные в сфере изучения математических или природных объектов, не работают, когда их пытаются применять к исследованию человеческих отношений. Кант предлагает произвести точную демаркацию этой границы; в этом и состоит суть основного вопроса его "Критики чистого разума".

"Что я могу знать?"

Проблема, которую ставит Кант, заключается в том, что всеобщность и необходимость априорных синтетических суждений, которые представляют итоговые формулировки любого естественнонаучного исследования, *не может основываться на эмпиричес-*

ком опыте, поскольку всегда выводит нас далеко за его пределы. Это означает, что необходимые и всеобщие синтетические суждения не имеют права на существование. И все-таки они существуют. Кант полагает, что этот парадокс не является достаточным основанием ни для восторженного к ним отношения, ни для их радикального отрицания; предметом его "Критики" становится детальный анализ процесса формирования таких суждений. Если прежде эмпирический опыт понимался как простой одномоментный акт, то Кант ставит вопрос о его структуре, предлагая исследовать устройство того познавательного механизма, который, находясь внутри "черного ящика" нашего сознания, обрабатывает чувственный материал, превращая его в связанную систему суждений.

В процессе познания участвуют два "партнера": чувственный опыт и рассуждающее мышление. Если необходимость и всеобщность наших суждений не выводятся непосредственно из опыта, но, тем не менее, с очевидностью в них присутствуют, значит, они вносятся рассудком, ибо им просто больше неоткуда взяться. Кант полагает, что сама деятельность рассуждающего мышления состоит в синтезе, в группировке пестрого хаоса чувственных впечатлений, согласно наперед заданным универсальным структурам, которые он называет категориями. Согласно Канту, категории представляют собой изначально присущие человеческому сознанию всеобщие схемы организации опыта.

Если говорить на языке аналогий, действие этих схем можно представить следующим образом. Возьмем книгу, содержащую ценную информацию, которую можно без особого труда извлечь, прочитав книгу. Но если мы возьмем тысячу книг и свалим их в углу беспорядочной кучей, ценность информации обращается в нуль, ибо из неупорядоченной массы книг ее просто невозможно извлечь. Для того чтобы быстро находить нужную именно в данный момент информацию, необходимо, чтобы вся она была каким-то образом систематизирована. Причем, начинать такую систематизацию в момент, когда информация понадобилась, уже поздно, поэтому она должна быть приведена в систему еще до того, как мы к ней обратимся. В библиотеках для этого существует универсальная система классификации (УДК), которая имеется в каждой библиотеке еще до начала ее работы.

Система категорий в чем-то подобна такой универсальной библиотечной классификации. С самого рождения любой человек обладает имеющейся в его сознании универсальной категориальной схемой организации эмпирического опыта (пока еще только будущего). Эта схема не возникает благодаря опыту, как полагали просветители, а предшествует ему, выступая необходимым условием

самой его возможности. Упорядочивание опыта начинается не после его завершения, а сразу, непосредственно в момент его осуществления. При этом, несмотря на то, что опыт разных людей может быть различным по содержанию, они все же не перестают понимать друг друга, поскольку формы организации этого опыта остаются всеобщими.

Кантовские категории действуют в "зазоре" между спонтанным потоком чувственных впечатлений и универсально-всеобщими конструкциями априорных синтетических суждений. Единство и всеобщность таких суждений обеспечиваются исключительно благодаря категориям как универсальным принципам систематизирующей деятельности рассудка. Стало быть, и единство объектов, выступающих предметами таких суждений, и всеобщность выраженных в них закономерностей, существуют не в природе, а только в представлении мыслящего субъекта. Категориальный синтез, осуществляемый человеческим рассудком, буквально *создает* систему опыта, или, что то же самое, систему природы.

В философии Канта категории играют совершенно иную роль, чем у его предшественников. Философы, начиная с Аристотеля, полагали, что категории выполняют, прежде всего, аналитическую функцию. Они расчленяют, дробят "монолитное тело" бытия, в результате чего оно, явленное нам в виде отдельных вещей, становится доступным нашему познанию. Ход рассуждения Канта диаметрально противоположен. Основной функцией категорий он считает как раз не *аналитическую*, а *синтетическую*. В процессе познания благодаря категориям рассудок осуществляет синтез разрозненных чувственных впечатлений в устойчивые целостные комплексы, которые и становятся предметами наших суждений. Именно из этих "сконструированных" нашим сознанием по законам категориального синтеза предметов и складывается объектный мир, который, в отличие от нерасчлененного (а стало быть, и непознаваемого) мира "вещей в себе", становится действительным предметом нашего познания.

Кантовская "вещь в себе" – внешняя реальность, существующая до познания и независимая от него, не проявляет себя в каких бы то ни было определенных формах. Она лишь возбуждает наши познавательные способности, сообщает им импульс к действию. Но результат этого действия – образ внешнего мира, состоящего из множества самостоятельных, отделенных друг от друга предметов, связанных между собой устойчивыми, законосообразными отношениями – определяется, прежде всего, организационными формами наших познавательных способностей. Иллюстрацией

здесь может послужить известный психологический тест Роршаха: человеку предъявляют ряд бесформенных пятен-клякс, в которых он может "увидеть" облако, бабочку, дерево и другие предметы. Не что иное, как его собственное сознание "оформляет" изначально неопределенные фигуры и синтезирует вполне определенные образы конкретных вещей.

Итак, согласно Канту, определенность вносится в мир исключительно благодаря деятельности нашего сознания. Изначально присущая всякому индивидуальному сознанию категориальная структура выступает как непреложное правило синтеза чувственных впечатлений. Именно по этим правилам формируются предметы нашего опыта, которые воспринимаются нами как природные объекты. Таким образом, все возможные восприятия и вообще все, что определяет горизонт эмпирического познания, зависит от категорий и должно подчиняться им. Природа мира воспроизводится в сознании человека в соответствии с его собственной природой, и тут уж, считает Кант, ничего не поделаешь. Мы смотрим на мир сквозь "категориальные очки" и никогда, сколько бы мы ни старались, не сможем избавиться от них. Даже самый элементарный образ "вот этого камня" является результатом осуществляемого рассудком категориального синтеза. При этом категории как априорные основоположения рассудка ни в коей мере не относятся к бытию "в себе", а представляют лишь формы деятельности самого мышления. Поэтому, говорит Кант, никакая наука об объективном (*ноуменальном*) бытии вообще невозможна.

Нашему познанию доступен лишь мир *феноменов*, или явлений, конструируемых сознанием в актах категориального синтеза чувственных впечатлений, а само познающее сознание рассматривается как некая "машина", которая, обрабатывая чувственный материал, придает ему форму представлений и суждений. Если же мы запустим эту машину, не загрузив ее исходным сырьем – чувственными впечатлениями – она начнет перемалывать пустоту, выдавая результат в "привычной" для себя форме. Так мы получаем то, что Кант называет идеями чистого разума, которых насчитывается три: душа, Вселенная и Бог. Не будучи никоим образом связанными с чувственным опытом, эти идеи являются чисто воображаемыми; их роль состоит исключительно в удовлетворении потребности нашего мышления в создании завершенных конструкций. Так, в идее души мы стремимся полностью охватить всю сферу внутреннего опыта; в идее Вселенной – всю сферу внешнего опыта; в идее Бога мы стремимся найти основание всякого опыта вообще.

Именно благодаря их предельной общности эти идеи (а точнее их референты) традиционно рассматривались как наиболее важ-

ные предметы познания. Философы от Платона до Лейбница надеялись постичь природу души, Вселенной и Бога, полагая, что все это реальные объекты, между тем как они не более чем идеи разума, обозначающие идеальный предел – горизонт возможностей теоретического познания. Поскольку ни душа, ни Вселенная, ни Бог никак не представлены в нашем чувственном опыте, они не могут быть предметами научного исследования. Следовательно, вся прежняя метафизика, стремившаяся к их рациональному познанию, оказывается несостоятельной, поскольку, как показывает Кант, все свои исследования она разворачивала за пределами компетенции разума, пытаясь использовать его для разрешения вопросов, к работе с которыми он просто не приспособлен.

При этом Кант отнюдь не отрицает ни бытия Бога, ни бессмертия души. Он показывает лишь невозможность разумного познания и *рационального доказательства* их бытия. Кантовская критика утверждала, что человек ожидает слишком многого от разума, между тем как его способности отнюдь не беспредельны. Его удел – познание явлений, синтез множества частных впечатлений в соответствии с наперед заданным принципом. Познание того, что никак не может быть дано нам в непосредственно чувственной форме, оказывается недоступным чистому, или, как говорит Кант, спекулятивному разуму, а к этой сфере относятся, прежде всего, цели и ценности, составляющие основу мотивации наших поступков. Таким образом, Кант подводит нас к пессимистическому выводу о том, что система "разумной морали", к созданию которой так стремились просветители, является чистой утопией. И мы обнаруживаем себя стоящими перед вторым вопросом кантовской критики.

"На что я могу надеяться?"

На этот вопрос Кант дает ответ в "Критике практического разума", представляющей его этическую программу. Рассудочное знание всегда обусловлено тем чувственно-конкретным материалом, который дается нам в эмпирическом опыте. Такое *обусловленное* знание, даже если оно является истинным, не может, как полагает Кант, выступать в качестве рационального обоснования деятельности человека как свободного существа. Действие, осуществляемое в соответствии с таким знанием, является инициированным извне и выступает как ответ на аффектацию внешним предметом, иначе говоря, есть вынужденное, обусловленное действие, свойственное скорее животному, чем человеку. Кант ставит вопрос чрезвычайно остро, связывая исследование способности к познанию с исследованием способности к самоопределению лич-

ности как сущностной характеристики человека. Как может человек, окруженный со всех сторон вещами предметного мира и испытывающий их постоянное воздействие, преодолевать давление обстоятельств? Как может он в своих поступках совершать нечто большее, чем просто реагировать на аффектацию со стороны внешних предметов?

Решение этих вопросов предполагает выявление такого обоснования практического поведения человека, которое могло бы быть признано *абсолютно безусловным*, то есть совершенно независимым от обстоятельств. Кант предлагает найти такие основания, которые имели бы значение не для того или иного частного случая и отдельного поступка, но были бы действительны в любой ситуации и для каждого человека. Дискурсивный (рассуждающий) разум таких оснований дать не может, ибо все его суждения намертво привязаны к частным ситуациям. Не могут выступать в роли оснований и те суждения, в которых были бы выражены божественные заповеди, государственные законы или даже естественно-природные склонности и интересы индивида. Ведь этика, построенная на суждениях подобного рода, была бы *гетерономной*, то есть навязанной человеку извне. Человек же как свободное существо должен быть *автономен* в своих решениях. Поэтому его поступки могут опираться только на такие моральные нормы, которые были бы независимы не только от любых указаний извне, но также и от всякого субъективного стремления или выведенного из опыта представления о счастье.

Нравственное поведение человека не может быть вынужденным какими бы то ни было внешними обстоятельствами, в том числе и *законами природы*, которые показывают, что должно происходить и действительно происходит *при определенных условиях*. Моральный закон, который есть *закон свободы*, выражает требование, которое должно выполняться *при любых условиях*. В отличие от закона природы, моральный закон относится не к тому, что есть, а к тому, что должно быть. Должное же, как *пока еще не существующее*, не может быть предметом эмпирического опыта, поэтому задача различения добра и зла находится вне сферы компетенции дискурсивного разума. Кант абсолютно уверен, что разум, погруженный в мир явлений и имеющий дело с многочисленными частностями, не может ни обеспечить подлинной свободы, ни выработать общих принципов, которые могли бы выступать нравственным основанием человеческих поступков.

В противоположность релятивистским настроениям своей эпохи Кант защищает безотносительность добра, всеобщность нравственного закона. Его практическая философия, признавая незави-

симось человека от привходящих обстоятельств и внешних авторитетов, утверждает его способность строить собственную судьбу в зависимости только от самого себя. Но и ответственность за каждый поступок полностью возлагается на человека, поскольку в вопросах морального выбора никакие ссылки на "объективные обстоятельства" или "личные склонности" недопустимы.

Этика Канта во многом отличается от всех предшествующих этических систем. Жизнь в соответствии с нравственным законом – это тяжелый труд, когда приходится преодолевать не только внешние обстоятельства или телесные потребности, но и зачастую доводы собственного разума. Во имя чего должен человек взваливать на себя столь тягостное бремя? Во имя Бога и собственной бессмертной души! Но, в отличие от учений традиционной метафизики, критическая философия утверждает, что ни Бог, ни душа не могут быть предметами рационального познания. Мы не можем *знать*, что они есть, но мы можем и должны *верить* и *надеяться* на это.

"Что я должен делать?"

Опорой нравственности является не разум, а *моральная вера*, опирающаяся, в свою очередь, на непреложный закон, который Кант называет *категорическим императивом практического разума*. Этот закон требует: "Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом". Категорический императив не содержит рецептурных предписаний относительно тех или иных конкретных действий, но он указывает общее направление определения моральной ценности любого из возможных поступков. При этом решающее значение имеет не то, что делает человек, а с какими намерениями это делается, ибо, согласно Канту, "поступок имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута". Это означает, что не успех решает вопрос о ценности действия, а воля совершить его в соответствии с нравственным законом. При этом никакие ссылки на объективные трудности или возможные неблагоприятные последствия не могут служить ни основанием, ни оправданием в уклонении от исполнения долга, который в этической системе Канта выступает как абсолютно безусловное требование: "Ты можешь, ибо ты должен". Последствия наших поступков могут быть (и чаще действительно бывают) неподконтрольны нам. Но эта неподконтрольность не может рассматриваться как ограничение нашей свободы. Ибо, согласно Канту, свобода человека состоит не в том,

что его действие дает именно тот результат, к которому он стремится, а в том, что он волен действовать вопреки обстоятельствам и даже без надежды на успех. Не ожидаемая польза или удовольствие, а требование долга является единственным основанием поступков, соответствующих достоинству человека как свободного существа, принцип поведения которого выражается правилом: "Делай, что должно, и пусть будет, что будет".

Категорический императив универсален и потому не имеет конкретного содержания и, вместе с тем, он может служить основой любого действия, предпринимаемого в любой ситуации. Единственно, что предписывается в нем, это необходимость всегда рассматривать человека только как цель и никогда не считать его лишь средством, которое можно употребить для удовлетворения своих, пусть даже и самых возвышенных потребностей. Однако в отличие от предшествующих моральных систем, предъявляемое категорическим императивом требование рассматривать другого человека как высшую ценность не связывается с необходимостью самоуничтожения, с фанатическим презрением к самому себе: "Не становись холопом... Не допускай безнаказанного попрания твоих прав другими" – это требование является неотъемлемой частью этики Канта.

Из кантовской критики разума следует вполне определенная практическая рекомендация. На вопрос о том, можно ли ставить перед человеком задачу "всеобщего осчастливливания человечества" путем преобразования мира в соответствии с требованиями некой универсальной теории, как это пытались сделать вожди Великой Французской революции, Кант дает определенно отрицательный ответ – нельзя. Слишком ограничен разум, слишком привязан он к миру явлений и к множеству частных ситуаций, чтобы выступать инициатором глобального переустройства мира. Всякая целерационально организованная деятельность, направленная на его преобразование, содержит в себе опасность превращения человека в средство и, следовательно, чревата аморализмом. Что же тогда остается делать человеку? Ему остается нравственный выбор только за себя и только на своем месте: прислушаться к голосу совести и действовать в соответствии с ним, полностью принимая на себя ответственность за каждый совершаемый поступок.

Кантовская метафизика действительно ознаменовала "переворот в философии" и стала началом периода, который по своему месту в истории философских учений вполне сопоставим с эпохой Платона и Аристотеля. Как и тогда, за исторически очень короткий срок возникает целый ряд фундаментальных систем, таких, как *наукоучение И. Г. Фихте* (1762–1814), *трансцендентальный*

идеализм Ф. В. И. Шеллинга (1775–1854) и диалектическая логика Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831). При всех различиях между ними, эти мыслители, так или иначе, развивают кантовскую идею об определяющей роли мышления по отношению к бытию, поэтому в истории философии их обычно рассматривают как представителей единой традиции *немецкой классической философии*, вершиной которой считается гегелевская диалектика.

Реабилитация Разума

Иммануилу Канту, по его собственному выражению, "пришлось устранить *знание*, чтобы освободить место вере". Гегель упрекает Канта в том, что его философия, отсылая человека к вере, может стать "подушкой для ленивого ума" и ставит перед собой задачу реабилитации рационального знания и восстановления прав разума как верховного законодателя во всех без исключения областях бытия.

Начиная с античности, философы стремились, прежде всего, к познанию устойчивого, ибо знание изменчивого обладало в их глазах заведомо низшей ценностью. Действительно, зачем тратить силы и время на познание того, что уже завтра может стать совершенно иным? Стремление рассматривать мир "с точки зрения вечности" сделалось устойчивой традицией, принимавшейся как нечто само собой разумеющееся. Вплоть до начала XIX в. изменчивость привычно рассматривалась как обесценивающий фактор. События Великой Французской революции прервали неторопливое течение истории. Буквально на глазах одного поколения рухнули не только социальные институты старого мира; одновременно оказались дискредитированными все прежние идеалы, на месте которых столь же стремительно сформировались и новые ценностные ориентиры, и выражающие и защищающие их организации. Это, безусловно, подтверждало обесценивающую роль изменчивости, но вместе с тем наводило на мысль о том, что ее можно рассматривать не только как деструктивный, но и как созидающий фактор, благодаря которому возникают и утверждаются новые системы ценностей. Если прежние философы (за редчайшим исключением) концентрировали внимание на устойчивости, то Гегель переносит акцент на изменчивость. Он стремится *рационализировать* ее, представив все изменяющееся не как хаотический поток, а как строго упорядоченную последовательность явлений, подчиненных единой логике развития независимо от того, относятся ли они к сфере бытия или мышления. Иными сло-

вами, Гегель предпринимает попытку создать универсальную Логик (с большой буквы), опираясь на которую мы смогли бы чувствовать себя уверенно в любой области действительности, понимая все в ней происходящее как частные формы явленности некоего абсолютного единства, которое он называет Мировым Духом или Абсолютной идеей.

Но Абсолют по самой своей сути может быть только единым и единственным, ибо если бы помимо него существовало что-либо еще, он не обладал бы совершенной полнотой и полной завершенностью, то есть не был бы Абсолютом. Следовательно, развитие, как его предлагает понимать Гегель, может рассматриваться исключительно как внутренний процесс, не выходящий за пределы Абсолюта и не разрушающий его единства. При любых изменениях самоидентичность Абсолюта должна сохраняться или, иными словами, изменяясь, он должен оставаться тем, чем всегда был. В гегелевской философии развитие выступает как процесс самопознания Мирового Духа, внутреннее содержание которого не изменяется и даже после полного завершения процесса продолжает оставаться тем же самым, с той лишь разницей, что вначале он ничего об этом содержании не знает, а в конце имеет о нем (то есть, о самом себе) исчерпывающее знание. Так, человек, в течение жизни постепенно узнавая себя все больше и больше, тем не менее, продолжает оставаться все тем же человеком.

Тождество мышления и бытия

Кант полагал, что поскольку разум является инструментом познания, его, как и любой другой инструмент, необходимо предварительно изучить, чтобы затем использовать с максимальным эффектом. Гегель же упрекает его в том, что, требуя тщательного исследования возможностей и границ разума до его практического применения, он оказывается в положении человека, который не входит в воду, прежде чем научиться плавать, и предлагает исследовать разум непосредственно "в деле", в процессе его практического применения. Каким образом?

Мировой процесс есть процесс, в котором Абсолют познает свое собственное содержание. Но для того, чтобы познать что бы то ни было, необходимо иметь возможность хорошо рассмотреть познаваемый предмет. Этимология самого слова подсказывает, что *предмет* – это нечто расположенное перед нами. Но как может располагаться *перед* то, что составляет *внутреннее* содержание сознания? Для того, чтобы получить возможность взглянуть со стороны на собственную идею (а именно идеи составляют внутреннее содер-

жание Мирового духа), необходимо вынести ее вовне, то есть реализовать, воплотить в действительность. Гегель называет такое овнешнение идеи *опредмечиванием*, в результате которого идея получает внешнее выражение и располагается перед познающим субъектом, получающим, наконец, возможность раскрыть ее подлинное содержание. Всякую вещь мы можем рассматривать как опредмеченную или *объективированную* идею, а весь предметный мир как связанную систему таких объективаций. Познание же всякого внешнего предмета можно представить как постижение некой объективированной идеи, представляющее не что иное, как *распредмечивание* вещи, перевод ее из предметного плана в ментальный. Например, мастер, изготовливающий какую-либо вещь, опредмечивает в ней некое содержание собственного сознания. Человек, осваивающий эту вещь, в процессе ее использования восстанавливает в своем сознании ту идею, которая в качестве замысла мастера стала основанием и причиной ее существования. Но в таком случае вещь лишается самостоятельной ценности, поскольку оказывается лишь *посредником* между созидающим сознанием и сознанием, познающим ее. Но в гегелевской системе и созидающее, и познающее сознания – это все тот же самый Мировой Дух, являющийся единственным познающим субъектом, который по совместительству выступает и единственным объектом познания.

Отсюда следует одно из важнейших основоположений всей гегелевской философии – принцип тождества мышления и бытия. Согласно этому принципу, традиционное противопоставление мысли и вещи ошибочно. В действительности это одно и то же или, точнее, это две различные формы явленности Мирового Духа, подобно тому, как мужчина и женщина – это не разные существа, а лишь две различные формы бытия единого – человека. При этом отношения между мыслью и вещью несимметричны, поскольку мысль составляет основу и причину бытия вещи, которая, по выражению Гегеля, есть не более чем *"инобытие идеи"*. Таким образом, и бытие, и мышление оказываются лишь двумя ипостасями Абсолютной идеи как некоего органического единства того и другого. Отождествление мышления с бытием приводит к тому, что в гегелевской философии логика отождествляется с онтологией. Выступая как наука о необходимых определениях мысли, та же логика одновременно становится и наукой о необходимых определениях бытия, поскольку последнее оказывается явленным так, как оно было замыслено, то есть в соответствии с Абсолютной идеей. Конечно, Гегель имеет здесь в виду не аристотелевскую силлогистику, а созданную им самим особую – *диалектическую* – логику.

Диалектический метод

Подобно Пармениду, Гегель считает, что безусловно существующим следует считать только нечто единое, целостное. Он имеет в виду органическую целостность, которая, хотя и состоит из частей, все же образует неразрывное единство, поскольку все ее части могут существовать только в составе данного целого. Примером подобного рода целостности может служить, например, живой организм, который достаточно четко структурирован, но в то же время ни одна его часть не может существовать сама по себе, более того, только в составе целого организма любая его часть может быть чем-то определенным.

Таким исходным единством в системе Гегеля и является Абсолютная идея, выступающая одновременно субъектом и объектом не только познания, но и развития. Это развитие осуществляется как процесс последовательного развертывания системы категорий, которые представляют собой не "первые роды бытия" (как у Аристотеля), и не "априорные формы мышления" (как у Канта), а всеобщие формы и бытия и мышления одновременно. Именно в учении о диалектическом саморазвитии категорий и реализуется основополагающий для гегелевской философии принцип тождества мышления и бытия. Дело в том, что всякое изменение предполагает взаимодействие. Но если исходное начало едино, а именно таким оно у Гегеля и является, то ему, чтобы вступить во взаимодействие с самим собой, необходимо раздвоиться. Благодаря такому раздвоению и последующему взаимодействию выделившихся частей происходит постепенная структуризация изначально аморфного единства, в процессе которой все более конкретизируется и проясняется его внутреннее содержание. В этом и состоит суть диалектического метода.

В качестве исходного правила своей диалектической логики Гегель полагает, что всякому утверждению соответствует другое, логически равноправное ему, но прямо противоположное по смыслу, или всякому *тезису* соответствует *антитезис*. Законы классической логики утверждают, что из двух таких утверждений истинным может быть только одно: так, из двух суждений: "Этот человек жив" и "Этот человек мертв" в любой исторический момент одно истинно, а другое ложно. Но если рассматривать их безотносительно ко времени, окажется, что, несмотря на то, что их истинность изменяется *в истории*, с точки зрения *логики* оба они оказываются совершенно равноправными. Следовательно, все споры о том, какое из этих суждений является логически истинным – пустая схоластика, ибо каждое из них, раскрывая только одну сторону дела, является истинным при определенных условиях, логическая же истина должна быть необходимой и всеобщей, то есть

безусловной. Подобного рода истину мы получим в результате объединения двух противоположных суждений, в их *синтезе*: "Человек смертен". Так, построив *триаду*: тезис-антитезис-синтез – мы узнаем нечто новое о человеке, даже не обращаясь к эмпирическому опыту. И это знание, поскольку оно выведено из чистой логики, будет обладать необходимым и всеобщим характером.

Согласно Гегелю, вначале существует Абсолют. Он существует постольку, поскольку существует бытие, точнее, он сам и есть *бытие*. Таким образом, в качестве исходного положения принимается тезис: "*Абсолют есть чистое бытие*". Но не ошиблись ли мы? Ведь это изначальное бытие еще совершенно неразвито, а потому лишено какой бы то ни было определенности; оно есть на самом деле чистое ничто, поскольку по отношению к нему невозможно дать положительный ответ на вопрос: "Что это такое?". Итак, при ближайшем рассмотрении оказалось, что чистое бытие без всяких дальнейших определений – ничто. Может быть, правильным будет противоположное утверждение: "*Абсолют есть ничто*"? Но и антитезис получается столь же односторонним, как тезис. Попробуем соединить оба эти положения и представить Абсолют как единство бытия и небытия. Но единство бытия и небытия – это становление. В результате получаем синтез: "*Абсолют есть становление*". Благодаря исключительно диалектической игре категорий мы приходим к пониманию того, что истина бытия и небытия состоит в единстве того и другого, и это единство есть *становление*.

Абсолютная идея, будучи совершенным единством, выступает у Гегеля одновременно и субъектом, и объектом развития, которое осуществляется через столкновение противоположных определений и логическое развертывание внутреннего потенциала путем постепенного устранения предыдущих ошибок. К чему направлено это развитие и какова его конечная цель? В соответствии с центральной идеей диалектической логики – идеей о движении познания по кругу – конец развития совпадает с началом, и в этой финальной, высшей точке все предыдущие категории присутствуют так же, как присутствовали они в первой, низшей, в которой они находились в форме неразвитых зачатков. Диалектический процесс есть именно процесс *развития*, разворачивания некоего изначально "свернутого" содержания, когда происходит не возникновение чего-то нового, а лишь обнаружение, предъявление чего-то уже имеющегося, но до поры до времени не явленного, скрытого. И если мы детально проанализируем все содержание максимально развитой идеи, то мы не обнаружим в ней ничего принципиально нового по сравнению с тем, что уже было потенциально заложено в самом начале диалектического ряда.

Свобода как "истина необходимости"

Бытие чего бы то ни было проявляется в его воздействии на окружающее. Действительно, если объект самим фактом своего существования не производит никакого изменения в собственном окружении, значит, его все равно что нет. Гегелевский Абсолютный Дух, не являясь исключением из этого правила, обнаруживает себя благодаря собственной деятельной активности. Но, поскольку он является единственным бытием, вокруг него изначально не существует никакого "внешнего окружения", на которое он мог бы воздействовать. Следовательно, ему ничего не остается, как воздействовать на самого себя, производя это *внешнее* окружение из *внутреннего* содержания. Таким образом, бытие Абсолюта проявляется исключительно благодаря постоянно осуществляемому переводу собственного содержания из области *возможного* в область *действительного*. Творческая мощь Мирового Духа превращает потенциально возможное в актуально существующее действительное. Но та же мощь выступает одновременно и разрушающей силой, вновь возвращающей все осуществленное туда, откуда оно однажды было вызвано к жизни – в сферу возможного. В этом круговращении бытия, представляющем постоянное превращение возможного в действительное и обратно, созидание и разрушение оказываются тождественными.

Творчество созидает – разрушение уничтожает, но и обратное утверждение не менее справедливо: творчество уничтожает, а разрушение творит. Ведь всякий вновь возникающий объект появляется в результате разрушения какого-либо иного объекта. Но это значит, что новый, рождающийся объект выступает *наследником* старого. А старый, в свою очередь, еще до своего разрушения носил в себе (как возможность) зародыш нового. Всякий новый объект есть действительность того, что уже существовало в старом как возможность. В результате оказывается, что творчество, о котором говорит Гегель, парадоксальным образом осуществляется по закону строгой необходимости. Парадокс заключается в том, что, с одной стороны, творчество предполагает свободу, но с другой, в действительности не может возникнуть ничего такого, что не было бы заранее "предусмотрено" в возможности как необходимое.

Парадокс "творчества по необходимости" возникает как следствие отождествления мышления с бытием. Чтобы устранить его, не изменяя этой исходной установки собственной системы, Гегелю не остается ничего иного как, продолжая двигаться в избранном направлении, отождествить свободу с необходимостью. Закон необходимости, в соответствии с которым реализуется творческая мощь Мирового Духа, должен, как и сам этот дух, быть абсолютно всеобъемлющим,

то есть быть законом как для сферы возможного, так и для сферы действительного одновременно. Поскольку же дух охватывает собою все существующее без исключения и вне его нет абсолютно ничего, именно он должен рассматриваться как безусловная первопричина всякого "частного" существования, а все явления и вещи как его действия или результаты таких действий. Именно в абсолютизации духа и предполагает Гегель найти разрешение парадокса.

Как творческое начало, дух должен быть свободен. Но его творчество должно подчиняться закону необходимости, что является отрицанием свободы. Однако поскольку дух абсолютен, то есть охватывает собой все, он выступает единственной причиной всех происходящих событий. Ничто не принуждает его действовать тем или иным образом, кроме его самого, следовательно, он... свободен! Ведь, согласно Гегелю, быть свободным, это и означает "осуществлять самого себя и ставить цели самому себе" без какого бы то ни было внешнего принуждения. Тем не менее парадокс "творчества по необходимости" не устраняется, а лишь перемещается вовнутрь самого понятия свободы. Свобода в гегелевском понимании, с одной стороны, противоположна всякому принуждению, но с другой, она в то же время противоположна и всякому произволу, потому что "свободная воля имеет необходимое содержание" или, иными словами, свобода есть "раскрытая необходимость". Что это такое?

Вспомним, что гегелевское творчество-разрушение есть не что иное, как превращение возможного в действительное. Это значит, что реально может возникнуть только то, что уже существовало как потенциально возможное. В этих условиях действительно свободен лишь тот, кто желает только возможного, причем такого, о котором он твердо знает, что оно возможно. Свобода при таком понимании плотно увязывается со знанием возможного, причем с таким именно знанием, осуществление (объективация) которого есть "раскрытие" или реализация необходимости. Таким образом, мерой свободы творческого духа оказывается знание собственных возможностей, – то есть знание внутреннего "запаса" еще нереализованных потенций и закона очередности их "реализации". Если это так, то "истина необходимости" и есть свобода.

Философия истории

Гегель считал свою диалектическую логику универсальным принципом развития, действующим во всех без исключения областях бытия, как духа, так и природы. Однако особое значение он отводил реализации этого принципа в сфере истории, поскольку именно здесь его применение стало основанием для наиболее радикального пересмотра традиционных установок, касающихся

одновременно и собственно истории, и самой логики. Начиная с самых древнейших времен, история всегда считалась ареной реализации *воли*, будь то божественная воля Творца или капризное своеволие властителей и героев. Гегель впервые говорит об истории как о закономерном процессе, осуществляющемся в строгом соответствии с универсальной логикой саморазвития Абсолютной идеи. В результате воля как движущая сила истории полностью вытесняется и заменяется *разумом*, власть которого, таким образом, становится поистине всеобъемлющей.

Саморазвитие духа есть постижение им собственного внутреннего содержания, которое, опредмечиваясь, выносится вовне и благодаря этому становится доступным для познания. Дух познает себя в застывших результатах своей собственной деятельности, которые выступают в форме культурных образований: городов и дорог, портов и рынков, храмов и крепостей, но также и религиозных верований, правовых норм, научных теорий и политических организаций, которые в своей совокупности составляют целостную систему, определяющую общий характер исторической эпохи. Переход от одной такой эпохи к другой и есть история, но каждая из этих эпох есть не что иное как объективация определенного содержания Абсолютной Идеи. Поэтому изучение истории обеспечивает совершенно новую возможность такого познания духа, которое опирается не на домыслы и предположения, а на объективно фиксируемые явления и факты. Гегель требует распространения научного метода на все без исключения области бытия, выдвигая на роль эмпирического основания исследований в духовной сфере исторические явления и факты, в которых он видит не что иное, как объективацию внутреннего содержания Мирового духа. В результате происходит тотальная рационализация бытия, а сфера действия научной методологии становится поистине всеобъемлющей, охватывая теперь уже не только природу, но одновременно и историю, и учение о духе – области, которые никогда ранее не относились к разряду точных, объективных наук.

В противоположность предшественникам Гегель переносит центр тяжести исследования сущности духа из теологии и психологии в историю, и, прежде всего, в исследование идей и институтов, формируемых в процессе организации общественного бытия, считая, однако, что наиболее полно дух выражает себя в государстве. Государство, как определяет его Гегель, "есть божественная идея в земном воплощении, есть реальная действительность моральной идеи". Каждое исторически существовавшее государственное образование Гегель рассматривает не как произвольное творение человека, созданное им для решения собственных проблем, а как очередную ступень реали-

зации некоего *глобального проекта*, по отношению к которому тот или иной тип государственного устройства выступает как необходимый этап последовательной реализации Абсолютной идеи.

Смена форм государственного устройства есть ряд ступеней, выражающих развитие Мирового духа в судьбах стран и народов. Каждая ступень представлена народом – носителем идеи, наиболее полно выражающей определенный этап саморазвития духа. Этот народ становится духовным лидером мирового исторического процесса. Однако лидерство не является вечным и, подобно эстафете, переходит из рук в руки, когда народ, выполнивший свою историческую миссию, уходит в тень, уступая место на авансцене истории новому лидеру. Гегель выделяет четыре основных мировых эпохи (Восточную, Греческую, Римскую, Германскую), каждая из которых сменяет предшествующую с той же неотвратимостью, как в жизни человека детство неотвратимо сменяется отрочеством и зрелостью, а затем старостью и смертью.

Итак, каждая конкретно-историческая эпоха рассматривается Гегелем как часть некоей глобальной программы саморазвития Абсолютной идеи.

История и есть процесс "самовозвышения духа", в котором изменчивость, процессуальность оказывается жестко связанной строгой необходимостью. Рассматриваемое в своей целостности бытие всегда остается единым и тождественным самому себе, но поскольку оно проявляет себя не иначе как через последовательный ряд собственных объективаций, каждая такая объективация может *выглядеть* иррациональной и алогичной в деталях, в частности. Однако, рассматривая эти частности в контексте все более широких задач, мы непременно увидим, что все они вписываются в единый рациональный процесс, в котором каждая такая частность играет заранее предназначенную ей роль, а все вместе они составляют стройный ансамбль, объединенный единством общего замысла. И тогда история предстанет перед нами как *экспликация логического саморазвития идеи*, которая через ряд промежуточных этапов подводит нас к постижению некоего заранее предначертанного плана. С высоты полного знания истины Абсолютной идеи мы, наконец, поймем, что все те волнения и страсти, завоевания и лишения, обольщения и разочарования, которые так волновали и беспокоили нас прежде, есть нечто суетное и преходящее и, в конечном итоге, ложное. Ибо, как говорит Гегель, "Бог, который есть истина, познается нами в этой истине, то есть как Абсолютный Дух, лишь постольку, поскольку мы вместе с тем признаем неистинным сотворенный им мир, признаем неистинными природу и конечный дух".

"Хитрость разума"

Итак, согласно Гегелю, истина бытия изначально существует в мире, но существует в неявной форме, как некий еще нереализованный проект, который в диалектической игре опредмечиваний и распредмечиваний постепенно реализуется и благодаря этой реализации познается.

При этом предметный мир понимается как побочный продукт саморазвития сознания, как артефакт, необходимый лишь постольку, поскольку, всматриваясь в него, Мировой дух полнее уясняет себе свое собственное содержание. В системе гегелевской диалектики природа и история лишаются собственной ценности и превращаются в средство, в зеркало духа, в котором нет ничего, что не было бы отраженным образом Абсолютной идеи. Но для нас, находящихся, подобно Алисе, в самом "зазеркалье", эти образы являются единственной действительно объективной реальностью. И мы живем в ней, испытывая страдания и радость, разочарования и восторги, мы пытаемся познать и изменить эту реальность, полагая, что решаем собственные задачи. Истина же состоит в том, что вся наша деятельность в предметном мире (как и сам этот мир в целом) есть не более чем способ реализации познавательной деятельности Мирового Духа, который к предметному миру (и к нам, в том числе) совершенно равнодушен. Ему нет дела до испытываемых нами неудобств, поскольку его основная задача не преобразование предметного мира, а познание собственного внутреннего содержания. И наше существование является необходимым лишь постольку, поскольку своей деятельностью мы помогаем переводить это содержание из скрытой формы в открытую.

Таким образом, оказывается, что в своей исторической практике человек преследует не собственные, а чужие цели, выступая как экспериментальный материал, как средство, которое всемирный разум использует для прояснения своего собственного содержания. "Хитрость разума" состоит в том, что, экспериментируя, он предоставляет объектам (включая и человека) действовать друг на друга и истощать себя в этом взаимодействии, однако, преследует при этом исключительно собственные цели, и в этом экспериментировании мировой разум имеет право быть расточительным и беспощадным.

Поскольку, согласно Гегелю, бытие тождественно мышлению, оно обладает логической природой, а его развитие подчиняется универсальным правилам логики. Каждое его новое состояние есть логическое следствие из предыдущего, то есть оно возникает логично и, следовательно, является необходимым. Таким образом, действительность во всех своих проявлениях выступает как *необ-*

ходимая. Однако приобретая логическую стройность, гегелевский мир становится нечеловекообразным. Это, строго говоря, мир необходимого и всеобщего, мир глобальных процессов и массовых движений, мир "магистральных линий развития", среди которых теряются и выглядят такими мелкими и ничтожными страдания и заботы отдельного человека. Мировой дух использует для своих целей людей и целые народы, не ограничивая трат, ибо, как говорит Гегель, для процесса саморазвития духа "человеческого материала хватит".

Мировой Дух как абсолютный разум

Согласно Гегелю, история состоит в восхождении Мирового Духа к познанию им абсолютной истины собственного бытия. Это восхождение осуществляется как самодвижение мысли, поскольку предметом, на который направлено познание, является идея, понятие, то есть сама мысль. В процессе познания, говорит Гегель, "то, что сперва казалось нам предметом, низводится сознанием до знания о нем, ...это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания". Но в таком случае достижение истинного знания также выступает лишь средством для продуцирования истинной формы сознания, которое, только само будучи истинным, способно созерцать истину, то есть самого себя во всей полноте и абсолютной завершенности. Таким образом, действительной целью и последним пределом развития Мирового Духа становится истинное или абсолютное сознание, или, что то же самое, – абсолютный разум.

Саморазвивающийся Дух гегелевской философии проявляет себя в последовательном развертывании логической системы категорий мышления, которые представляют собой идеальные сущности, выражающие содержательные моменты Абсолютной идеи, и в то же время они – ступени ее диалектического развития. При этом как сама абсолютная идея, так и ее частные определения – категории – обладают безусловным логическим приоритетом. Они пронизывают все вещи и процессы природного и человеческого мира, выступая как их непреложный закон, которому безусловно подчиняется все единичное, в том числе и индивидуальное мышление отдельного человека. В деятельности человеческого мышления проявляется не индивидуальный разум, а все тот же универсальный абстрактно-логический закон саморазвития идеи, в то время как "мышление, в качестве чего-то субъективного, лишь наблюдает это развитие идеи, ... не привнося, со своей стороны, никакого прибавка". К такому мышлению не дол-

жны примешиваться никакие личные моменты, поэтому оно предполагает строгую *дисциплину ума*, состоящую в устранении из него всякой субъективности. "Когда я мыслю, – говорит Гегель, – я... углубляюсь в предмет и предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь от себя".

С гегелевской точки зрения, идеальным актом человеческого мышления может считаться лишь мысль, сформулированная *от имени некоего абсолютного сознания*, в которой полностью отсутствовал бы сам человек, ибо его личные мнения, пристрастия и желания, "размывают" четкие контуры безупречно-логичных определений бытия. Поэтому сам Гегель называет свою логическую систему "царством теней", пребывание в котором требует "абсолютного образования и дисциплины сознания". Действительно, лишённые всякой субъективности, совершенно безличные определения гегелевской диалектики становятся подобными плоским теням, но зато это безукоризненно точные тени, с резкими границами, строго отделяющими один объект от другого. Мир, разделенный на четкие рубрики "алмазной сетью" категориальных разграничений, превращается в четкий узор из геометрических фигур, канвой для которого как раз и служит система диалектических категорий. В философии Гегеля категории выступают не просто ступенями *исторически* развивающегося познания. Они определяют весь *логический* порядок универсума. Ис этим порядком соотнобразуется не только все мыслимое, но и все реально существующее: "Все действительное разумно, все разумное действительно!".

Гегель был одним из немногих философов, быстро создавших мощную школу. Его система, отличаясь стройностью изложения, связанностью частей, казалась очень эффективной в дидактическом отношении и была принята для преподавания в университетах Германии. Однако вскоре после сравнительно ранней смерти основателя школа разделилась на две ветви: правую – старогегельянскую и левую – младогегельянскую. Старогегельянцы отстаивали консервативную позицию, опираясь на первую часть гегелевского афоризма: "Все действительное разумно" и полагая, что все существующее оправдано уже самим фактом своего существования. Младогегельянцы, опираясь на вторую часть того же афоризма: "Все разумное действительно" – призывали к революционному преобразованию мира, полагая, что долг человека всеми силами способствовать реализации замыслов Мирового Духа. Наиболее известными представителями младогегельянской школы были *Макс Штирнер* (1806–1865) *Бруно Бауэр* (1809–1882) и *Людвиг Фейербах*; к этой школе принадлежал в ранние годы жизни и *Карл Маркс*.

Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии

Этот заголовок книги одного из основоположников марксизма **Фридриха Энгельса** прекрасно характеризует духовную ситуацию Германии и роль Фейербаха в той радикальной переориентации сознания, которая произошла в середине XIX века. Все резко обозначается критическое отношение к гегелевскому панлогизму, а вместе с ним и к общим установкам классической традиции в целом. Оппоненты требовали отказа от радикального рационализма классиков, сводящего сущность человека к картезианскому *ego cogito* (мыслящему Я). Эти требования находили свое выражение и за пределами рационалистической традиции (например, в *волюнтаризме* А. Шопенгауэра или в *экзистенциальной диалектике* С. Кьеркегора), и в рамках самой немецкой классической философии, где главным их выразителем становится **Людвиг Фейербах** (1804–1872).

В гегелевской философии Фейербаха не удовлетворяет, прежде всего, низведение человека до служебного существа, выступающего в роли лабораторной крысы, на поведении которой великий экспериментатор (Мировой Дух) отработывает и проверяет свои собственные идеи. Поэтому он придает своим философским построениям антропологический характер, полагая, что их исходным пунктом и конечной целью должно быть не *чистое сознание*, а цельный *реальный человек*. Человек Фейербаха – это не "орган" Абсолюта, а самостоятельное существо, ценность которого состоит в нем самом, а не в его способности быть эффективным средством реализации, пусть даже и самого возвышенного, но чужого замысла.

Условием реализации такого замысла является как можно более точное знание всех его тонкостей и деталей, поэтому способность к познанию в классической традиции представляется наиболее важной, наиболее существенной способностью человека. Все остальные рассматриваются как второстепенные, необходимые лишь постольку, поскольку они так или иначе поддерживают и обеспечивают основную способность. Сам Фейербах, характеризуя отличие собственного понимания сознания от гегелевского, говорит о том, что темой его поздних сочинений становится "*человек как субъект мышления*", в то время как прежде он, вслед за Гегелем, был склонен рассматривать в качестве субъекта *само мышление* как таковое. Таким образом, Фейербах преодолевает одномерность гегелевской концепции человека и предлагает рассматривать его как многомерное существо, в котором способность

к познанию является не единственной и даже, может быть, не самой важной, а лишь одной из многих способностей человека. Фейербах, в отличие от Гегеля, не сводит бытие исключительно к мышлению, полагая, что последнее есть не субъект, а предикат человеческого бытия. Иными словами, бытие человека не сводится только к тому, чтобы мыслить; помимо мышления у него есть и иные, не менее важные и значимые атрибуты: жизнь, любовь, счастье, смерть, надежда на бессмертие и др.

Фейербах существенно модифицирует самый фундаментальный принцип гегелевской диалектики – тождество мышления и бытия, полагая, что бытие и мышление являются едиными, но не тождественными. Он предлагает рассматривать бытие с позиций не только лишь мыслящего, но реально живущего и действующего субъекта, для которого оно есть не предмет холодного анализа, а живое, чувственно воспринимаемое, интересующее его бытие, бытие, которое, как говорит Фейербах, можно *любить*. С его точки зрения, реальным является лишь то, что интересует нас; именно любовь есть самое надежное доказательство существования предмета, поэтому *действительным* можно признавать лишь то, "наличие чего доставляет нам *радость*, а отсутствие вызывает скорбь". Таким образом, критерий бытия и небытия оказывается связанным не с ясным и отчетливым *знанием*, а с *любовью*. Решение вопроса о действительном бытии предмета Фейербах требует предоставить не суду разума, а суду любви. Если прежняя философия, говорит он, утверждала: "что не есть *предмет мысли, того нет вовсе*, то новая философия утверждает: чего мы не любим, чего *нельзя полюбить, того нет*".

Такая смена приоритетов становится для Фейербаха основанием для пересмотра сути и смысла межчеловеческих отношений. В классической философии под субъектом понималось чистое сознание, по отношению к которому каждый реальный человек выступал как индивидуализированный представитель этого единого *сознания как такового*. Поэтому даже общение между людьми, по существу, выступало как диалог сознания с самим собой или, что то же самое, как *монолог*. Предназначение всей сложнейшей системы гегелевской диалектики как раз и состояло в том, чтобы придать этому монологу видимость диалога. Фейербах, полагая, что эмпирический человек является подлинным, а не фиктивным субъектом, приходит к утверждению, что истинная диалектика есть не монолог одинокого мыслителя с самим собой, а действительный диалог между "Я" и "Ты", в котором "Ты" выступает как такой же полноправный субъект, как и "Я". Центральной идеей всей фейербаховской теории является мысль об априорной intersubjectивности человека, о диалогическом характере человеческого мышления.

Итак, начав свое философское развитие как правоверный гегельянец, Фейербах затем достаточно далеко отходит от взглядов своего учителя, как, впрочем, и от основных установок картезианского рационализма в целом. Для него истина бытия заключается *"в полноте человеческой жизни и существа"*, а не в чистом мышлении или в познании как таковом. Антропологическая философия Фейербаха требует не только равноправного включения чувственности в состав человеческой сущности, но склонна рассматривать ее как основу более фундаментальную, чем сознание, поскольку последнее, по словам Фейербаха, *"только подтверждает в уме и при помощи ума то, что исповедуется сердцем каждого настоящего человека"*. Поэтому и сама философия рассматривается им не как чисто логическая экспликация Абсолютной идеи, а как выражение сущности чувства, возведенное до уровня сознания. Отсюда и то огромное значение, которое он придавал философскому анализу именно телесной, чувственной стороны человеческой жизни.

После Фейербаха интерес к чисто спекулятивной философии гегелевского типа заметно остывает. Начинаются многочисленные попытки либо создать вместо философии "чистого разума" философию "чистой телесности", либо каким-то образом совместить гегелевскую диалектику с фейербаховским антропологизмом. Самой значительной из попыток такого синтеза (и по глубине проработанности, и по степени влияния) стала *материалистическая диалектика Карла Маркса и Фридриха Энгельса*.

Темы для обсуждения

1. Философия Канта: докритический и критический периоды.
2. Философская система Гегеля.
3. Антропологический материализм Фейербаха.

Литература

1. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / В. Виндельбанд. М., 1993.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. СПб., 1992.
3. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. М., 1986.
4. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3.
5. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века / В. Н. Кузнецов. М., 1989.
6. Мотрошилова Н. М. Социально-исторические корни немецкой классической философии / Н. М. Мотрошилова. М., 1990.

6.3. СТАНОВЛЕНИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Неклассическая философия: эпоха и понятие

Словосочетание "неклассическая философия" выражает тип философствования, сформировавшийся во второй половине XIX – XX вв. и стремящийся расширить рамки философской рефлексии по сравнению с классической парадигмой, "преодолеть" ее рационалистические установки.

В неклассической философии можно выделить несколько программ, направленных на переосмысление классического типа философствования:

1) иррационалистическая традиция (*Серен Кьеркегор, Артур Шопенгауэр, Фридрих Ницше*);

2) социально-критическая программа, ориентированная не только на объяснение, но и на изменения социума (марксизм, неомарксизм, постмарксизм);

3) критико-аналитическая программа, включающая в себя переосмысление научно-рационалистических приоритетов и ценностей (неопозитивизм, постпозитивизм, аналитическая философия, структурализм);

4) экзистенциально-антрополого-психологическая программа переосмысления философского самосознания (феноменология, герменевтика, экзистенциализм, психоанализ).

Основные черты классического типа философствования

Классические философские системы отличались претензией на целостность, завершенность, монологически-поучительным стилем изложения, стремлением к объяснению закономерностей объективной и субъективной реальности.

Классический рационализм описывал объективный мир в терминах деятельного мировосприятия, деятельности. Причем деятельность понималась через сознание, то есть происходило отождествление деятельности и сознания.

Рациональное познание, безграничная вера в науку, в прогресс, в способность внеиндивидуального и индивидуального разума, в возможность переустройства мира на началах Разума провозглашались классической философией решающей силой. Считалось, что между знанием, выступающим в логической форме, и окружающим миром имеется согласованность, ибо миру присущ внутренний порядок, и дело мыслителя заключается

лишь в том, чтобы найти принцип согласования как универсальный метод познания.

Для классической философии характерна установка на поиск сверхчувственных принципов и предельных оснований бытия, существования всеобщего, сущности мира и человека, универсальных принципов человеческой истории, всеобщих методов познания.

В рамках классической философии высшей абсолютной ценностью является разум, который рассматривается и как познавательная способность, обладающая сверхопытной сущностью, т. е. не выводимая из опыта и не сводимая к нему; и как средство объяснения мира и человека через установление причинно-следственных связей; и как средство переустройства и совершенствования мира и человека, и как неисчерпаемый независимый потенциал творчества. Сущность человека определена здесь границами его разума, ибо она сводится к познавательной способности постигать законы бытия.

Классический научный рационализм, ориентирующийся в качестве исходных принципов на абсолютные истины, распространяется и на другие типы рациональности: экономическую, направленную на получение максимальной прибыли, политическую, предполагающую разумное и эффективное воплощение власти и др.

Стиль философствования классической философии в силу ее ориентированности на идеалы научной рациональности характеризует, как правило, строгость, логичность, доказательность, рационально-рассудочная схема рассуждения, ориентация на использование априорных схем обоснования знания и возможность достижения абсолютного знания. Само философское знание строится как особая форма объективного знания (например, у Гегеля, Канта), субъект же, мыслитель-классик как бы извне исследует и свое состояние, и внешнее ему бытие, имея право мыслить за других как монопольный обладатель истины.

Классике свойственна глубинная уверенность в естественной упорядоченности мироустройства, в котором наличествует разумный порядок и гармония, убежденность в универсальности методов познания, всеобщности принципов развития истории, их доступности рациональному постижению.

Проблемное поле и контуры неклассической философии

Формирование неклассической философии было социально подготовлено и обусловлено, вызвано потребностью отражения кризиса западной цивилизации и культуры, рассогласованием между рационально сконструированными образцами мироуст-

ройства и действительным миром, зачастую антиразумным, то есть иррациональным, иным по своей природе.

Кризис рационализма, переживаемый неклассической философией, приводит к расширению поля философской рефлексии. Пересматривается статус самого разума, познающего субъекта, структуры познавательного процесса, что приводит к актуализации альтернативных рационализму форм осмысления бытия и человека – иррационализма (лат. *irrationalis* – неразумный, бессознательный), считающего, что разум не в состоянии охватить все разнообразие действительного мира, и обращающего внимание на внерациональные формы духовного проявления человека (волю, интуицию, бессознательное и т. п.)

В рамках неклассической философии центральной философской программой становится антропологическая, причем человек здесь рассматривается не как существо рационально-познающее или социально-активное, а как существо переживающее, сомневающееся, чувствующее, самосозидающее, практически преобразующее природу и социум. В соответствии с этим речь идет не о возможности получения из глубин рафинированного неискаженного сознания универсальных истин, которые затем используются для менторского просвещения массы, а напротив, о прояснении "заброшенного" в наличный мир сознания, испытывающего массивное, репрессивное социальное воздействие. Главное, что волнует неклассическую философию – это понимание того, что происходит с человеком, с его свободой, от которой ему порою хочется бежать из-за бремени ответственности, с его сознанием в условиях массивной манипуляции им. Неклассическая философия задается вопросом, как сохранять при этом совесть, впечатлительность, духовно-психологическую независимость индивидуального сознания, что предпринять, чтобы остаться человеком в таком социальном окружении.

От монологического назидательного стиля мышления неклассическая философия переходит к диалогической, субъект-субъектной стилистике. Новый тип философствования в качестве предполагаемого адресата создаваемого произведения видит соавтора, полагаясь на его понимание, интуицию и используя при изложении художественно-образные формы, открытость, недосказанность, предполагающую возможность собственной интерпретации.

Неклассическая философия от поиска всеобщих принципов, предельных сущностей, универсалий переходит к самоценности индивидуального, уникального, своеобразного, единичного. Причем такая уникальность личности обнаруживает себя благодаря волевым компонентам (в философии жизни, волюнтаризме), ин-

туитивным порывам (в интуитивизме), бессознательным актам и установкам (в психоанализе), в условиях постоянного выбора, в "пограничных ситуациях", в процессе непрекращающегося самозидания и становления (в экзистенциализме).

В силу критического отношения неклассической философии к рационализму происходит, в частности, переосмысление новоевропейского рационализма, в результате чего расширяются рамки рациональности. Научную рациональность ряд исследователей начинает рассматривать лишь как одну из разновидностей множества специфических типов рациональности (внеаучная, на уровне обыденного познания и естественного языка, религиозная, художественная и т. д.).

Происходит изменение классических идеалов строгости по отношению к философскому языку, который становится более гибким, художественным, релевантным, допускающим различные интерпретации и соответствующую глубину понимания. Иногда предлагается в качестве варианта "романтической" постклассической солидарности за регулятивный идеал принимать образ, метафору, картину и тому подобное (Ричард Рорти).

В рамках неклассической философии осуществляется смена парадигм, выражающаяся в лингвистическом повороте – переходе от философии сознания к философии языка. На смену анализу субъект-объектных представлений приходит исследование отношений между языком и миром, выдвигая на передний план коммуникативную роль и функцию языка (лингвистическая философия, структурализм, постструктурализм).

Экзистенциальная философия Сёрена Кьеркегора

Датский философ **Сёрен Кьеркегор** (1813–1855) в своих произведениях ("Страх и трепет", "Или-или", "Понятие страха", "Стадии жизненного пути", "Наслаждение и долг" "Болезнь к смерти" и другое) противопоставляет себя рационалистической философской традиции, олицетворенной для него в философии Гегеля, которая, по его мнению, сосредоточена на общих отвлеченных сущностях, общих понятиях. На место рационального постижения мира Кьеркегор ставит переживание, экзистенцию, или существование, которые игнорировались прежней философией. Если научное мышление, считает Кьеркегор, исходит из чисто теоретического интереса, оно абстрактно безразлично, то "экзистенциальное мышление" связано с внутренней жизнью человека, его

интимнейшими переживаниями, а потому только оно и может быть конкретным, "человеческим" знанием. Сложная, многогранная, противоречивая и динамичная жизнь не поддается усилиям рассудка. Результатом этого является "бессилие мысли", настоящий "скандал для рассудка". Кьеркегор фиксирует внимание на изменчивости, неустойчивости, текучести человеческого "существования", его обреченности на смерть, страх, сомнения, трепет, страдание и т. п.

К основам человеческого существования, по Кьеркегору, можно прикоснуться только в ситуациях критического выбора, в моменты "или-или". В такие моменты выбора, риска индивид встречается со своим "Я". Личностный выбор определяет путь индивидуальной жизни, оправдывает его духовность. Именно способность к свободному выбору, а значит и принятие ответственности за него, является отличительной чертой человека как свободного существа.

В экзистировании человека Кьеркегор выделяет эстетическую, этическую и религиозную стадии. Персонифицированным символом эстетической стадии является Дон Жуан, который стремится испытать все виды наслаждения: музыка, театр, искусство, женщины – от непосредственно чувственного до интеллектуального. На этой стадии человек живет в основном чувственными удовольствиями, не задумываясь о смысле существования.

Однако человеческая природа не удовлетворяется лишь внешней жизнью, человек постоянно испытывает чувство страха перед чем-то, ощущение тревоги, дисгармонии, что выдвигает перед ним требование быть духовным. Путь ко второму уровню существования – нравственному, предполагает необходимость серьезного напряжения всех сил души и проходит через отчаяние. Только вкусив горечь отчаяния, человек в состоянии понять истинную сущность жизни. На этической стадии человек добровольно подчиняется нравственному закону, осознавая различие между добром и злом, становясь личностью. На этой стадии человек (рыцарь долга, персонифицируемый в образе Дон Кихота) понимает, что в мире господствует необходимость, всеобщий закон, долг, которому он обязан повиноваться.

Но и наличия этического отношения к жизни недостаточно, так как оно лишь приближение к истинной духовности. Необходимо абсолютное отчаяние, которое оставляет человека наедине с миром, и не с собственным "Я", а с Богом. Только на религиозном уровне человек (рыцарь веры, персонифицируемый в образе Авраама) не подчиняется всеобщему закону, а вступает в прямое общение с Богом как подлинным Абсолютом. Истинная вера не является прямым результатом усвоения религиозных догм и цер-

ковных предписаний. Она возможна исключительно благодаря свободному и ответственному выбору в ситуации экзистенциального отчаяния. Вера является одновременно и высшим наслаждением, и мучением.

Кьеркегор, вводя понятие *экзистенции*, радикально расширяет понимание человеческого опыта, указывая на несводимость его к познавательному опыту рационального субъекта и, соответственно, на несводимость мышления лишь к дискурсивно-логическим актам. Гегелевские понятия "опосредование" и "снятие" представляются Кьеркегору слишком схоластическими и абстрактными, и он делает более радикальный шаг – "прыжок в веру", выдвигая на место диалектической логики – экзистенциальную диалектику, или "диалектическую лирику". Отсюда уместность парадокса и абсурда в философии Кьеркегора.

Философия жизни Фридриха Ницше

Влияние *Фридриха Вильгельма Ницше* (1844–1900) в той или иной степени присутствует во всех значимых философских концепциях и культурных течениях XX века. Однако парадоксальным образом Ницше не создает школы – напротив, для Ницше тесны рамки всякой школы и школьной философии.

Как известно, Ницше принципиально отказался от систематического изложения своей философии. Он считал, что есть более высокое единство мысли и понимания нежели то, что полагается разумом в тотальности системы: это единство озарения и жеста в "танце мысли", разворачивающемся на сцене афористического письма. Лишь в этом единстве жеста могут быть схвачены и поняты все основные движения мысли философа: воля к власти, жизнь, становление, телесность, сверхчеловек, переоценка всех ценностей, вечное возвращение того же самого.

"Воля к власти" – центральное понятие философии жизни Фридриха Ницше, вызвавшее, наряду с учением о сверхчеловеке, неслыханное смущение в умах его современников, оказавшее (и до сих пор оказывающее) колоссальное влияние на философскую мысль XX столетия. Воля к власти стала едва ли не "навязчивой идеей" современной массовой культуры и, как никакая другая мысль XIX века, подверглась беспрецедентной вульгаризации, фальсификации и идеологизации, домыслам и недомыслию.

Всякое начинание начинается с критики. Воспитанный на почве западной метафизической (а потому – критической по существу) традиции, Ницше заявляет свой критицизм как требование "пере-

оценки всех ценностей", чем ставит под вопрос прежние ценности, идеалы и нормы всей западной культуры, которые выступают для него как ценности упадка, как "ложь тысячелетий", отравленная "моралином", в конечном итоге, – как нигилистические ценности.

Но тем самым Ницше онтологизирует собственное вопрошание, ставя под вопрос не только "ложные" ценности "больного", декадентствующего мира, но и само бытийное основание этого мира "последних людей", "ложно" понятое, или, скорее, преднамеренно "перевернутое" из "духа мщения" по отношению к жизни, как *ratio*, трансцендентное, сверхъестественное.

Саму жизнь Ницше постигает в образе "жизненного потока" благодаря понятию становления, которое выступает как основная черта всего сущего. Уже начиная с "Рождения трагедии...", Ницше подвергает уничтожительной критике установку "человека теоретического" в отношении к миру: холодный, отстраненный взгляд на вещи, которые тем самым фиксируются как застывший предмет для испытующего взгляда. Зарождение такого теоретического взгляда Ницше связывает с "диалектическими манерами" и учением об идеальном космосе Сократа и Платона, что привело затем к рационалистическому "вывиху" во всей последующей западной культуре, то есть к дисгармонии дионисийского и аполлонического начал жизни. Каковы же причины этой критики?

Дело в том, что для Ницше бытие вещей, которое он мыслит в терминах жизни, никоим образом не может выступать как нечто ставшее, завершенное, опредмеченное. Напротив, жизнь, по сути, есть становление. (Потому-то сама фигура "*homo theoreticus*" является для Ницше симптомом нездоровья культуры, упадка жизни: как болезнь – это аргумент в пользу жизни, здоровья, но не наоборот). Все, что есть, должно всегда и постоянно становиться тем, что оно есть для того, чтобы быть, то есть жить.

Становление жизни есть непрерывное и постоянное вставание и выстаивание. Становление всегда требует усилия. Это усилие – рывок из потенции в актуальность, Ницше понимает как неразрывное единство "сохранения и возрастания" жизни. Именно тяга к росту является условием сохранения жизни. Жизнь в философии Ницше не есть живая предпосылка, (как, скажем, для биолога или дарвиниста), но и не результат; она есть становление. Именно единство "сохранения – возрастания" как усилие становления задает вектор жизненного потока и составляет основную тягу, основную черту жизни.

Именно это усилие становления Ницше и схватывает в понятии "воля к власти". И если Ницше отмечает, что воля к власти – это "самая внутренняя сущность бытия", то это значит, что он понимает ее, прежде всего, онтологически. Таким образом, по Ниц-

ше, воля к власти – это глубочайшая, основополагающая суть сущего в целом, всего того, что действительно есть, то есть тянется к жизни.

Одной из основополагающих идей философии Ницше является "бездонная мысль" о Вечном Возвращении. Что же такое Вечное Возвращение? На первый взгляд, эта идея кажется простой и понятной: все, что есть в этом мире, возможно лишь через постоянное усилие становления и подтверждает себя через возвращение к себе как равному; то есть бытие возможно лишь как вечное возвращение, как повторение, как круг. Быть – значит находиться в непрерывном движении становления, то есть иметь место в вечном "круго-вращении".

Вечное Возвращение того же самого или всех вещей – мысль Ницше, которая, словно круг, очерчивает и определяет существо его философии жизни. Сама идея Вечного Возвращения восходит к индоевропейской мифологеме "круга-времени", встречается в астральной мифологии вавилонян. Она выражена в греческих понятиях *сжигание, выгорание и восстановление, возвращение в прежнее состояние*, в орфических гимнах, у пифагорейцев, Гераклита, стоиков, в мистическом богословии, у Оригена и т. д.

Но Ницше увидел нечто принципиально новое в этой мысли. Вынашивая свою идею Вечного Возвращения, он создает некий противоположный позитивистски ориентированному естествознанию. В "Дионисовых дифирамбах" Ницше называет Вечное Возвращение "цитом необходимости", но не в примитивно-детерминистском смысле. По мнению Гадамера, у Ницше "вечное возвращение того же самого имеет смысл как учение для людей, то есть как чудовищное требование для человеческой воли, которое уничтожает все его иллюзии о будущем и о прогрессе. Таким образом, Ницше создает учение о вечном возврате, чтобы поразить человека в его волевом напряжении". Иными словами, в горниле Вечного Возвращения испытывается не природа, испытывается воля к жизни, в том числе, – "упругая плоть" человеческой воли.

Ницше мыслит метафизически. В основании мира сущего, который истолковывается как становление жизненного потока, он полагает волю. Тем самым бытие понимается как "воля к власти", к могуществу, к росту, которая как некая "сила", устремленность, задает вектор жизненного потока. Всякая внешняя цель для нее значима, то есть полагается волей же как ценность лишь постольку, поскольку, столкнувшись с "внешней силой", она может подтвердить собственное властвование, то есть вернуться к себе как равной: и это значит, с другой стороны, стать сильнее, могущественнее, либо подчиниться. К чему бы воля ни стремилась, она всегда стремится к своему волеию.

Таким образом, Вечное Возвращение описывает способ бытия воли к власти. Действительно, Вечное Возвращение того же самого нельзя понять эмпирически или натуралистически. Что, собственно, возвращается в Вечном Возвращении, так это само возвращение как возможность становления. Вечное Возвращение того же самого есть высшая форма утверждения. Что утверждает здесь – полнота жизни, избыток бытия.

Понятно, что мысль о Вечном Возвращении направлена против классического линейного понимания времени, как это представлено в многочисленных прогрессистских толкованиях истории. Если вы представляете время в виде бесконечной однонаправленной прямой, то, чтобы избежать "дурной бесконечности", вы с неизбежностью придете к идее "рая" и попадаете в ловушку, с которой столкнулся, в частности, Гегель, и которая называется "конец истории".

Прозрение Ницше в том, что он понял: ужасно не Вечное Возвращение того же самого, ужасен "абсолютный конец". И в этом – "Семь печатей" Заратустры: "О, как не стремиться мне страстно к Вечности и брачному кольцу колец – к кольцу возвращения! Никогда не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность! Ибо я люблю тебя, о Вечность!"

Высшая радость возвращается с каждой весной и повторяется в каждый момент бытия. И лишь эта возможность подтверждает себя в Вечном Возвращении как действительная необходимость, из которой растет наше должествование как "воля к жизни".

Темы для обсуждения

1. Основные черты классического и неклассического типов философствования.
2. Рационалистическая и иррационалистическая ориентации в современной философии.

Литература

1. *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / В. Виндельбанд. М., 1993.
2. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / С. Кьеркегор. М., 1993.
3. *Мамардашвили М. К.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972.
4. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. М., 1995.
5. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Собр. соч.: в 5 т. М., 1992. Т. 1.

6.4. ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА

Философия как прикладная наука

Немецкая философия, начинавшаяся с радикальной кантовской критики чистого разума, в лице Гегеля возрождает надежды на получение именно от него последних и окончательных ответов на все волнующие человека вопросы. Оптимистические ожидания середины XIX века вновь начинают напоминать былую эйфорию эпохи Просвещения. Вновь начинает казаться, что еще немного, и человек, опираясь на силу собственного разума, до конца познает устройство Вселенной и, найдя в этом знании архимедову точку опоры, перестроит мир в соответствии с идеалами добра и справедливости. Гегелевская философия порождает недоверие к реальности, которую вновь предлагается проверить на соответствие человеческой логике. Причем это стремление сопровождается глубокой уверенностью в том, что при обнаружении несоответствия именно она, реальность, нуждается в изменении и улучшении, а ее действительное развитие есть последовательное приближение к некому идеальному, заранее заданному образцу.

Людям начинает казаться, что наука, раскрывая тайны мироздания, становится инструментом не столько познания, сколько преобразования действительности, а обладатель истинного знания получает право переделывать мир, руководствуясь своим "научно обоснованным" пониманием его совершенства. Стремление ускорить прогресс, активно способствуя скорейшей реализации тенденций, предугаданных в объективно существующей "магистральной линии" общественного развития, порождает агрессивнo-волюнтаристическое отношение к действительности, нашедшее наиболее яркое выражение в *марксизме*, с точки зрения которого философия должна превратиться в прикладную науку, задача которой не столько объяснять мир, сколько служить орудием его *изменения*. Основы этого учения, во многом определившего исторический облик всего XX века, были заложены **Карлом Марксом** (1818–1883) и **Фридрихом Энгельсом** (1820–1895), само же оно представляет целостную систему философских и экономических воззрений, обосновывающих радикальную социально-политическую программу "революционно-го преобразования мира".

Бытие, определяющее сознание

Главная цель Маркса – создание научной теории социально-исторического процесса или, иными словами, разработка науки об обществе, максимально соответствующей идеальному образцу, каковым в то время считалось математическое естествознание. Естественнонаучная теория строится, исходя из предположения о наличии в природе объективных законов, жестко регулирующих все происходящие события. Маркс полагает, что такого же рода жесткие детерминистические законы должны действовать и в обществе. Но возможны ли законы с их всеобщностью и необходимостью в обществе, состоящем из множества индивидов, каждый из которых живет и действует на основании своих свободных решений, реализуя не объективный закон, а собственную субъективную волю?

Положительный ответ на этот вопрос можно дать, если рассматривать внутренний духовный мир человека как нечто вторичное, производное, определяемое, в конечном счете, извне. Именно такой взгляд представлен в гегелевской философии, являющейся, по существу, отправной точкой рассуждений Маркса. Гегель полагает, что индивидуальное сознание отдельного человека является более или менее адекватным репрезентантом (представителем) некоего универсально-всеобщего сознания – Мирового Духа. Поэтому несмотря на то, что каждый человек мыслит и действует как свободный и самостоятельный субъект, результирующая совокупных действий всего сообщества в целом будет выражением имманентного закона, который выступает по отношению к индивидуальному сознанию как *внешний* объективный фактор. Таким образом, философия впервые получает возможность говорить о закономерности исторического процесса, который, однако, рассматривается лишь как внешнее обнаружение закона диалектического саморазвития категорий мышления, представленного в гегелевской "Науке логики". Но такая наука для Маркса недостаточно "научна", поскольку она выводит последовательность объективных исторических событий из логической последовательности идей, принадлежащих, пусть и абсолютноному, но все-таки субъекту. Маркс же стремится к тому, чтобы создаваемая им наука об обществе могла продуцировать именно *объективное* знание, образцами которого считались, например, ньютоновская физика или дарвиновская биология.

Для создания такой науки было необходимо, прежде всего, найти область действительности, которая могла бы служить для неё эмпирической базой, то есть поставлять "факты", причем именно такие, которые допускали бы их математическую обработку и ин-

дуктивное обобщение. Ход, использованный Гегелем, предложившим в качестве базы для исследования сознания историю, не устраивает Маркса. Во-первых, потому, что Гегель всякое историческое состояние понимает как реализацию определенной идеи. У него идея предшествует реальности, замысел – осуществлению, субъективная мысль – объективному факту. И, во-вторых, потому что факты истории уникальны и, стало быть, не поддаются математической обработке, как этого требует идеал классической науки. По образному выражению Энгельса, гегелевская философия "стоит на голове", ее необходимо перевернуть, "поставить на ноги", сделав так, чтобы мысль следовала за фактом, а не наоборот, как это было у Гегеля. А сами факты должны принадлежать к области не уникальных, а устойчиво повторяющихся явлений, ибо только в этом случае становятся возможными их индуктивное обобщение и математическая обработка.

Такая область должна принадлежать к сфере всеобщего. Входя в нее, все индивидуальные различия между людьми следует оставить за пределами внимания, концентрируя его не на тех характеристиках, которые могут принадлежать (или не принадлежать) тому или иному отдельному человеку, а на том, что *необходимо* принадлежит каждому, поскольку он вообще является человеком. Иными словами, для того, чтобы создать *классическую* научную теорию общества, последнее требуется представить как множество идентичных друг другу (хотя бы по какому-то одному, но зато существенному признаку) объектов. Ибо любой научный закон всегда характеризует отношения именно между однородными, то есть принадлежащими к одному и тому же классу явлениями.

То же мы видим и у Гегеля, в системе которого все индивидуальные различия между людьми растворяются во всеобщности мышления, совершенно единообразно воспроизводящего в голове каждого отдельного человека (поскольку он вообще мыслит) одни и те же универсальные логические фигуры. Однако Маркс не считает всеобщность мышления (которое, как ни крути, относится все же к сфере субъективного) достаточным основанием для обеспечения научной строгости своей теории. Ему необходимо найти нечто, обладающее не менее высокой степенью общности, чем мышление, но в то же время принадлежащее к сфере внешнего объективного мира.

Такой всеобщей и в то же время объективной характеристикой человеческого существа Маркс предлагает считать не мышление, а *труд*. Но для того, чтобы представить труд в качестве сущностной характеристики человека, следует показать, что он обладает всеобщностью, по меньшей мере, такого же порядка, что и мышле-

ние. Но обычно труд представляется как фактор не столько объединяющий, сколько разделяющий людей. Что может быть очевиднее, чем разделение людей по профессиональной принадлежности: крестьянин, кузнец, рыбак и т. д.? Люди всегда различались по роду их занятий. Но ведь и по содержанию мыслей один человек может быть не похож на другого!

Единство мышления определяется не содержанием, а формами осуществления. Обнаруживается это единство лишь на весьма высоких уровнях абстракции при помощи достаточно сложных методов, разрабатывавшихся в течение тысячелетий. То же самое можно отнести и к труду. Для Маркса ключом к решению проблемы становится идея создателя классической политической экономии **Адама Смита** (1723–1790), который вводит понятие абстрактного труда, позволяющего, отвлекаясь от профессиональных различий, говорить о закономерностях осуществления труда вообще, труда как такового.

Подобно тому, как в классической логике важно не столько *что* мыслится, сколько *как* это делается, в классической политической экономии (и в философии Маркса) важно не столько *что*, сколько *как* производит труд. Абстрагируясь от частного содержания мышления, логика говорит о его *всеобщих* законах, но точно так же, абстрагируясь от конкретного содержания труда, политэкономия и философия получают возможность говорить о *всеобщих* законах производства, рассматривая его не как создание тех или иных предметов, а как производства жизненных условий вообще. Столь широко понимаемое производство поглощает все *без исключения* формы человеческой деятельности, которые отныне начинают рассматриваться как не более чем частные его формы: "Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и так далее, – утверждает Маркс, – суть лишь особые формы производства и подчиняются его всеобщему закону"¹. В наиболее же чистой форме этот закон проявляется в сфере политической экономии. Именно политическая экономия начинает играть в марксизме роль эмпирической базы, поставляющей фактический материал для построения философии, претендующий на статус объективной науки.

При этом экономические отношения, поскольку они, как полагает Маркс, выступают фундаментальной основой всех иных общественных отношений, не только определяют, но буквально "производят" все жизненные проявления человеческого бытия, включая, в том числе, и сознание. Так, Маркс прямо говорит: "Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Соч. Т. 42. С. 117.

бытие определяет их сознание" ¹. В этом тезисе об общественном бытии, "определяющем сознание", пожалуй, наиболее внятно сформулировано марксово понимание философского материализма. В отличие от вульгарных трактовок, сводящих человеческое сознание к простой совокупности биохимических процессов, глава школы говорит о материальном характере экономических отношений, которые, хотя и возникают *по поводу* вещей, сами ни в коей мере *вещественными не являются*. Согласно Марксу, признание материальности экономических отношений не имеет ничего общего с приписыванием им вещественного характера. Их *материальность* заключается в том, что они складываются и развиваются по своим имманентным законам, существуют *объективно*, то есть независимо от того осознаем мы их или нет, и, следовательно, могут быть выявлены и зафиксированы "с научной точностью".

Признание объективности экономических отношений предполагает, в свою очередь, что те жизненные решения, которые мы, вроде бы свободно принимаем "по своей воле", в действительности, в силу неучтенных нами объективных обстоятельств, могут приводить и, как правило, на самом деле приводят к результатам, отличным от тех, которые мы имели в виду. Но это значит, что действительные результаты наших поступков определяются не столько нашими субъективными намерениями, сколько теми объективными тенденциями и закономерностями, действие которых мы этими поступками невольно инициуем. Таким образом, Маркс приходит к заключению, что последовательность событий, составляющих ткань человеческой истории, подчиняется не субъективной воле исторических персонажей, а *объективной логике* развития "материального производства", то есть производства предметной среды, составляющей необходимое условие бытия человека.

Эта логика, которую марксисты, вслед за Гегелем, называют диалектической, должна выражать наиболее общие принципы осуществления без исключения всех: и природных, и социальных, и ментальных процессов, которые, по мысли Маркса, необходимо осуществляются по единой универсальной схеме, независимо от того, в какой из указанных областей они происходят. Именно признание диалектического характера всех происходящих в мире процессов и выступает для марксистов обоснованием их претензий на подлинное и единственно истинное научное знание путей исторического развития, которое способно превратить человека из раба в хозяина собственной судьбы и перенести его "из царства необходимости в царство свободы".

¹ Маркс К. К критике политической экономии. М., 1990. С. 5.

Материалистическая диалектика и диалектический материализм

При знакомстве с трудами основоположников марксизма обнаруживается существенное отличие их предмета от традиционной тематики философского дискурса XVII–XIX вв. Центральная тема философии этого периода – познание, мышление, логика. Но ни у Маркса, ни у Энгельса мы не найдем крупных работ, специально посвященных этим вопросам. По выражению **Владимира Ильича Ленина** (1870–1924): "Если Маркс не оставил *"Логики"* (с большой буквы), то он оставил *логику* "Капитала"..."¹. И это действительно так. Марксисты совершенно солидарны с Гегелем в том, что диалектика является принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности, однако, полагая, что "...идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову"² – отводят логике *диалектического мышления* весьма скромное место. Ведь согласно их общей материалистической установке, диалектика выступает, прежде всего, как универсальный закон развития природы. Лишь поскольку она является законом природы, диалектика становится также и законом общественного развития, и только в третью очередь она может рассматриваться как закон мышления, поскольку оно является *отражением* природного и социального процессов. В отличие от Гегеля, утверждавшего безусловный приоритет диалектики мышления, марксисты считают ее не более чем "третьей производной", а потому концентрируют внимание на исследовании диалектики природы (Энгельс) или диалектики общественного производства (Маркс).

Следует отметить, что ни Маркс, ни Энгельс свое учение диалектическим материализмом не называли. Они пользовались понятиями "современный" или "новый" материализм, чтобы отличить свои взгляды от механистического материализма французских просветителей. Термин *диалектический материализм* введен русским марксистом **Георгием Валентиновичем Плехановым** (1856–1918) и закреплен Лениным как официальное название философского компонента советской системы марксизма-ленинизма. Западноевропейские последователи Маркса себя никогда диалектическими материалистами не называли.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 301.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 21.

Считается, что философия диалектического материализма формируется в результате критического переосмысления и творческого объединения антропологического материализма Фейербаха и идеалистической диалектики Гегеля. От Фейербаха диалектический материализм воспринимает идею органического единства мира и человека, в соответствии с которой всякая попытка дать объяснение природе неизбежно влечет за собой обращение к человеку и, наоборот, постижение сущности человека требует глубочайшего изучения природы. От Гегеля – представление о развитии как о процессе, в котором сложное возникает из простого в строгом соответствии с универсальными законами, одинаково действующими в природе, в обществе и в человеческом мышлении.

Диалектический материализм, как философский компонент марксистского мировоззрения, представляет собой учение, признающее, что единственной фундаментальной основой мира является материя. Все происходящее является либо изменением самой материи, либо феноменом, порождаемым ее изменениями. Материя обладает способностью к самодвижению и саморазвитию, которое осуществляется благодаря взаимодействию изначально присутствующих в ней внутренних, диалектических, противоположностей. Саморазвитие материи порождает восходящий ряд все более усложняющихся форм, вплоть до человеческого мозга – носителя сознания, которое является свойством высокоорганизованной материи, возникающим на самых верхних "этажах" ее эволюции. Сущность сознания заключается в способности к мышлению, то есть к "отражению" объективной реальности в субъективных формах.

Диалектическое саморазвитие напоминает движение по замкнутому кругу, поскольку в своем восхождении к высшим формам бытия материя "возвращается" к исходной точке, постепенно вбирая в себя все пройденные ступени как "отраженные" в ней этапы ее собственного развития. Однако полного возврата не происходит, поскольку, пройдя полный круг, развивающийся объект возвращается к началу, обогащенный включенными в его содержание "отражениями" пройденных этапов, и в результате оказывается не в точке начала, а как бы над ней. Но тогда траектория диалектического развития представляется уже не кругом (как это было у Гегеля), а витком спирали, в которой конечная точка цикла всякий раз оказывается на один шаг выше исходной. Начало этой спирали теряется где-то в первичной космической туманности, на последующих ее "витках" мы обнаруживаем сложные органические вещества, растительный и животный мир, а ближе к вершине – человеческое общество и человека, как на сегодняшний день высший продукт эволюционного развития материи.

Благодаря такому, достаточно сложному, представлению о развитии, философии марксизма удается преодолеть свойственный старому материализму редукционизм и в то же время сохранить строгую монистичность, составляющую неотъемлемый атрибут материалистической традиции. Действительно, диалектико-материалистическая концепция развития предполагает, что высшие уровни бытия несводимы к низшим, но, поскольку источником возникновения их всех выступает единая первооснова, материя, ни одна из частных форм бытия не может содержать в себе ничего, что не было бы материей, ее движением, свойством или, на худой конец, – отношением. Поэтому мир, при всем его видимом многообразии, един и подчиняется, в конечном итоге, универсальным законам, общим и для физических тел, и для человеческой мысли. Это так называемые законы диалектики, которые характеризуют процесс развития, касаясь, однако, не частных форм, а наиболее общих принципов его осуществления, сохраняющих свое значение независимо от того, о развитии какой из областей действительности идет речь.

Диалектический материализм, исследующий действие этих универсальных законов в природном мире и в отражающем этот мир человеческом сознании, вместе с историческим материализмом, рассматривающим их проявление в социальной сфере, и составляют философскую теорию марксизма, определяемую как "наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления".

Материалистическое понимание истории

Согласно древней, берущей начало еще в античной классике, традиции европейские философы делили мир на две основные сферы: дух и природу. Маркс впервые обращает внимание исследователей на третью область – человеческое общество. Прежние мыслители не то чтобы не замечали его, но они, в большинстве своем, пытались объяснить общественные отношения либо выводя их из мышления, либо сводя к природным процессам. Маркс же, наоборот, сосредоточивает основное внимание на анализе экономических, то есть общественных отношений. Он исходит из того, что, действуя во всех без исключения областях действительности, универсальные законы диалектики проявляют себя наиболее явным образом в сфере общественных экономических отношений. Поэтому именно их исследование дает ключ к пониманию и диалектики природы, и диалектики мышления. Вопреки традиции, Маркс выделяет в качестве лидирующей науки не физику или логику, а политическую экономию, полагая, что именно на ее материале наиболее эффективно

выявляются те универсальные принципы и законы, которые должны быть положены в основу исследований во всех других областях.

На данной основе формируется и социально-философская составляющая марксизма – "исторический материализм". Сам термин принадлежит Энгельсу, а основной методологический принцип, материалистическое понимание истории, изложен в их совместной с Марксом работе "Немецкая идеология", написанной в 1846 г., вскоре после начала их сотрудничества.

Исторический материализм распространяет принципы материализма на всю область общественных явлений, выступая марксистской философией истории, исходящей из признания того, что развитие общества определяется материальными условиями жизни людей, которые, прежде чем заниматься наукой, политикой, философией или религией, должны есть, пить, одеваться и иметь жилище. Согласно историческому материализму, совокупность производственных отношений образует экономическую структуру – реальный *базис* общества, на котором вырастает и на который опирается вся политическая и идеологическая *надстройка*. Базисные отношения, возникающие в сфере производства материального обеспечения жизни, в конечном итоге, обуславливают всю совокупность социального, политического и духовного ее содержания, последнее же, поскольку оно относится к надстройке, является производным от базиса и зависимым от него.

Исторический материализм выделяет пять основных форм базисных отношений, или пять основных способов производства. Они составляют фундаментальную основу пяти, последовательно сменяющих друг друга, *общественно-экономических формаций*: первобытнообщинной, рабовладельческой, феодальной, капиталистической и коммунистической, которая, представляется как вершина и цель социально-экономического прогресса. Движущей силой прогресса выступает противоречие между новыми производительными силами и существующими в обществе производственными отношениями. Для всех формаций, исключая первобытнообщинную и коммунистическую, это противоречие проявляется в форме ожесточенной классовой борьбы и разрешается социальной революцией, возводящей общество на новую ступень. Социальная революция рассматривается Марксом как необходимый компонент общественного развития, поскольку, согласно его философии, невозможно изменить человеческое сознание путем просвещения и воспитания. Будучи производным от общественных и прежде всего от экономических, базисных, отношений, оно всякий раз будет "автоматически" воспроизводить именно эти отношения до тех пор, пока сами они не будут изменены. Поэтому "формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, ...а лишь практиче-

ким ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, ...не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории" ¹.

Марксистская философия подчеркивает неизбежность острейших антагонистических противоречий в историческом развитии классово разделенных обществ и их катастрофический характер, рассматривая социальную революцию как средство предотвращения катастрофы. Поэтому марксисты оправдывают революционное насилие не только как средство избежать большего зла, но и как "повивальную бабку истории", помогающую рождению нового, лучшего мира, ликвидирующую прежние учреждения, идеалы, ценности во имя установления нового, более прогрессивного общественного строя.

Если для Гегеля мир был историческим процессом, основой которого является развитие идей, Маркс, сохраняя гегелевское представление о мире как диалектическом процессе, утверждает, что его стержнем является развитие материального производства. Для Маркса фундаментальной основой мира является экономика, а не дух, как для Гегеля. Понимаемый в этой схеме исторический материализм становится экономическим детерминизмом, с точки зрения которого и ход истории, и человеческое мышление определяются экономико-материальными обстоятельствами.

В наиболее полном виде основоположения исторического материализма вошли в состав марксистско-ленинской идеологии как философское и социологическое обоснование идеала бесклассового коммунистического общества и политических программ, ставящих своей целью достижение этого идеала. Отдельные положения исторического материализма включались в содержание марксистских и марксистски ориентированных социальных теорий, условно объединяемых под именем неомарксизма.

Превращение социализма "из утопии в науку"

Маркс не был удовлетворен только объяснением мира, он хотел изменить его. Поэтому он смотрел на политическую теорию как на часть политической деятельности. Для последователь Маркса политическая теория не является созерцанием истины. Она есть оружие политической борьбы за или против социальных изменений, которые, в свою очередь, должны стать основой изменения и самого человека.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 37.

Исходным пунктом марксистского понимания человека является представление, согласно которому "сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений" ¹. Иными словами, общественные и, прежде всего, трудовые отношения определяют сущность человека в гораздо большей степени, чем человек определяет характер этих отношений. Таким образом, производственная деятельность, труд рассматривается марксистами как главная причина, порождающая самого человека и определяющая магистральную линию развития его истории.

Для того чтобы жить, человек должен иметь необходимый минимум жизненных средств, поддерживающих его существование. Животное черпает эти средства в готовом виде непосредственно из природы, человек, и в этом главное его отличие, создает их трудом, преобразуя природный материал в соответствии со своими потребностями. Количество продукта, производимого человеком, зависит главным образом от совершенства используемых им орудий и инструментов. Пока инструмент несовершенен, человек, работая весь день с полным напряжением сил, способен создать лишь такое количество продукта, какое необходимо ему для поддержания жизни. Это количество можно назвать *необходимым продуктом*. Работая более совершенным инструментом, человек может за то же самое время создать больше продукта, то есть получить излишек, называемый *прибавочным продуктом*. Пока человек производил только необходимый продукт, у него при всем желании ничего нельзя было отнять, кроме жизни, потому что забрать средства, необходимые для ее поддержания, значит отнять и саму жизнь. Когда же возникает производство прибавочного продукта, появляется возможность отнять его у производителя, оставляя ему, однако, необходимый продукт, поддерживающий жизнь. Регулярное изъятие у производителя прибавочного продукта позволяет одному человеку жить за счет труда другого, то есть эксплуатировать его. Естественно, что эксплуатируемый не отдаст произведенный им прибавочный продукт радостно и добровольно. Заставить его сделать это можно лишь силой. Такой силой становится государство, главная задача которого и состоит в том, чтобы обеспечить регулярное изъятие прибавочного продукта у производителя.

Технический прогресс, состоящий в постоянном совершенствовании орудий и инструментов, средств производства, приводит к повышению эффективности или производительности труда, а

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 4.

значит и к постоянному наращиванию массы прибавочного продукта. Следовательно, рано или поздно рост производства прибавочного продукта должен привести к тому, что его будет с избытком хватать на обеспечение полного изобилия жизненных средств для каждого человека, и тогда прекратятся споры по поводу их распределения. Стало быть, исчезнут объективные основания для эксплуатации человека человеком, а вместе с тем исчезнет и государство как организация, созданная исключительно для силового обеспечения эксплуатации. Таким образом, обосновывается наличие исторически оправданных границ существования государства: период развития производительных сил от начала производства прибавочного продукта, до производства его в размерах, достаточных для полного удовлетворения всех потребностей каждого человека.

При этом сам Маркс был настолько уверен, что в условиях нового общества труд на благо общества станет первой жизненной потребностью человека, что вопрос о стимулировании труда им даже не ставится. Он был убежден, что "бесперывное изменение человеческой природы" является достаточным основанием для утверждения, что со временем "труд перестанет быть только средством к жизни", что "вместе со всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком"¹.

Определив труд в качестве сущностной характеристики человека, Маркс не мог не рассматривать его как главный "человекообразующий" фактор. Для него быть человеком означает трудиться, отказ же от труда является отказом от собственной человеческой сущности, то есть тем же чем, например, для Сократа является отказ от блага, а для Декарта – от мышления. По существу, Маркс заменяет классическую картезианскую установку: "всякий человек, поскольку он человек, мыслит", иной – "всякий человек, поскольку он человек, трудится". И точно так же, как прежде не мыслящий, поскольку он лишен сущностного признака человечности, не рассматривался как полноценный человек, с точки зрения марксистской установки, лишался статуса полноценного человека тот, кто не трудится. Более того, если не мыслящий может быть лишен этой способности в силу непреодолимых обстоятельств (например, болезни) и потому заслуживает сочувствия, то не трудящийся, как полагают марксисты, не принимает участия в общественном труде по собственной воле, а стало быть сам *виновен* в своей "неполноценности", а потому не заслуживает снисхождения. Пожалуй, именно этим объясняется та чрезвычайная жестокость, которую проявляли российские, китайские или кампучийские

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 20.

кие революционеры. Осуществляя массовые репрессии по отношению к "нетрудовым элементам" они не испытывали мук совести, поскольку не идентифицировали себя со своими жертвами, рассматривая их как существа, *не принадлежащие к человеческому роду*.

Вообще, при ближайшем рассмотрении выясняется, что проблемы отдельного человека выпадают из сферы внимания марксизма. Гораздо больше его интересуют действия народных масс, генеральные линии и глобальные процессы. Марксу, хотя он и перевернул гегелевскую диалектику "с головы на ноги", все же не удалось окончательно преодолеть схематизм его философии. Свидетельством тому является безличностный характер его социально-философских воззрений, идеализация общественных отношений будущего и финалистская трактовка истории. Это означает, что:

- во-первых, социальная динамика рассматривается как результат действия всевозможных безличных обьективированных структур – производительных сил, производственных отношений и возникающих на их основе надстроечных образований типа правовых и политических учреждений;
- во-вторых, все прошлое объявляется чем-то недействительным, всего лишь предысторией, а действительным признается воображаемое будущее, с которого начнется собственно история;
- в-третьих, социальное развитие понимается как движение общества к некоторой заранее предопределенной цели.

Исторические судьбы учения Карла Маркса

Марксизм возникает как совокупность философских, экономических и социально-политических концепций, объединенных общей идеей коммунизма как конечной цели общественно-исторического процесса, достижение которой возможно лишь "путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя" и установления диктатуры пролетариата под руководством его авангарда – революционной партии коммунистов. Для его создателей марксизм выступал одновременно и как философское мировоззрение, и как фундаментальная основа социально-политической программы радикального преобразования общественного устройства. Теоретическому обоснованию и практической подготовке такого преобразования посвятили они всю свою жизнь.

Никакая прежняя философия не была так тесно связана с политической практикой, а выводы философских рассуждений никогда не обращались столь прямо в политические лозунги. Идею нейтраль-

ности, надпартийности философии марксисты объявляют фикцией. Рассматривая человека как продукт общественных отношений, они полагают, что его мысли, в конечном итоге, выражают интересы того общественного класса, к которому он принадлежит. Поэтому всякие разговоры об универсальных моральных нормах, вечных истинах, общечеловеческих ценностях представляются марксистами как попытка господствующего класса замаскировать свои классовые интересы, выдавая их за общечеловеческие.

Марксизм открыто заявляет о своей партийной принадлежности и выступает на стороне промышленного пролетариата, защищая его цели и ценности и руководствуясь его представлениями о благе и справедливости. Поддержки, понимания и сочувствия марксисты искали, скорее, в пролетарских массах, чем в среде профессиональных философов, с которыми находились в состоянии постоянной "идеологической борьбы". Для сочинений практически всех авторов-марксистов характерен чрезвычайно резкий полемический тон, а основное содержание их собственного учения зачастую излагается походя, в статьях и книгах, посвященных критике философских и политических оппонентов.

В то время как мыслители XIX века разнообразили и усложняли философскую проблематику, марксисты стремились максимально упростить ее, сосредоточивая внимание лишь на том, что, с их точки зрения, было наиболее существенным. Они не признавали средних и компромиссных позиций, не искали полутонов и оттенков, сводя самые сложные отношения к простым двухполюсным контрпозициям: *материализм-идеализм, буржуазия-пролетариат, революционер-оппортунист*. Такая черно-белая картина социальных отношений легко усваивалась в пролетарской среде, складываясь в систему классификационных признаков, по которым любое философское учение или политическая программа легко определялась как близкая или враждебная, "наша" или "не наша". В результате цель создателей учения была достигнута – марксизм становится политической идеологией революционного движения пролетариата, победу которого предопределял в своих теоретических построениях как исторически неизбежную.

Однако к концу XIX века среди наиболее авторитетных марксистов Германии намечается отход от ортодоксального учения. В работах *Эдуарда Бернштейна* появляется склонность к неокантианству, *Фридрих Адлер* увлекается эмпириокритицизмом, а такой видный социалист, как *Карл Каутский* допускает даже философский плюрализм, утверждая, что главное – освобождение пролетариата, при этом совершенно безразлично, как это освобождение будет обосновано – материалистически, идеалистически, по-кантовски или

по-христиански. Лидеры Второго Интернационала склоняются к мысли о том, что сущность марксизма не в философской доктрине, а в социально-политической программе, которую можно совместить практически с любой философией.

В то время как Западная Европа отходит от ортодоксального марксизма, он находит себе новую социальную базу в России. Возникшая было среди русских большевиков тенденция к сближению марксизма с эмпириокритицизмом (*А. Богданов, А. Луначарский, П. Юшкевич*), встретила решительный отпор со стороны Ленина, подвергнувшего "русских махистов" жесточайшей критике в своем главном философском труде "Материализм и эмпириокритицизм" (1909). Наметившаяся же после его смерти дискуссия о философских основах марксизма (*Н. Бухарин и А. Деборин*), была жестко пресечена Сталиным, окончательно придавшим марксизму в СССР статус официальной идеологии, малейшее отступление от которой каралось как серьезное государственное преступление. В дальнейшем в Советском Союзе эта идеологическая система фигурировала под официальным названием "марксизм-ленинизм".

Оценивая роль Ленина в развитии марксистского учения, Сталин отмечал, что он был вернейшим и последовательнейшим учеником Маркса и Энгельса, не изменившим ни одного из основоположения их учения, но лишь развившим его применительно к новым историческим условиям. То новое, что внес Ленин в содержание марксизма – это не новые принципы, а скорее, новые выводы и политические рекомендации, полученные в результате применения канонических принципов марксизма к анализу новых политических условий. Неприкосновенность фундаментальных основ марксизма-ленинизма обусловила то обстоятельство, что наивысшим достижением в нем мог быть лишь титул "вернейшего ученика", который сделался непрременным приложением к посту руководителя коммунистической партии, получавшего вместе с должностью главы государства также и статус "главного философа" страны. К 80-м годам XX века марксизм в СССР окончательно выродился в политическую идеологию, используемую, в первую очередь, для оправдания существования партийной бюрократии.

Что же касается западного мира, то в XX веке там получили достаточно широкое распространение неканонические учения, условно объединяемые под общим именем *неомарксизма*. Для всех этих учений характерно критическое отношение как к капиталистической системе, так и к советскому варианту социализма с его марксистско-ленинской идеологией. Философские школы нео- (или *евро-*) марксизма весьма неоднородны, но могут быть разделены на два основных направления, в которых, в свою очередь, можно выделить ряд

более мелких течений. Главными направлениями можно назвать "гуманистическое", основы которого были заложены в 30-е годы XX в. работами *Дьёрдя Лукача* и *Антонио Грамши*, и "сциентистское" (научное), сформировавшееся в 60-х годах под влиянием работ *Луи Альтюссера*.

"Гуманисты", опираясь на работы молодого Маркса, и, прежде всего, на "Экономическо-философские рукописи 1844 г.", выступали против объективистско-натуралистического истолкования исторического процесса, появляющегося в более поздних произведениях. Они стремились сконцентрировать свои исследования вокруг проблемы человека, которого понимали как действительного субъекта истории, и не ограничивали себя слишком жесткой привязанностью к основоположениям Маркса, включая в свои рассуждения идеи, сложившиеся в рамках иных философских направлений.

"Сциентисты", напротив, акцентировали внимание именно на элементах объективизма, присущих материалистическому пониманию истории, и, апеллируя к поздним работам Маркса, стремились придать своим социальным исследованиям строгую форму естественнонаучных теорий. Если "гуманисты" считали традиционный марксизм недостаточно человеческим, то "сциентисты", напротив, считали его недостаточно научным.

К "гуманистическому" направлению можно отнести *Франкфуртскую школу* (*Теодор Адорно*, *Юрген Хабермас*), выступавшую с критикой существующего общественного строя и ставшую теоретической базой движения "новых левых"; *фрейдомарксизм* (*Вильгельм Райх*, *Эрих Фромм*), пытавшийся соединить личностную проблематику фрейдизма с социальной проблематикой марксизма; *экзистенциалистский марксизм* (поздний *Жан-Поль Сартр*, *Морис Мерло-Понти*), стремившийся дополнить марксистское понимание закона исторического развития экзистенциалистской концепцией "неустрашимого своеобразия человеческой авантюры"; *югославскую группу "Праксис"*, отвергавшую теорию отражения и полагающую практику фундаментальной основой субъектно-объектных отношений.

"Сциентистское" направление представлено, прежде всего, самим Альтюссером и его многочисленными последователями; к этому направлению можно отнести итальянского философа *Г. делла Вольпе*, считавшего, что философские абстракции непригодны для конкретно-научных исследований; и, наконец, к нему относится возникший в конце 70-х годов в Великобритании и США *аналитический марксизм* (*Л. Коэн*), стремящийся развивать учение об обществе на основе методологии современной науки (функциональный анализ, теория игр и др.).

Темы для обсуждения

1. Трансформация традиций классического наследия в марксистской философии.
2. Материалистическое понимание истории и социальная философия марксизма.
3. Марксистская концепция диалектики.
4. Исторические судьбы марксистской философии: неомарксизм, постмарксизм.

Литература

1. *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме / П. Андерсон. М., 1991.
2. *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / В. Виндельбанд. М., 1993.
3. Карл Маркс и современная философия. М., 1999.
4. *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. Т. 13.

7. ФИЛОСОФИЯ XX В.: ОСНОВНЫЕ ШКОЛЫ И НАПРАВЛЕНИЯ

7.1. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Одним из ведущих направлений философии XX века является *философия науки* – совокупность различных философских течений и школ, для которых основным и, как правило, единственным предметом анализа выступает *научное знание*. Правда, философия интересовалась проблемами науки издавна: они обсуждались еще в античной философии, были предметом философских размышлений в эпоху Средневековья, серьезно исследовались в философии Нового времени. Но во все эти времена вопросы, касающиеся сущности научного знания, его статуса и возможностей, входили в содержание более общих философских концепций, в которых, наряду с проблемами науки, рассматривались философские смыслы природы, человека, общества и т. д. И лишь к середине XIX в., когда сложились и теоретически оформились основные сферы классической науки, когда научное знание в полной мере проявило свою познавательную и практическую мощь, возникает и философия науки как особое направление, стремящееся изучить именно этот уникальный компонент человеческой культуры – мир научного знания.

Позитивизм

Начальной версией философии науки стал *позитивизм*, сложившийся в своей первой, классической форме на протяжении первой половины XIX в. во Франции (*Огюст Конт*, 1798–1857) и Англии (*Джон Милль*, 1806–1873 и *Герберт Спенсер*, 1820–1903). Главный тезис первого позитивизма заключался в том, что подлинно научное, положительное ("позитивное") знание о мире может быть получено лишь специальными (прежде всего – естественными) науками, которые владеют такими важными методами познания, как наблюдение и эксперимент, и опираются на бесспорные факты. "Уступить место" такому позитивному знанию должны поэтому все прежние умозрительные, туманные и бесплодные рассуждения натурфилософии и метафизики – дисциплин, которые до этого пытались привести в систему богатый эмпирический материал естествознания и обнаружить в нем всеоб-

щие начала, принципы и законы бытия. Лишь позитивное знание, которое может быть непосредственно дано в опыте и результатах его логической обработки, удобно для практического применения и в первую очередь необходимо человеку.

Основоположник позитивизма Огюст Конт обосновывает свою концепцию науки тремя основными законами.

1. *Закон трех стадий*, отражающий этапы человеческого познания мира. На первой, *теологической* стадии, человек объясняет мир с помощью сверхъестественных (преимущественно божественных) сил. Для второй, *метафизической* стадии, характерно объяснение мира с помощью неких первоначал, первосущностей (субстанций, идей и т. д.), которые якобы лежат в основе всех вещей и явлений, но не даны нам в непосредственном опыте. Поэтому человечество постепенно отказывается от бесплодных попыток обнаружить трансцендентные сущности вещей и переходит к третьей, *позитивной* стадии развития познания. На ней наука фиксирует то, что открывается в опыте, формулирует законы как выражение связей между явлениями и старается дать ответ на вопрос "как?" (но не "почему?"), то есть приобретает статус преимущественно *описательного* знания. Позитивной на этой стадии становится и философия: она отказывается от обсуждения традиционных метафизических проблем и начинает заниматься обобщением и систематизацией результатов научного познания.

2. *Закон постоянного подчинения воображения наблюдению*. Его смысл и назначение заключаются в том, чтобы "обуздать" неумную творческую фантазию ученого, отвлечь его от умозрительных, не опирающихся на опыт размышлений. Нужно, пишет Конт, "придумывать только такие гипотезы, которые... допускали бы... положительную проверку".

3. *Энциклопедический закон*, проявляющийся в классификации основных наук. Используя принципы движения научного знания (от простого к сложному, от абстрактного к конкретному, от древнего к новому), Конт выделяет наиболее совершенные науки: математику, астрономию, физику, химию, физиологию, социальную физику (социологию – этот термин введен в науку именно Контом), мораль. И в этой классификации просматривается ориентация на естественнонаучное знание: не случайно наука об обществе понимается Контом как своеобразная "социальная физика". Вместе с тем эту иерархию пронизывает мысль, что каждая последующая наука опирается на все предыдущие, что является в принципе верным.

Идеи Конта получили свое развитие и завершение в концепциях Джона Милля и Герберта Спенсера. Милль, с одной стороны, укрепляет мысль Конта об опытном происхождении знания, распространяя ее и на генезис морали. С другой стороны, в отличие от Конта, недооценивавшего значение логики, Милль рассматривает ее как способ получения нового знания и детально разрабатывает методы индуктивного рассуждения. Спенсер обращает серьезное внимание на проблему соотношения философии и специальных наук. Философия, по его мнению, также есть научное знание, но высшей степени общности: она, в отличие от частных наук, достигает полного объединения знаний, хотя и на основе данных, полученных ими. Таким образом, и Конт, и Спенсер обратили внимание на определенную зависимость философии от науки, поставившей ей материал для теоретической рефлексии.

Классический позитивизм, при всех его недостатках, предложил развивающейся науке определенные методологические идеалы: необходимость опоры на опыт, описательную трактовку знания, индуктивизм как способ мышления, тенденцию к объединению знания. Однако этого оказалось недостаточно для анализа и решения новых проблем, с которыми столкнулась наука конца XIX – начала XX вв. и которые потребовали переосмысления статуса теоретического знания и способов его построения. Революция в естествознании этой эпохи привела к упадку картины мира классической науки, а вместе с ней и первого позитивизма, который основывался именно на этой картине. На смену ему пришла вторая историческая форма позитивизма – эмпириокритицизм, который сохранил многие идеи Конта, Милля и Спенсера, но в то же время предложил и некоторые гносеологические инновации.

Эмпириокритицизм

Основное содержание *эмпириокритицизма* (философии "критического опыта") составили идеи, высказанные немецким философом *Эрнстом Лаасом* (1837–1885), швейцарским философом *Рихардом Авенариусом* (1843–1896), австрийским физиком *Эрнстом Махом* (1838–1916) и др. Но главным и наиболее известным представителем второго позитивизма суждено было стать Э. Маху – не случайно поэтому это философское направление называют также махизмом. Именно ему эмпириокритицизм обязан своим довольно широким распространением среди естествоиспытателей в начале XX в. Мах подверг убедительной критике принципы ньютоновской механики, что повлияло на многих ученых (в

частности, на А. Эйнштейна) и оказалось адекватным методологическим запросам неклассической физики, формирующейся в то время.

Главные принципы, которые, по мнению эмпириокритиков, должны быть положены в основание научного исследования, можно свести к следующим.

1. *Принцип "корреляции"* (Э. Лаас), или "координации" (Р. Авенариус), то есть соотносительной связи субъекта и объекта в процессе познания. Согласно ему, научное знание зависит в своем содержании, прежде всего, от субъекта познания, ибо он реально имеет дело в опыте только со своими ощущениями.

2. *Принцип критики опыта* с целью очищения его содержания от ненужных иллюзий, выдумок, теоретических фантазий. Такими излишними и никчемными представлениями являются, прежде всего, проблемы и понятия традиционной философии (скажем, вопрос о соотношении знания и реальности, понятия субстанции, закона, причины и т. д.), а также те научные понятия, которые не могут быть представлены в чувственном опыте субъекта (например, атом или электрон). Впрочем, эмпириокритики готовы сохранить философию в качестве "научного мышления", которое должно заниматься "соединением общих понятий, найденных и очищенных специальными исследованиями" (Р. Авенариус).

3. *Принцип экономии мышления*, выступающий логическим продолжением принципа критики опыта, требует от ученого "экономии сообщения и понимания", которая, по Авенариусу, составляет "сущность науки". Экономное описание требует, в конечном счете, ограничить научное знание эмпирическим материалом. "Цель физического исследования, – утверждает Мах, – заключается в установлении зависимости наших чувственных переживаний друг от друга, а понятия и теории физики суть лишь средства для достижения этой цели – средства временные, которыми мы пользуемся в видах экономии мышления".

Концепция эмпириокритицизма содержала (явно и неявно) некоторые методологические инновации, которые, однако, далеко не сразу были поняты и приняты научным сообществом. К ним можно отнести идею относительности фундаментального теоретического знания, его зависимости от способов познавательной деятельности, отсутствия "пропасти между физическим и психическим" в опыте и т. п. Вместе с тем в философии махизма преобладали такие научные ориентации, которые не могли долго влиять на бурно теоретизирующееся естествознание – радикальный эмпиризм, требование редукции понятий теории к чувственным данным и т. д. Развитие науки в начале XX в. привело ученых к

отказу от чувственно-наглядной модели познания: они стали отдавать предпочтение "свободно создаваемым понятиям" (А. Эйнштейн) и количественным результатам эксперимента, а не его чувственной данности. Это стало основной причиной потери эмпириокритицизмом своего влияния на науку¹, его критики со стороны виднейших физиков (Л. Больцмана, М. Планка, А. Эйнштейна) и, как следствие, его замены третьей формой позитивизма – *неопозитивизмом*.

Неопозитивизм

Первый вариант неопозитивизма – *логический позитивизм* – сформировался на базе "Венского кружка", основанного в 1922 г. в Венском университете *Морицем Шликом* (1882–1936) и объединившего группу философов, логиков и физиков.

В своих философских поисках они опирались, с одной стороны, на эмпирические ориентации прежнего позитивизма, с другой – на некоторые новые идеи, предложенные в начале XX века английским философом, логиком и математиком *Бертраном Расселом* (1872–1970) и австрийским философом *Людвигом Витгенштейном* (1889–1951). В частности, логическим позитивизмом были восприняты мысли Рассела о том, что сущностью философии является формальная логика, которая должна выявить в языке науки "атомарные предложения" (в них фиксируются "атомарные факты" опыта). Большое влияние оказала на деятелей Венского кружка работа Витгенштейна "Логико-философский трактат" (1921), в которой мир фактов предстал как "мир языка", подлежащий критическому философскому анализу: "вся философия – это "критика языка".

Представители Венского кружка и их идейные соратники в других странах поставили перед собой грандиозную задачу – подвергнуть критическому анализу все существующее научное и философское знание и его язык. Методом такого анализа должна стать философия (понимаемая как логика), а его результатом – построение единого языка науки. Для достижения этих целей необходимо следовать некоторым базисным принципам.

1. *Принцип элиминации (исключения) метафизики*. Традиционные философские положения не поддаются непосредственному

¹ В определенной мере этому способствовало и доказательство истинности важнейших физических концепций – статистической термодинамики и атомной теории, с которыми Мах постоянно боролся.

сравнению с фактами, являются поэтому вненаучными и должны быть отделены от научного знания. Новая же философия, которая должна заниматься логическим анализом языка науки, "не имеет дела ни с открытием факта и законов (задача, которую должен решать ученый-эмпирик), ни с метафизическими рассуждениями о мире. Вместо этого она обращает внимание на саму науку, исследуя понятия и методы, которые в ней используются, их возможные результаты, формы суждения и типы логики, которые в ней применяются" (Р. Карнап).

2. *Принцип верификации*, ориентирующий на эмпирическую проверку (верификацию) всех теоретических суждений. Если то или иное суждение поддается сопоставлению с опытом, то оно имеет научный смысл, если же нет – оно вненаучно. Таким образом, согласно М. Шлику (автору этого принципа), все подлинно научное знание может быть сведено к чувственным данным опыта. Последние же фиксируются в виде "протокольных предложений" (типа "бензол кипит при $80,1^{\circ}\text{C}$ "), которые в своей совокупности составляют эмпирический базис науки.

Применение принципа верификации к анализу научного языка с самого начала привело к серьезным трудностям. Оказалось, что невозможно свести к чувственным данным конкретного опыта любое обобщение – например, "все люди смертны". Более того, нельзя непосредственно верифицировать фундаментальные принципы и законы науки, а также утверждения логики и математики. Получается, что научное знание такого типа также бессмысленно и должно быть объявлено вненаучным, что, очевидно, является абсурдом.

Поэтому, во-первых, научные обобщения были "спасены" с помощью смягчения принципа верификации: замены его "принципом подтверждаемости" или "частичной верификации" (Р. Карнап). Положения могут считаться осмысленными в том случае, если они хотя бы частично могут быть проверены чувственным опытом (и необязательно именно данным конкретным субъектом). Во-вторых, был, по существу, пересмотрен статус положений логики и математики: они не выражают знания о мире, а являются лишь условными правилами и схемами рассуждений.

3. *Принцип конвенций* утверждает, что в фундаменте теоретического знания лежат определенные базисные принципы и положения, которые принимаются научным сообществом в результате соглашений (конвенций). Выбор этих фундаментальных идей и принципов обусловлен не их истинностью, а соображениями простоты и практического удобства. Более того, каждый ученый может принимать для себя определенную систему исходных прин-

ципов (при условии их логической непротиворечивости), а его коллеги должны с пониманием относиться к этому выбору ("принцип терпимости" Р. Карнапа).

4. *Принцип физикализма* ориентирует на объединение (унификацию) всех наук на основе универсального языка, которым является язык физики. Утверждения всех наук должны быть, в конечном счете, адекватно переведены на предложения, состоящие только из физических терминов. На основе такого единого языка можно установить логические связи между науками, проанализировать их основные понятия, выработать междисциплинарную методологию научного исследования.

Линия на анализ языка была продолжена во втором варианте неопозитивистской философии – *лингвистическом позитивизме*, который в 50–60 гг. XX века стал господствующей формой позитивистского мышления. На его адептов оказала серьезное влияние поздняя работа Л. Витгенштейна "Философские исследования" (1953). Новым в данном случае стал поворот к изучению повседневного, обыденного языка. Именно в нем слова употребляются зачастую в разных значениях и в разных контекстах ("языковых играх"), что порождает сложности в понимании и проблемы – "заболевания" (в том числе и философские). Философия должна заниматься "терапией" языка, прояснять языковые выражения, искать общие правила "языковых игр" – все это в итоге должно привести к правильной структуре обыденного языка и устранению многообразных "псевдопроблем" (в первую очередь, философских)¹.

Неопозитивизм внес заметный вклад в развитие философии науки: им были поставлены и обсуждены реальные проблемы научного знания – его структуры, методов построения, роли конвенциональных элементов, статуса и функций языка и др. Вместе с тем развитие философии и науки, исследования творческого наследия ведущих ученых показали, что реальный процесс научного поиска намного сложнее и богаче, чем его неопозитивистская модель. В частности, выяснилось, что невозможно полностью исключить философские положения из научного знания – тем самым была опровергнута важнейшая идея всей позитивистской традиции. Поэтому в 60-е гг. XX в. неопозитивизм во многом утрачивает ведущие позиции в философии науки (хотя и не покидает совсем ее сцену) и уступает их иным философско-методологическим концепциям, составляющим в своей совокупности новый этап в ее развитии – постпозитивизм.

¹ Подробнее о современных вариантах анализа языка см. в разделе "Аналитическая философия".

Постпозитивизм

Постпозитивизм (то, что "после позитивизма") включает в себя целый ряд философско-методологических концепций науки, которые пришли на смену неопозитивистской традиции. При всем их разнообразии можно говорить о некоторых общих чертах и подходах постпозитивистских концепций к анализу научного знания. Прежде всего, это следующие методологические ориентации:

- стремление к анализу реальной истории науки в поисках наиболее оптимальных методологических средств познания;
- исследование динамики научного знания, изучение процессов перехода к новым теориям;
- признание научной осмысленности философских положений, их неустраимости из языка науки и более того – эвристичности для развития научного знания. "Метафизика, – пишет, например, американский философ М. Вартофский, – исторически была и продолжает быть эвристическим средством для научного исследования и построения теорий";
- изучение социокультурных факторов развития науки.

Из всего обилия постпозитивистских концепций рассмотрим кратко лишь наиболее значимые. Это – *критический рационализм Карла Поппера* (1902–1994), *концепция научно-исследовательских программ Имре Лакатоса* (1922–1974), *теория исторической динамики науки Томаса Куна* (1922–1996), *анархистская эпистемология Пола Фейерабенда* (1924–1994).

Английского философа Карла Поппера по праву можно считать родоначальником постпозитивизма. Еще в 30-е гг. XX века он выступил с критикой ведущих идей неопозитивизма: принципа верификации, описательной трактовки научного знания, стремления к устранению из него философских положений. В те годы расцвета логического позитивизма он оставался "бунтарем-одиночкой", но популярность его идей росла по мере того, как в учебной среде падало влияние неопозитивизма. В 1959 г. выходит в свет английский вариант основной работы К. Поппера "Логика научного исследования", его взгляды обретают широкую популярность и становятся, в сущности, исторически первой версией постпозитивизма.

Критический рационализм, как показывает само его название, предлагает считать основой научной рациональности принцип критического мышления: он призывает рассматривать научное знание как преимущественно гипотетическое, а не как совокупность некоторых неопровержимых истин.

Своей главной задачей Поппер считает построение модели развития научного знания. Однако для этого необходимо сначала найти критерий, который позволял бы отличать эмпирическую науку от знаний более общего характера – математики, логики и метафизики (критерий демаркации). При этом Поппер не ставит своей целью "ниспровержение метафизики" (как это делали неопозитивисты), а лишь предлагает определить круг тех проблем, которые хотя и являются осмысленными, не подлежат, тем не менее, исследованию эмпирическими методами. Для этой цели может быть использован такой критерий демаркации, как выдвижение соглашения (конвенции). Именно путем соглашения между учеными определяется, по Попперу, тот набор метафизических (философских), математических и логических принципов и правил, которым руководствуется научное сообщество в своей профессиональной деятельности.

Далее, необходимо найти подобный критерий демаркации и для самой науки, ее теоретических систем. Поппер согласен с тем, что систему знаний можно считать научной "только в том случае, если имеется возможность опытной ее проверки". Но в отличие от неопозитивистов, считавших критерием такой проверки верификацию, он предлагает считать признаком научности знания его возможную *фальсификацию*: "эмпирическая система должна допускать опровержение путем опыта". Теории, обладающие огромной объяснительной силой, способные объяснить буквально все, что происходит в сферах их действия (особенно, если мы ищем именно подтверждения теории) вызывают подозрение у Поппера. "Неопровержимость представляет собой не достоинство теории, а ее порок", а теория, "не опровержимая никаким мыслимым событием, является ненаучной" (к таким теориям Поппер относил теорию истории Маркса, психоанализ Фрейда, "индивидуальную психологию" Адлера). Предпочтения Поппера достаточно легко объяснимы: они вызваны, во-первых, стремлением к "свободе от догматизма" (а принципиально неопровергаемые теории превращаются в догмы); во-вторых, большей практичностью "принципа фальсификации": чтобы верифицировать, например, утверждение "Все лебеди белые", надо совершить бесконечное число проверок, а для его фальсификации достаточно обнаружить хотя бы одного черного лебедя. Поэтому каждая настоящая проверка теории должна быть попыткой ее опровержения; теория же принимается научным сообществом не потому, что она якобы окончательно подтверждена, а потому, что ее еще не удалось опровергнуть.

И, наконец, коль скоро знание научно лишь тогда, когда оно в принципе может быть опровергнуто, то, следовательно, любое

научное знание всегда носит лишь предположительный, гипотетический характер. В этом состоит суть еще одного попперовского утверждения – "принципа фаллибилизма" (от англ. *fallible* – подверженный ошибкам, погрешимый). Этот принцип основан на признании двух фактов: во-первых, того, что мы не застрахованы от заблуждений, и, во-вторых, того, что стремление к достоверности ошибочно. "Наука погрешима, – утверждает Поппер, – ибо наука – дело рук человеческих". Правда, мы все равно стремимся к истине как образцу знания и даже способны обнаруживать ее, но мы "никогда не можем быть уверены до конца, что действительно обладаем истиной".

На основе названных исходных идей Поппер выстраивает модель развития научного знания, которая схематично выглядит следующим образом:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2,$$

где P_1 – некоторая исходная проблема, TT – ее предположительное решение, "пробная теория" (*tentative theory*), то есть, по существу, гипотеза, EE – устранение ошибок (*error elimination*) путем критического суждения или экспериментальных проверок, P_2 – новая проблема.

Эта схема, отмечает Поппер, работает на основе "сознательной критики, осуществляемой под контролем регулятивной идеи поиска истины". На этом пути мы выдвигаем гипотезы (чем больше, тем лучше), ищем противоречия и ошибки нашего знания и стараемся устранить их (при этом могут возникать новые проблемы). Устранение ошибок ведет к объективному росту нашего знания, к росту его правдоподобия, что в итоге дает возможность приблизиться к истине.

Идеи критического рационализма, при всей их методологической значимости, обладали некоторыми изъянами и далеко не во всем соответствовали реальной истории науки. Так, строгое следование им требовало от ученого немедленного отказа от теории, как только проведена ее фальсификация. Но ученый, как правило, никогда не идет сразу же на это – он продолжает работать с прежней теорией (зачастую добиваясь при этом успеха) и готов отказаться от привычных ему взглядов лишь тогда, когда построена альтернативная и более продуктивная теория. Эта устойчивость научных теорий по отношению к эмпирическим аномалиям привлекла к себе внимание одного из последователей Поппера – английского философа и историка науки Имре Лакатоса. Его работы, наряду с исследованиями Т. Куна, П. Фейерабенда и другими, относят к так называемому "историческому направлению" в фи-

лософии науки, которое стремится синтезировать гносеологический и исторический подходы к динамике научного знания.

Для преодоления трудностей, возникающих при использовании принципов критического рационализма в анализе истории науки, Лакатос вводит в научную методологию новое понятие – "научно-исследовательская программа" (НИП). Под НИП понимается серия теорий, сменяющих друг друга, но объединенных при этом некоторой совокупностью общих базисных идей и принципов. Именно НИП руководствуется ученый или же научное сообщество в своей профессиональной деятельности, а вся история науки есть не что иное, как конкуренция различных НИП, вытеснение и смена их друг другом.

НИП обладает довольно четкой структурой. Прежде всего, она включает "жесткое ядро" – совокупность конкретно-научных и онтологических допущений, которые конвенционально принимаются учеными и считаются поэтому неопровержимыми на всех стадиях развития НИП (так, в ядро НИП И. Ньютона входят три закона динамики и закон тяготения, а также онтологические постулаты, лежащие в их основе). Далее, НИП содержит в себе "защитный пояс" – совокупность вспомогательных гипотез, которая предохраняет ядро от возможных эмпирических опровержений; эти гипотезы меняются при развитии НИП, чтобы лучше уберечь ее от ударов опыта. И, наконец, НИП обладает двумя видами эвристики (то есть способностью решения задач в условиях некоторой неопределенности): а) *позитивной* – правилами, указывающими, как изменять и развивать "опровергаемые варианты" НИП, как модифицировать защитный пояс, чтобы превратить аномалии в подтверждающие НИП примеры. Именно позитивная эвристика является, по Лакатосу, движущей силой развития НИП; б) *негативной* – правилами, позволяющими не допускать эмпирического опровержения НИП, отклонять его "стрелы" от ядра программы.

В результате своего взаимодействия с эмпирическим базисом науки НИП может развиваться как в прогрессивном, так и в регрессивном направлениях. "Исследовательская программа, – пишет Лакатос, – считается *прогрессирующей* тогда, ... когда она с некоторым успехом может предсказывать новые факты ("*прогрессивный сдвиг проблем*"); программа *регрессирует*, если ... она дает только запоздалые объяснения фактов, предвосхищаемых и открываемых конкурирующей программой ("*регрессивный сдвиг проблем*"). Очевидно, что при этом прогрессирующая программа вытесняет регрессирующую, которая может быть "устранена" или, по крайней мере, "отложена". Вместе с тем часто бывает трудно определить, какая именно из существующих в данное время

НИП получила решающее преимущество перед другими. Поэтому Лакатос приходит к очень важному в методологическом плане выводу: *"Ни логическое доказательство противоречивости, ни вердикт ученых об экспериментально обнаруженной аномалии не могут одним ударом уничтожить исследовательскую программу. "Мудрым" можно быть только задним числом"*, и поэтому сегодня никакие преимущества одной из сторон нельзя рассматривать как абсолютно решающие".

Огромный вклад в развитие современной философии науки внесла концепция исторической динамики научного знания, созданная американским историком и философом Томасом Куном и изложенная им в книге "Структура научных революций" (1962). Ее основные положения могут быть в обобщенном виде сведены к следующим:

1. Наука не только – и не столько – система знаний, но и деятельность различных научных сообществ – групп ученых, обладающих сходной научной подготовкой, исповедующих общие фундаментальные принципы и теории, единых в понимании идеалов, норм и целей научного исследования.

2. Методологической основой профессиональной деятельности научного сообщества выступает *парадигма* (греч. – пример, образец) – особая система базисных знаний (научно-теоретических, методологических, философских). По Куну, именно парадигма объединяет ученых в то или иное научное сообщество, и, наоборот, научное сообщество состоит из профессионалов, принимающих определенную парадигму. Смысл понятия "парадигма" у Куна не всегда однозначен: если вначале он интерпретирует его довольно узко, как образец решения конкретной проблемы, используемый научным сообществом, то в "Дополнении 1969 года" к своей книге он понимает его более широко, как своеобразную "дисциплинарную матрицу", "набор предписаний для научной группы". Такой набор включает следующие компоненты:

- "символические обобщения" – формальный аппарат и научный язык дисциплины;
- "метафизические компоненты" – наиболее фундаментальные теоретические принципы и модели;
- "научные ценности" – идеалы и нормы науки;
- "образцы" – способы решения конкретных проблем.

Как видно, парадигма содержит широкий спектр базисных знаний, необходимых для реализации научной деятельности.

3. Эволюция науки представляет собой чередование двух основных этапов: "нормальной науки" и "научной революции". На первом этапе в науке господствует определенная парадигма, ис-

тинность которой постоянно подтверждается фактами из новых сфер изучаемой реальности. Область применения парадигмы расширяется, запас научного знания растет (на этой стадии наука, по Куну, есть "кумулятивное", то есть накопительное, предприятие), но его концептуальные основания не меняются, причем сама наука обладает своеобразным "иммунитетом" к внешнему опыту.

Однако рано или поздно в эмпирическом исследовании появляются "аномальные факты", которые не укладываются в теоретические схемы господствующей парадигмы. Они постепенно накапливаются и, в конце концов, подрывают устойчивость парадигмы, что приводит к выдвижению учеными ряда новых, альтернативных парадигм, их конкурентной борьбе и, в конечном счете, победе одной из них. Подобный переход от прежней парадигмы к новой и есть научная революция, которая означает смену прежних оснований, идеалов, норм и ценностей науки. Понятно, что после революции наука снова вступает в "нормальную" стадию своего развития – до следующей революции.

4. Между старой и новой парадигмами существует отношение "несоизмеримости": нельзя установить какие-либо логические переходы от прежнего парадигмального знания к новому. Иными словами, знание, накопленное в рамках старой парадигмы, отбрасывается после ее крушения. В развитии научного знания дискретность, таким образом, преобладает над непрерывностью. Однако в более поздних работах Кун смягчил свою позицию, отметив, в частности, что существуют сквозные (кросс-парадигмальные) критерии оценки теорий и связей между ними: их простота, точность, непротиворечивость, плодотворность, ширина поля применимости. На основе такого сравнительного анализа и осуществляется выбор научным сообществом новой парадигмы и его "приобщение к новой вере". Ученый же, "который продолжает сопротивляться и после того, как вся его профессиональная группа перешла к новой парадигме", фактически, по мнению Куна, перестает быть ученым.

Интересную и весьма оригинальную концепцию "анархистской эпистемологии" предложил американский философ и методолог науки Пол Фейерабенд. Сущность этой концепции изложена им в работе "Против метода. Очерк анархистской теории познания" (1975) и выражается в следующих основных идеях:

1. Весь интеллектуальный материал, который находится в распоряжении ученого, все его знания самого различного рода во многом являются неопределенными, двусмысленными и никогда полностью не отделены от своей исторической основы. Поэтому, скажем, факты никогда не отделены от существующей идеологии науки, они всегда теоретически нагружены. Следовательно, приня-

тие ученым той или иной теории детерминирует способ восприятия им эмпирических явлений и язык их описания (в методологии науки эту идею называют обычно "теоретическим реализмом").

2. Рост знания представляет собой *пролиферацию* (размножение) теорий, опирающихся на разные идеи и понятия и поэтому несоизмеримых друг с другом. Ученый может и должен разрабатывать как можно больше новых гипотез, в том числе и несовместимых с хорошо обоснованными теориями. "Пролиферация теорий, – подчеркивает Фейерабенд, – благотворна для науки, в то время как их единообразие ослабляет ее критическую силу. ...Для объективного познания необходимо разнообразие мнений. И метод, поощряющий такое разнообразие, является единственным, совместимым с гуманистической позицией".

3. Плюрализм научных теорий неизбежно ведет к плюрализму методов познания. История науки свидетельствует о том, что не существует методов и правил, которые в то или иное время не были бы нарушены. Более того, великие открытия и достижения науки "оказались возможными лишь потому, что некоторые мыслители либо сознательно *решили* разорвать путы "очевидных" методологических правил, либо *непроизвольно* нарушали их". Поэтому, по мнению Фейерабенда, единственным принципом, не препятствующим прогрессу науки, является принцип "*anything goes*" (допустимо все). Можно, например, использовать гипотезы, противоречащие подтвержденным теориям или экспериментальным данным, обращаться к устаревшим и абсурдным идеям и т. д. Иными словами, ученый должен применять плюралистическую методологию и понимать, что "*всякая методология – даже наиболее очевидная – имеет свои пределы*".

4. Признание плюрализма теорий ведет, в конечном итоге, к выводу о равноправии различных типов знания: науки, мифологии, религии и т. д. Фейерабенд полагает, что для действительного понимания и преобразования природы "мы должны использовать *все* идеи, *все* методы, а не только небольшую избранную их часть". Таким образом, ученый, как всякий зрелый гражданин, должен представлять собой личность, "которая научилась развивать и обогащать свое мышление, а затем *приняла решение* в пользу того, что представляется ей наиболее подходящим".

Итак, обсуждение основной проблематики философии науки показывает, что анализ сущности, структуры и динамики научного знания, проведенный философией XX века, сопровождался становлением и развитием двух ориентаций в методологии науки. Первая заключается в поиске некой "фиксированной методологии" – системы инвариантных методов научного поиска, которые могут быть

предложены научному сообществу для успешной деятельности в любой сфере науки. Вторая в основном противоположна первой: это постепенно возникшее и усиливающееся критическое отношение к идее нормирования научного познания, растущее признание относительной ценности любых "жестких" научных методов, терпимость к "нестандартным" подходам в научном поиске и их легитимация. Что будет дальше с философией науки? Какая из этих тенденций возобладает в ней? Какие изменения произойдут в ее проблемном поле? Ответить на эти вопросы может только будущее.

Темы для обсуждения

1. Позитивизм – первая историческая форма философии науки.
2. Проблемы научного познания в эмпириокритицизме.
3. Неопозитивизм: исторические варианты и основные принципы.
4. Основные философско-методологические ориентиры пост-позитивизма.
5. Критический рационализм К. Поппера.
6. Историческое направление в философии науки: И. Лакатос, Т. Кун, П. Фейерабенд.

Литература

1. *Кун Т.* Структура научных революций / Т. Кун. М., 1975.
2. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / И. Лакатос. М., 1995.
3. *Лешкевич Т. Г.* Философия науки: традиции и новации / Т. Г. Лешкевич. М., 2001.
4. *Поппер К.* Логика и рост научного знания / К. Поппер // Избр. работы. М., 1983.
5. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: учеб. хрестоматия. М., 1996.
6. Структура и развитие науки: из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978.
7. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. М., 1986.

7.2. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Аналитико-рациональный стиль мышления в европейской философской традиции складывался, начиная с Аристотеля. Его совершенствованию способствовали семантические идеи софистов и стоиков, концепции Дунса Скотта и Уильяма Оккама, Френсиса Бэкона, Томаса Гоббса, Джона Локка, Джорджа Беркли, Дэ-

вида Юма, Джона Стюарта Милля. К формированию современного типа аналитического мышления причастны Декарт, Лейбниц, Кант, Brentano, Пирс, Брауэр, Мейнонг.

Первые ("романтические") формы эксплицированного аналитического мышления развивались Готтлобом Фреге, Берtrandом Расселом, у которого можно найти зачатки всех последующих форм анализа, и ранним Витгенштейном. В традиции, идущей от Фреге и Рассела, а затем Витгенштейна, решалась проблема установления границ плодотворного использования аналитического мышления.

Венский кружок М. Шлика, Берлинский – Ф. Краузе, Г. Рейхенбаха и В. Дубислава, Пражский – Ф. Франка, Львовско-Варшавская школа А. Тарского и Я. Лукасевича, развитие логического позитивизма как соединение австрийских истоков и аналитической философии Мура и Рассела в Англии, а после Второй мировой войны – в Америке и других странах дает начало аналитическому движению.

Аналитическая философия оформляется как своеобразная методологическая реакция на "классические" способы философствования, как некое противостояние "гносеологической стерильности" и созерцательности идеализма. Аналитики видят в философии, прежде всего, не теорию, а метод "философского анализа" и пытаются переориентировать философию на исследование языковой проблематики и науки.

Около 30-х годов начинается отход от логицизма, разработанного Расселом, так как были выяснены принципы и границы аксиоматики. Далее логика развивается по пути нарастающей плюрализации. В это время приобретают широкий резонанс исследования в области семиотики, лингвистики и экспериментальной психологии. Подобно логике, которая освободилась от естественного языка и мышления, лингвистика старалась избежать психологизма и найти более точные методы описания языковых явлений. Исследования синтаксиса и семантики искусственных языков, начатые логиками, однако, показали, что логические методы недостаточны для анализа естественного языка, в котором решающую роль играет *прагматика*, то есть философские проблемы использования языка.

Философы-аналитики отходят от классического *гносеологического редукционизма*, смысл которого сводился к надежному обоснованию значений наших высказываний на гносеологически элементарной основе. Логические позитивисты обращаются к созданию идеального искусственного языка для аналитических целей. Члены Венского кружка предложили создать "универсальный язык" науки, то есть устранить разрыв между словами и опытом, а также избавиться от двусмысленностей обыденного языка, лежащих в основе рассуждений современных метафизиков.

Более радикальным отступлением от редуктивизма был *лингвистический* анализ, или анализ обыденного (естественного) языка, Дж. Мура, позднего Л. Витгенштейна, Дж. Остина, Г. Райла, Дж. Уисдома, Ф. Вайсмана, П. Стросона, Н. Малкольма. Поскольку в исследовании проблемы значения они не абсолютизировали парадигмы физикализма и гипостазирования формально-логического анализа, при анализе обычного естественного языка они выявили, что значение терминов и высказываний можно обнаружить только в реальном словоупотреблении, в контексте языковой практики, что и послужило базой особого *контекстуального* типа нередуктивного *анализа*.

Наиболее завершенный вариант лингвистического контекстуального анализа представлен в "Философских исследованиях" Л. Витгенштейна. Витгенштейн предложил вариант анализа, основанный на концепции *языковых игр*. Термин *языковая игра* должен подчеркивать, что высказывание является частью деятельности, или формы жизни, в процессе которой создаются значения терминов и выражений. Последние могут быть поняты только в контексте неязыковых выражений и отношений говорящего с окружением. Язык широко работает с аналогиями или сходствами. "Сходство" всевозможных явлений и называется "игрой".

Джон Остин (1911–1960) полагал, что результат анализа остается видом социOVERбального кода, который не объясняет структуры. Если для Витгенштейна описание использования языка определялось под давлением философских проблем, то Дж. Остин и его последователи в Оксфорде проводили его ради собственных целей. Программу снятия традиционных проблем Оксфордская школа начала осуществлять с критики классических представлений о знании и языке. Нет никакого доязыкового знания и видения мира. Но язык не является некой реальностью, параллельной действительности, он не есть зеркальное отражение природы или мышления человека. Подобно обществу, он является сложной многофункциональной *системой*, главное предназначение которой – осуществлять общение между людьми. Когда мы говорим о мире, то некоторые слова имеют *референциальную* функцию, а другие – *классификационную*. Эти функции осуществляются только в процессе акта коммуникации.

Расширение философского содержания лингвистического анализа и внесение в него, под давлением критиков – метафизической проблематики превращает лингвистический анализ в *концептуальный*, который получил развитие в "*дескриптивной метафизике*" Питера Стросона, отстаивавшего коммуникативно-интенциональный подход к языку. Дескриптивная метафизика занята определением структур и связи фундаментальных категорий мышления и отношения структуры языка и структуры реальности.

Питер Стросон (родился в 1919), не отрицая лингвистического характера предметного поля философии, полагал формальный (реконструированный) язык ограниченным в применении. Понятия вне научной сферы при замене их формализованными научными понятиями теряют смысл и значение. С другой стороны, и сама наука нуждается в естественном языке для своего осмысления. Успехи логиков в развитии техники формализации порождают проблемы, которые не могут быть по своей сути разрешены дальнейшим совершенствованием логической техники.

Кризис неопозитивистской программы поставил вопрос о судьбах аналитической философии, о ее обновлении. Появление постпозитивистских форм философии, предложивших новые модели языка и знания, привело к ревизии принципиальных догм аналитики, что актуализировало появление многообразных (концептуалистских, холистских, историцистских, прагматических и тому подобное) моделей языка и знания. В рамках аналитической традиции анализ из цели философской деятельности превращается в одно из ее средств.

Прагматический анализ Куайна и Гудмена основное внимание уделяет интерпретации научного знания и средств его логической обоснованности.

Генри Н. Гудмен, рассматривая физикалистские и феноменологические системы как одинаково правомерные, утверждал онтологический релятивизм и методологический номинализм. Признание как плюралистической версии мира, так и познавательного характера эстетического опыта дают ему возможность утверждать, что наш горизонт состоит из способов описания всего того, что подлежит описанию. Версии мира состоят из научных теорий, живописных изображений, литературных опусов и тому подобное, важно лишь, чтобы они соответствовали стандарту и проверенным категориям.

Важное значение для аналитической традиции имела дискуссия о значении самого анализа языка, начатая У. Куайном.

Уиллард Куайн подверг критике различие *аналитического* и *синтетического* (апостериорного) принципа верификации, ибо убеждения (система, в которую включаются предложения логики и математики) соотносятся с опытом и подтверждаются или опровергаются только как совокупность. По Куайну, философия не является деятельностью по обнаружению "аналитических" истин, выражающих значение или форму нашей мысли о мире. Философское знание аналогично физическому, математическому, повседневному. Философия лишь использует наиболее общие кате-

гории, но, как и всякая наука, стремится к знанию того, что истинно, – что такое реальность в ее содержании и составляющих элементах. Наука – это попытка постичь смысл мира, высунуть глубинные отношения между феноменами, а философия продолжает этот процесс на более высоком уровне всеобщности, пытаясь найти простейшую, общую схему, на основе которой и можно говорить о существующем.

Ясность научной схемы есть результат "логической формы" или "онтологического допущения", которые приписываются системе знания в логических терминах. Работая внутри системы науки или знания, исследователь не может избежать онтологических допущений.

К онтологии Куайн относил сущности, которые, с точки зрения автора теоретической системы, составляют структуру описываемой реальности (в качестве таковой могут выступать не только эмпирически фиксируемые явления, но и некий "возможный мир"). "Возможный мир" – это описание положения дел, зависящего от оценок и предпочтений автора данного описания. При этом Куайн заявляет, что человек вообще не в состоянии понять, как выглядит мир для высказывающегося субъекта: язык определяет онтологию частично, поскольку всевозможные миры, несовместимые друг с другом, одинаково совместимы с языком. Язык не делает различия между мирами, которые могут быть *разными* для каждого отдельного человека.

Выступив против некритического принятия онтологии теории в качестве чего-то существующего абсолютно, независимо от языка теории, Куайн утвердил мнение о том, что каждая языковая система – это также и определенная система знаний о мире с присущей ей онтологией.

Куайн подготовил первый значительный акт постаналитического мышления – переосмысление логического позитивизма с точки зрения прагматизма и бихевиоризма. Опровержение Куайном "догм эмпиризма" явилось началом критического пересмотра программы аналитической философии как эпистемологически ориентированного философского знания.

Кризис неопозитивистских вариантов философии не означал, однако, отказа от аналитического типа философии как критико-аналитической деятельности. Сложившаяся под влиянием классического анализа аналитическая традиция мысли становится во второй половине XX в. господствующим направлением англоязычной философии, а аналитический стиль мышления – доминирующий. В аналитическом ключе работают не только "постпозитивистские" аналитики, но и представители других направлений (прагматизма, феноменологии, марксизма, религиозной философии и т. п.).

В самой аналитической традиции происходит резкое расширение проблемного поля. Направления *научного материализма* и

научного реализма, сформировавшиеся в рамках аналитической традиции, переносят акцент на анализ проблем *духовного и телесного* и *отношения концептуальных средств к реальности*.

Тематика научного материализма и научного реализма вызвала обстоятельную дискуссию в среде аналитиков. Эти течения, гипостазировав, соответственно, онтологическую и гносеологическую проблематику, зафиксировали обращение к традиционным философским проблемам, в недавнем прошлом отвергаемым как "бессмысленные". Необходимо, однако, подчеркнуть, что и для научного материализма, и для научного реализма реальность и познавательные факты не стали предметами анализа, ими традиционно продолжали оставаться система высказываний о бытии и познании и логические связи между суждениями. Тем не менее, не ограничиваясь проблемами языковых и методологических средств науки, аналитические философы ставят проблемы метафизики, онтологии, истории философии, методологии науки и техники, этики и права, философии языка, эстетики, теологии, социальной философии, философии истории, политической истории, социологии, этнографии и т. д.

Наиболее развитую форму приобрела *аналитическая философия истории*, сформированная в работах А. Данто, Э. Нагеля, К. Гемпеля, У. Дрея, З. Мартина, М. Мандельбаума, Р. Рорти, использовавших средства логического и лингвистического анализа.

Аналитическая философия истории не занимается осмыслением исторических фактов, закономерностей исторического процесса, движущих сил истории. Эти вопросы не подлежат рационализации и не являются подлинно философскими, осуждаются и системосозидание в философии истории (наподобие А. Тойнби и П. Сорокина), и ценностно-ориентированные (то есть "спекулятивные" и "ненаучные") рефлексии об истории. Предметом аналитической философии истории является *анализ теоретических результатов деятельности историка* (философия историографии), *анализ концептуального аппарата исторического объяснения, смысла центральных понятий, а целью – создание научной философии истории*, опирающейся на рациональную рефлексию относительно используемых концептуальных средств.

Итак, в последние десятилетия XX в. в аналитической философии сложилась ситуация, когда на смену одной лидирующей программе выдвигается целый спектр альтернатив. Аналитическая философия как вненациональная, "вненаправленная", становится базой, на которой осуществляются конвергенция и диалог философских культур.

Актуализация аналитической традицией дискуссии по проблемам духовного, телесного и реального привела к тому, что возросла актуальность метафилософских проблем, интерес к историческим моделям знания, критика культурного изоляционизма. На метафилософском уровне современный аналитический философ признает, что уровень обычной философии не дает окончательного консенсуса даже при интенсивной дискуссии. Но метафилософская техника, связанная с компьютеризацией, не должна определять, какие проблемы, сформулированные предварительно лингвистически, являются философскими.

"Симпатия к современному, неаналитическому континентально-европейскому дискурсу" (Л. Нагл и Д. Дэвидсон) все чаще характеризуется как *постаналитическая тенденция*, то есть переориентация с исследования концептуальных и языковых средств на решение философских проблем *практически-прикладного характера* – вопросов морали, политики, права, социальной жизни, человека, культуры.

Социокультурная проблематика тематизируется аналитиками при акценте на способах аргументации и обоснования, логико-лингвистической стороне рассматриваемых вопросов.

Проблематика философии языка находится в центре современного философствования. Новейшая аналитическая философия не отрицает программы и концептуального аппарата философии языка, сотрудничая с философией сознания, философией действия, философией логики, философией морали, философией религии, аналитической метафизикой и т. п. Анализ языка дополняется эпистемическими и другими традиционно философскими методами. Ставится вопрос о соотношении методов анализа языка с интенциональными, трансцендентальными и иными методами современной философии.

Новые направления, исследующие феноменологию человеческого восприятия и коммуникации и открывающие широкие перспективы для решения философских проблем на пути междисциплинарного исследования, – философия психологии (Д. Деннет, Д. Фодор, Ч. Чихара), теория действий, когнитология, социобиология, феминизм (философия "социального различия") и радикальная философия – также привлекают внимание современных аналитиков. Формируется "конвергированная" философия с различными методами, обсуждающая проблему субъекта и его роли в познании и деятельности, роль интенциональных понятий в рамках современной теории языка, статус языкового сообщества в познании, осознание взаимосвязи научных теорий и культурного самосознания.

Еще одна тенденция, характерная для постаналитической философии – отказ от негативного отношения к любым формам ис-

торико-литературной образованности европейской философии. В постаналитической традиции оно сменяется вниманием к литературе и гуманитарным наукам, к восточной философии и мистике. Диалог с неаналитической философией происходит, в основном, в рамках центров междисциплинарных исследований, таких, как *Центр исследований двадцатого века* в университете штата Висконсин, *Центр критического анализа современной культуры* в университете Раткерс и др.

Таким образом, представленная картина развития аналитической философии в XX в. дает основание утверждать, что аналитики не связаны жестким тематическим единством, имеют различные философские специальности и мировоззренческие позиции. По Рорти, в современной аналитической традиции произошел сдвиг от предмета исследования к стилю доказательства и мастерству аргументированной техники.

Однако множественность концепций является свидетельством жизненности и внутренней силы аналитической философии. Пестрота терминологии и различие авторских индивидуальностей не могут скрыть наличия единой теоретической основы, которая, собственно, и дает право говорить о данном течении как таковом. Аналитическая философия претерпела значительные, во многом принципиальные, изменения за последние четверть века, но осталась, тем не менее, стабильной в своих основах.

Аналитическая философия исходит из определенных предпосылок и принципов, которые чаще всего не эксплицируются, но которыми определяется характер и границы ее критико-аналитической деятельности. К основным предпосылкам аналитической традиции можно отнести следующие: 1) решение всех проблем на языковом уровне с усматриванием критериев анализа в самом языке; 2) нивелировка внеязыковых, материально-практических критериев деятельности; 3) отказ философии в праве строить содержательные онтологические теории.

Все это определяет такие фундаментальные методологические установки, как 1) скрупулезная описательность; 2) ориентация на критико-аналитическую деятельность; 3) претензия на статус метафилософии; 4) признание обусловленности способа познания способом выражения (языком, действием); 5) логический приоритет анализа способа выражения по сравнению с вопросами познания, а тем более познаваемыми объектами.

Таким образом, аналитическую философию связывает не концептуальное единство, а определенный тип нормативных проблем обоснований и рассуждений, базовые вопросы и единство предмета.

Темы для обсуждения

1. Первые формы эксплицированного аналитического мышления.
2. Специфика контекстуального типа нередуктивного анализа.
3. Особенности прагматического анализа.
4. Постаналитическая тенденция в современном философском знании.

Литература

1. Аналитическая философия: избр. тексты. М., 1993.
2. Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998.
3. *Витгенштейн Л.* Философские работы / Л. Витгенштейн. М., 1994. Ч. 1.
4. *Данто А.* Аналитическая философия истории / А. Данто. М., 2002.
5. *Колесников А. С.* Философия Бертрана Рассела / А. С. Колесников. Л., 1991.
6. *Мур Дж. Э.* Принципы этики / Э. Дж. Мур. М., 1984.
7. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Р. Рорти. Новосибирск, 1997.
8. Философия Ричарда Рорти и постмодернизм конца XX века. СПб., 1997.
9. Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М., 1997.

7.3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Об истории возникновения и становления

Экзистенциализм (позднелат. – *ex(s)istentia* – существование), или философия существования, – крупнейшее направление философии XX в., формировавшееся как реакция на рационализм предшествующей философии, усилие преодолеть ее гносеологизм. Его основная цель – разработать нередукционистскую философию человека, которая учитывала бы фундаментальную специфичность человеческого бытия в мире и рассматривала бы человека – единичного, конкретного существующего в его реальной ситуации в мире, "среди вещей и Других" – под знаком его онтологической самосущности, незаместимости и конститутивности. (Поэтому нередко экзистенциализм называют "философией человека", направленной против "философий разума и идей").

Экзистенциализм возник накануне Первой мировой войны в России (*Лев Шестов, Николай Бердяев*), после Первой мировой войны в Германии (*Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, Мартин Бубер*) и в период Второй мировой войны во Франции (*Габриэль*

Марсель, Жан-Поль Сартр, Морис Мерло-Понти, Альбер Камю, Симона де Бовуар и др.). В середине века экзистенциализм широко распространился и в других странах, в том числе и в США. Представители экзистенциализма в Италии – *Никола Аббаньяно, Энцо Пачи*; в Испании к нему близок *Хосе Ортега-и-Гассет*.

Получив наибольшее признание и популярность в середине XX века, экзистенциализм стал одним из наиболее влиятельных и продуктивных культурогенных факторов эпохи, он определял интеллектуально-духовные поиски широких слоев интеллигенции, оказал сильное влияние на литературу, литературоведение, искусство и др. Немало его представителей, плодотворно работая также и в области литературы, получили широкую известность и безусловное признание и как романисты, драматурги, литературоведы и др.

Среди своих предшественников экзистенциалисты указывают *Блеза Паскаля, Серена Кьеркегора, Мигеля де Унамуну, Федора Достоевского, Фридриха Ницше*. В целом на экзистенциализм оказали сильное влияние философия жизни и феноменология Гуссерля.

Общие типологические характеристики исследовательских интенций и программ

К экзистенциализму причисляют концепции, в разной степени близкие и родственные, в том числе и расходящиеся, оспаривающие друг друга по ряду принципиально важных, иногда даже исходных, позиций, таких, к примеру, как трансцендентное, Бог и проблема свободы и автономии человека (религиозный и атеистический варианты экзистенциализма); бытие, человек и его отношения с бытием (Хайдеггер и Сартр); сознание и конституирование значений опыта (Сартр и Мерло-Понти) и др. Тем не менее, для отнесения множества этих неоднородных концепций к единому направлению имеются определенные основания: на уровне их проблемного поля, характера исследовательских интенций и программ, способа (метода) их реализации, а также исследовательского почерка и стилистики. И объединяют их, прежде всего, акцентирование вопроса о специфичности "человеческой реальности" как экзистенции; понимание онтологического характера ее "присутствия" в мире; философские способы обнаружения, понимания и истолкования этого присутствия.

Экзистенциалисты единодушны в своем критическом отношении к предшествующей рационалистической философии. Они упрекают

классический рационализм в отрыве от живого конкретного опыта человеческого существования в мире, в сосредоточении внимания исключительно на "эпистемологическом субъекте как органе объективного познания" (Марсель) и придании абсолютного приоритета "чистому субъекту", субъекту *cogito*. Отдавая абсолютный приоритет экзистенции, феноменологически и экзистенциально ориентированные мыслители выдвигают и разрабатывают программу дескрипции онтологически первичного, фактически осуществляющегося конституирования экзистенциального пространства, изначально задающего и определяющего горизонт и возможности понимания и познания человеком мира, других и себя самого.

С этой целью они разрабатывают философскую технику выявления и описания онтологических структур экзистенции, укорененных в мире и несущих на себе работу экзистенциального обеспечения ситуации, мира, бытия, понимания, мышления, познания и др.

Это – структуры, содержания, механизмы и режимы работы индивидуального сознания (субъективности), непосредственно вплетенного в многообразные формы человеческого самоосуществления в мире, или структуры экзистенции, проартикулировавшие себя в человеческих состояниях, переживаниях, действиях и кристаллизовавшие себя в мире.

В предложенном экзистенциализмом способе проблематизации человеческого опыта и его феноменологическом "формате" исследование конкретного человека противопоставляется "абстрактному субъекту" и "возможному" сознанию классического рационализма. Соответственно, рационалистическую концепцию "чистого" сознания с ее "чистыми сущностями" и "интеллектуалистскими синтезами" опыта (Мерло-Понти) сменили проекты выявления и дескрипции онтологически "первичных синтезов" опыта.

В рамках этих проектов исследуется конститутивная деятельность субъективности, осуществляемая (до всякого объективного познания) на дорефлексивном, допредикативном уровне, в "наивном" контакте человека с миром, в непосредственном переживании им своей "заброшенности" в мир, в непосредственном понимании своей ситуации и себя как "бытия-в-мире". Согласно экзистенциализму, вся последующая рефлексивная деятельность человека производна, вторична, она укоренена в его иррефлексивном опыте – конечном, конкретном, осуществляющемся "здесь и сейчас". Поскольку бытие так или иначе обнаруживает себя в нашем опыте, должен быть феномен бытия, или явление бытия, описываемое как таковое, – считает Сартр – "Приступ тошноты, скуки и так далее разоблачит нам это бытие в его непосредственности, и онтология будет описанием феномена бытия таким, каким оно

себя обнаруживает, то есть непосредственно является" ("Бытие и ничто", 1943).

Субъект-объектному отношению и опосредованию как принципу мышления рационализма экзистенциалистский анализ опыта экзистенции противопоставляет, таким образом, идею целостности, неразложимости и онтологической конститутивности непосредственного переживания (понимания) человеком себя и своей ситуации в мире. И это переживание (понимание), будучи исходной единицей экзистенциально-феноменологического описания бытийных отношений человека с миром, полагается и исследуется в качестве онтологического основания, онтологической структуры мира.

Онтология экзистенциализма и понятие экзистенции

Экзистенция – философская категория, используемая для обозначения конкретного бытия. Ее содержание и способ употребления претерпели радикальные трансформации в истории философии. В средние века категорией экзистенции обозначали способ бытия вещи как сотворенного, производного (в конечном счете, от божественного бытия), как существования несамодостаточного, незавершенного, не совпадающего со своей сущностью. В современной философии, и в частности в экзистенциализме, категорией "экзистенция" фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубинной онтологической специфичности, противопоставляя, во-первых, способ человеческого бытия в мире бытию вещи; во-вторых, способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов способу научного и объективирующего познания "человеческого", основанному на детерминистском и аналитическом редукционизме.

Это позволяет определять экзистенцию как специфически человеческий способ существовать в мире: в отличие от простого (самотождественного) бытия вещи, человек есть несовпадение с самим собой, присутствие с собой и с миром; он – не некая "устойчивая субстанция", а "беспрерывная неустойчивость", "отрыв всем телом от себя", постоянное выступание вовне, в мир. И поэтому человек должен постоянно делать себя человеком, его бытие есть постоянная постановка себя под вопрос, иными словами, он "должен быть тем, что он есть", а не "просто быть", он должен "делать себя", и это – "вместо того, чтобы просто быть".

Внутреннее онтологическое устройство человеческого существа, его специфицирующая характеристика как экзистенции состоит, таким образом, в том, что оно есть "нехватка", "неполное", "незавершенное" существование, понимающее и истолковывающее мир и себя самого. Поскольку человек есть бытие, в котором "имеется вопрос о своем бытии" (Хайдеггер, Сартр), экзистенция – постоянный выбор человеком своих возможностей, своего будущего, постоянное доопределение индивидом себя в акте своего радикального решения о мире и своем собственном способе быть в нем.

Это современное содержание и значение категории экзистенции восходит к учению Кьеркегора, который, в полемике с панлогизмом Гегеля, противопоставил экзистенцию и "систему" и, трактуя первую как переживание, непосредственную жизнь субъективности, выдвинул идею самосущественности, нередуцируемости переживания к объективной мысли и бытия к знанию.

Восприняв кьеркегоровское понимание экзистенции и основанное на нем противопоставление явлений жизненного ряда (вера, надежда, боль, страдание, нужда, заботы и тревоги, любовь, страсть, болезнь и т. п.) и явлений познавательного ряда, а также кьеркегоровское различие подлинного и неподлинного способов существования человека, экзистенциалисты разрабатывают идею экзистенции как "внутреннего", претендующего, во всей его глубине – на самоутверждение, во всей его конечности – на признание. Принимается ими и кьеркегоровское противопоставление экзистенции интеллектуалистскому познанию.

Таким образом, экзистенциализм выделяет человека из всего состава универсума полаганием в нем способности разрывать непрерывность каузальных серий мира, трансцендировать (превосходить, выходить за пределы) данное и в этом зазоре трансцендирования, свободы, посредством собственного проекта своего способа быть в мире, самоопределяться, "давая себе" данное, "факты" и беря их "на себя".

Определяя и исследуя основные элементы, конституирующие экзистенцию и ее ситуацию в мире, экзистенциалисты говорят также о нашей "заброшенности в мир", фундаментальной случайности нашего присутствия, фактичности, конечности, историчности, темпоральности, трансцендировании, "настроенности", "направленности на...", "заботе", выборе, проекте, свободе, рискованности и негарантированности нашего существования, о "не-знании" как принципиальной характеристике нашей ситуации, поскольку мы суть субъекты решения и действия и др.

Принципиальная характеристика экзистенции – самосознательность как непосредственная данность (открытость) экзистен-

ции ее опыта, или непосредственное понимание сознания и деятельности человека в их нететической данности самим себе. Утверждая "первоначальную необходимость для иррефлексивного сознания быть видимым самим собой", Сартр говорит о присутствии сознания с миром, собственным опытом, с самим собой, своим прошлым. Он вводит онтологически первичное непознавательное (некогнитивное) отношение сознания к себе самому. Это – "внутрисознательное" *cogito*, или самосознание как "рассеянный свет сознания" на себя самого, составляющий "одно целое с сознанием, сознанием которого оно является". "Собственно субъективность" и выделяется Сартром как "сознание сознания", "ничто" ("Бытие и ничто").

Полемизируя с сартровской концепцией сознания как "ничто", как "пустого сознания", идею самосознательности опыта экзистенции развивает и Мерло-Понти. Настаивая на том, что в человеке физическая природа не подчиняется витальному принципу, он утверждает: "...то, что мы называем природой, есть уже сознание природы, то, что мы называем жизнью, есть уже сознание жизни, то, что мы называем психикой, есть объект перед сознанием" ("Структура поведения", 1942). Руководствуясь программой интеграции "феномена реального" в трансцендентальную философию, в "Феноменологии восприятия" (1945) Мерло-Понти заявляет о необходимости "придать конечности позитивное значение", исследовать человеческий опыт в фактическом разнообразии его дорефлексивных и допредикативных форм, вплоть до патологического, детского, "примитивного" опытов и других в их собственной онтологической устойчивости, неразложимости, незаместимости и конститутивности.

Основываясь на своих разработках "феноменологии тела", "новой онтологии", "нового *cogito*", поздний Мерло-Понти говорит о "загадочности тела", состоящей в его природе как "видящего и видимого" одновременно.

"Мое тело, способное к передвижению, ведет учет видимого мира, причастно ему, именно поэтому я могу управлять им в среде видимого", – пишет он. Поскольку тело "происходит из себя", оно наделено внутренней самосознательностью, оно "не пребывает в неведении в отношении самого себя и не слепо для самого себя". Способное видеть вещи, оно, по Мерло-Понти, может видеть и самого себя; оно способно признавать при этом, что видит "оборотную сторону" своей способности видения.

Внутреннее самосознание Мерло-Понти объявляет принципиальной характеристикой человеческого тела: тело без "саморефлексии", тело, которое не могло бы ощущать себя самого, не было бы уже и человеческим телом, оно лишилось бы качества "человечности".

И это самосознание – онтологическое условие свободы, которая, по мнению Мерло-Понти, совершенно близка духу (*esprit*), способному посредством рефлексии постигать себя как спонтанный и порождающий источник "по эту сторону случайных форм, в которые он одет в определенной среде".

Итак, можно сказать, что экзистенция, это центральное понятие экзистенциалистской метафизики, онтологии и этики, обозначает живое, незаместимое и онтологически не редуцируемое присутствие человека в мире, в предметах и отношениях своего опыта. Поскольку это присутствие одновременно дистанцирует человека от мира, от себя самого и своего прошлого (оно делает человека, по выражению Сартра, свидетелем собственного бытия), оно есть та живая, конкретная, единичная онтологическая реальность, которая одновременно и требует от человека акта индивидуации своего опыта, и делает возможным его осуществление.

Описание и истолкование различных способов существования человека в мире и поиск путей достижения человеком аутентичного существования в его отношении к себе самому, к трансцендентному и Другому составляют ядро экзистенциалистских исследований.

Подлинность человеческого существования связывается экзистенциализмом с человеческой "решимостью на способность быть из своей самости", способностью собирать себя "из рассеяния и бессвязности" только что "происшедшего" и приходить к себе самому (Хайдеггер); с признанием и принятием на себя своего авторства, тотальной неоправдываемости своих выборов, решений и личной ответственности за себя, мир и все, происходящее в нем (Сартр).

Разрабатывая содержание понятия экзистенции в своих вариантах онтологии и экзистенциальной аналитики, создавая оригинальные методы и техники философской фиксации ее присутствия в мире, анализа ее структур и конститутивной работы, экзистенциалисты трактуют и исследуют экзистенцию как "место бытия". Экзистенция есть "здесь-бытие", непосредственно переживающее себя и мир, интерпретирующее данное и наделяющее его смыслом, принимающее решение и кристаллизующее его в мире. Экзистенциализм предлагает философскую технику анализа и расшифровки того, как это понимание может быть прочитано в качестве внутренней конститутивной части самих событий, происходящих в человеческом мире.

В результате этой дешифровки экзистенциализм выявляет структуры субъективности как внутренние онтологические структуры мира, истории, ситуации. Ситуация объявляется "человеческой"; мир, в конечном счете, "отсылает человеку его собственный образ". Именно поэтому Сартр мог утверждать: бытие есть то, на что мы отваживаемся. И именно поэтому в экзистенциализме бытие, мир, история, ситуация суть и шанс и одновременно "компромат" человека; более того, они и сами предполагают человека как свой шанс.

Очевидно, что существенной особенностью экзистенциалистской онтологии, или экзистенциалистского способа проблематиза-

ции того, что есть бытие? что есть мир? что есть человек? и каковы фундаментальные бытийные отношения между ними? является стремление понять мир в качестве "конкретного".

Именно этим стремлением объясняется экзистенциалистский способ изначального введения сознания (переживания, экзистенции) в качестве внутренней онтологической структуры бытия. Сознание вводится как обнаружение и раскрытие бытия, как работа артикуляции "данности" (к последней относятся любого рода структуры социально-исторического и культурного поля, любые внешние обстоятельства и объективные условия человеческой жизнедеятельности).

При выявлении и описании механизмов конституирования фундаментальных структур повседневного опыта, его изначальных жизненнозначимых смыслов, связывающих человека с бытием, миром и другими, экзистенциалистские онтологии показывают, что непосредственное "обнаружение" человеком мира и себя в мире есть одновременно работа первоначального "означивания". Иными словами, непосредственное "открытие мира" есть способ, которым человек, открывая себя как "бытие-в-мире", "в ситуации", "среди вещей и других", самоопределяется в бытии, производит себя в мире как конкретную индивидуальность. Этим же способом одновременно конституируется и мир в качестве "конкретного", "феномена", или в качестве "человеческой ситуации".

Идея незавершенности, "открытости" экзистенции (или трактовка ее как "авантюры", драматичного, негарантированного бытийно-личностного эксперимента) и изначальное введение экзистенциального измерения в мир с его событиями и отношениями позволяют экзистенциализму разработать онтологию, в которой открытыми, незавершенными, негарантированными и рискованными человеческими предприятиями оказываются не только индивидуальная человеческая жизнь, но и мир, история, ситуация.

Живая событийность, открытость бытия, истории, мира и личности, таким образом, – одна из главных черт онтологии экзистенциализма, в которой субъективность, индивидуальная свобода (понимание, решение и акт) изначальны введены в содержание понятия бытия, мира, ситуации. Тем самым экзистенция, деятельность которой с самого начала предположена в качестве внутренней структуры бытия, объявляется личностной основой существующего, а мир задается как "конкретное", в котором сознание оказывается "всегда уже осуществленным", всегда уже действовавшим и кристаллизовавшим определенным образом свою работу.

Свобода как специфицирующая характеристика человеческого существования

В контексте расшифровки феноменов и интерпретации означающей деятельности субъективности в мире экзистенциалисты по-разному вычленяют и артикулируют содержание понятия экзистенции из всего многомерного и неоднородного, в действительности синкретичного и нерасчлененного человеческого опыта. Однако в любом случае и всегда экзистенция задается как присутствие человека с миром и самим собой, как живая, не только открытая не фиксированным заранее возможностям, но создающая их деятельность первичного жизнезначимого смыслообразования, самоопределения, самостроительства и самоосуществления человека в мире. "Незамкнутость – знак его свободы" (Ясперс).

Сартр говорит о специфичности экзистенции и человеческого акта как переживающего и, стало быть, понимающего себя превзойдения наличного к своей цели. Человеческий акт трактуется им как "отрицательность" по отношению к данному. Именно специфичность человеческой практики и фиксируется поздним Сартром категорией экзистенции: она есть не "устойчивая субстанция, покоящаяся в самой себе", а "бесперывная неустойчивость, отрыв всем телом от себя. Поскольку это стремление к объективации принимает различные формы у разных индивидов, так как оно нас проектирует в поле возможностей, из которых мы осуществляем одни и исключаем другие, мы называем его также выбором или свободой" ("Критика диалектического разума", 1960).

Никогда не совпадая с тем, "что сделали из него", человек у Сартра есть то, что он сам делает из того, что сделали с ним; и, в качестве такой работы самоопределения, он есть то, что превосходит все обусловливания – социально-экономические, исторические, телесные, языковые и др. Само это усилие преодоления наличного, данного к собственной цели, сам этот акт трансцендирования обстоятельств (условий) и самотрансцендирования и есть собственно человеческое.

Экзистенция объявляется, таким образом, необходимым посредником между прошлым и будущим мира, между "двумя моментами объективности". Это позволяет Сартру артикулировать проблемы связи экзистенции с историей и социумом, соотношения свободы и необходимости в истории, интеллигибельности истории и другое вокруг смысловой оси "структура – поведение".

В "Семейном идиоте" – незавершенных исследованиях о жизни и творчестве Флобера – Сартр, заменив свое рационалистическое понятие сознания понятием "переживание", по-прежнему стремил

я сохранить специфичность экзистенции как существования, присутствующего в своем опыте и с самим собой, понимающего мир и себя и, в заоре этого фактического понимания, принимающего радикальное решение о своем способе быть в мире.

Тема принципиальной связи экзистенции и свободы, непознаваемости их научными средствами развивается и Ясперсом. Человека нельзя выводить из чего-то другого, он – "непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя". Человек, по Ясперсу, находит в себе то, что он не находит нигде в мире: "нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки". Это, по Ясперсу, и есть "свобода и то, что с ней связано".

Экзистенция и трансцендентное: проблема аутентичности человеческого существования

Общим для всего движения экзистенциализма является различение аутентичного и неаутентичного существования человека, противопоставление, в этой связи, "самости" (человеческой решимости и способности "быть из своей самости") конформистскому (унифицированному, анонимному, безличному и безответственному) существованию "как все"; отказ от наивной веры в возможности научно-технического прогресса решать фундаментальные смыслообразующие проблемы человеческого существования и истории; стоическая вера в возможности индивида противостоять любым формам социальных манипуляций и насилия, порывать с "необходимостью факта" и утверждать в мире порядок экзистенции. Понимание человеком фундаментальной специфичности своего места, статуса и значения в универсуме, осознание им своей неустранимой участии в бытии, драматизма существования и негарантированности любого жизненного решения, признание своей конечности, хрупкости, свободы и ответственности (без чего невозможно достижение аутентичного существования) сопряжены в экзистенциализме с ощущением "тревоги", "страха", "тошноты". С ощущением не эмпирическим, но метафизическим, открывающим бытие.

Однако в понимании аутентичности человеческого существования и его свободы, равно как и путей их достижения, позиции экзистенциалистов расходятся. По-разному определяя понятие экзистенции в ее отношениях с трансцендентным (в ее открытости

трансцендентному или, напротив, в категорическом его устраниении), экзистенциалисты предлагают, соответственно, и различные варианты ориентации человека в поисках своей подлинности.

В атеистическом экзистенциализме Сартра человек, "приговоренный быть свободным", должен в одиночку нести на своих плечах всю тяжесть мира. Его трансцендирование данного "безгарантийно": оно осуществляется без отсылок к трансцендентному (любому роду), "на свой страх и риск" и "без надежды на успех". Человек у Сартра – "авантюра", которая "имеет наибольшие шансы закончиться плохо". Аутентичность, по Сартру, достигается в "чистой рефлексии", когда человек понимает "безосновность" и неоправдываемость своего выбора, проекта и берет его на себя. "Чистая рефлексия" у Сартра – "желать то, что желаешь", и моральность связывается с "радикальным решением автономии".

В отличие от атеистического экзистенциализма, религиозный экзистенциализм основывает свободу экзистенции на ее устремленности к трансцендентному.

В религиозном экзистенциализме экзистенция устремлена к трансцендентному, сверхличному, выбор человека осуществляется перед лицом Бога, свобода человека и аутентичность его существования связываются с актом веры в Бога. Личность, по Марселю, есть ответ человека на "зов", и хотя именно от человека зависит, будет ли признан этот зов в качестве "зова", в "надежде" марсельского человека "есть нечто, что бесконечно превышает его". Непостижимое, но все-таки осознаваемое человеком бесконечное позволяет ему "выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает" (Ясперс). Конечность, по Ясперсу, означает, что человек "и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому, как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией".

Поддержка экзистенции трансценденцией непостижима, – считает Ясперс, – она ощущается человеком только в его свободе. Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются, по Ясперсу, из радикально разных источников, первый становится содержанием знания, тогда как второй – "основной чертой нашей веры". Человек – это единственное существо в мире, которому "в его наличном бытии открывается бытие". Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может не прорываться всю "как будто завершенную в мире действительность наличного бытия". Человек получает возможность знать себя как человека только тогда, когда он, "будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции". Философствование объявляется Ясперсом тем, что "присуще человеку как таковому", вера человека в свои возможности – философской верой, и только в ней, по Ясперсу, "дышит его свобода".

Экзистенциалистское философствование как философствование метафизическое

Движимый стремлением спасти "идею человека" (Камю), экзистенциализм реализовал радикально антиредукционистский проект исследования человеческого существования. Отказавшись от каузального подхода при описании "человеческой реальности", экзистенциализм оказался в центре самых громких дискуссий и бурных споров философии XX в. Одним из них является спор с марксизмом, психоанализом и структурализмом по вопросу о возможностях методологии детерминистского исследования человека, специфике философии и философского вопрошания о нем.

Отстаивая в споре философии и науки XX в. идею специфичности экзистенции, не познаваемости ее традиционными методами объективного познания, не редуцируемости человека к любым формам его обусловливания, к причинам и структурам, экзистенциализм ставит во главу угла в этом споре утверждение необходимости допущения в картине мира автономной точки (зазора свободы) как способности индивида начинать, развязывать в мире новый ряд явлений и событий, разрушать существующие структуры и создавать новые.

На этом пути экзистенциализм разрабатывает иной, по сравнению с научным, тип рациональности. Его новаторский характер связан с введением экзистенциального измерения в происходящее в мире и с миром. Его основное назначение состоит в том, чтобы в пространстве современной философской мысли сохранить, заново определить и утвердить специфику человеческого существования и специфически философский способ его рассмотрения. Объективирующим исследовательским стратегиям XX в. с их отказом от понятий сознание, субъект, авторство человека, с их принципом структурного детерминизма, делающим излишней отсылку к индивидуальной свободе (сознанию) как человеческой способности "желать" ("не желать") при объяснении существования и функционирования тотальностей и структур социально-исторического и культурного пространства, экзистенциализм противопоставил наработки ряда плодотворных философских принципов и техник ресубъективирующей методологии гуманитарного познания.

Плодотворность и несомненная ценность этих работ для современной гуманитаристики связана, прежде всего, с тем, что экзистенциалистское вопрошание есть вопрошание сущностное ("Что есть...?"), то есть вопрошание метафизическое (отвергая "остановку в текущей области сущего", мы должны вопрошать "поверх текущего и упорядоченного в повседневности порядка", – писал Хайдег-

гер, – мы должны вопрошать "о вне-упорядоченном"). Это делает работу данного типа философской рефлексии важнейшим способом самосознания различных форм человеческого опыта, в том числе и опыта познания.

Осуществляя свои исследования на самых разных материалах, экзистенциалисты предложили оригинальные и масштабные варианты онтологии и антропологии, концепции истории и методологии ее познания, они оставили большое количество социально-политических работ и исследований в области истории философии, литературы, искусства, языка, психологии, психиатрии и др. Философские и методологические достижения экзистенциализма не ушли в прошлое вместе с "модой на экзистенциализм". Будущая философия, в согласии и (или) спорах с экзистенциалистскими построениями, уже не сможет двигаться, не учитывая пространство, контуры которого и основные пунктиры движения метафизического вопрошания в котором намечены и проработаны экзистенциализмом.

Темы для обсуждения

1. Специфика и общие черты исследовательских программ экзистенциализма.
2. Специфические черты экзистенциалистской онтологии.
3. Специфичность человеческого существования в мире в трактовке экзистенциалистов.
4. Содержание понятия бытия в экзистенциалистской метафизике и онтологии.
5. Разграничение аутентичного и неаутентичного человеческого способа "быть в мире" в экзистенциализме.
6. Отношение между экзистенцией и трансцендентным в интерпретации экзистенциалистов.
7. Человек и ситуация в экзистенциалистской онтологии.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. М., 1997.
2. *Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. М., 1993.
3. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. М., 1991.
4. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / М. Хайдеггер. СПб., 1997.
5. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. М., 1993.
6. *Марсель Г.* Быть и иметь / Г. Марсель. Новочеркасск, 1994.
7. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. М., 2000.
8. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода / Ж.-П. Сартр. М., 1994.
9. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. М., 1989.

10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. СПб., 1999.
11. Мерло-Понти М. В защиту философии / М. Мерло-Понти. М., 1996.
12. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти. М., 1995.
13. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю. М., 1990.
14. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов. СПб., 1999.
15. Тузова Т. М. Ответственность личности за свое бытие в мире. Критика концепций французского экзистенциализма / Т. М. Тузова. Мн., 1987.

7.4. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Феноменология – одно из ведущих направлений философии XX в. Ее возникновение связано с именем **Эдмунда Гуссерля** (1859–1938); в различных вариантах и модификациях она и доныне продолжает весьма активно развиваться и оказывать влияние на современную философскую и культурную ситуацию в мире. Кроме самого Гуссерля, давно уже ставшего классиком философии XX в., к феноменологам, предложившим собственные, отличные от гуссерлевской, влиятельные концепции, можно отнести таких выдающихся мыслителей XX в., как **Мартин Хайдеггер**, **Жан-Поль Сартр**, **Макс Шелер**, **Морис Мерло-Понти** и др.

Гуссерль замышлял и разрабатывал феноменологию как "переворот" в философии, как открытие абсолютно нового необъятного поля исследований "духа в качестве духа", как "универсального самоосмысления", фундирующего и обосновывающего все актуальные и потенциальные формы человеческого опыта.

Понимание и самого этого замысла, и его реальных масштабов, и его новаторского характера, эвристических возможностей, и, наконец, его беспрецедентного влияния на философию и культуру XX в., предполагает, прежде всего, прояснение исходного гуссерлевского понимания образа самой философии. В чем Гуссерль усматривал сущность, смысл, назначение и возможности философии как особой формы духовного опыта человека, с чем он связывал свои надежды на ее возможности прояснять и трансформировать человеческий мир, человеческую жизнь, человеческий опыт?

Гуссерлевская идея философии

Задачу создания принципиально новой, универсальной философии (трансцендентальной феноменологии) Гуссерль рассматривал как возрождение и действительное осуществление уже ставшихся до него философией, но пока не решенных ею задач. В

статье "Философия как строгая наука" (1911) Гуссерль призывает приступить к абсолютно новому началу философии, которое было бы способно, наконец, реализовать саму идею философии.

Идея философии как "строгой науки" у Гуссерля – отнюдь не scientистская. Это – не попытка построить философию по образцу естественных наук или наук о духе, или даже "эйдетических", как их называет Гуссерль, наук (чистая математика, логика и т. д.). Философия не должна и не может перенимать методы других наук. Напротив, по самой своей сущности и в своем историческом возникновении философия, по Гуссерлю, является универсальной основой и "универсальной критикой" как науки, так и всей человеческой жизни. Поэтому именно она способна до конца прояснить методы и основания любых позитивных наук, дав им "новое измерение и тем самым последнее завершение".

В соответствии с этим, смысл "научности" разъясняется Гуссерлем через *собственные* познавательные задачи и возможности философии: "обязательным для каждого разумного человека образом познать, что такое есть подлинная истина, подлинно прекрасное и доброе, как они должны быть определяемы по общему своему существу, каким методом должны быть постигаемы в каждом отдельном случае" ¹.

Как новое измерение человеческого существования характеризует философию поздний Гуссерль: если человек есть новая, по сравнению с животными, ступень одушевленности, то философский разум является новой ступенью человечества и его разума. Это – способ человеческого существования в горизонте "идеального нормирования бесконечных задач", которое возможно только "в абсолютной универсальности", а именно в той, что с самого начала заключена в идее философии. В соответствии с этим, феноменология для Гуссерля есть "не менее, чем целостное самовоспитание человека, совершаемое во имя универсального разума". Открывая основания жизни, он "действительно освобождает поток нового сознания, направленного на безграничную идею целостного человечества, человечества действительного и истинного" ².

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 134.

² Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1991. № 1. С. 20.

Феноменология как радикальное универсальное осмысление человеческого опыта

Возможность реализации *идеи* философии, как ее понимает Гуссерль, усматривается им в радикализме как сущности подлинной философской науки и "истинном позитивизме". Философия, будучи наукой об истинных началах, об истоках, "не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, то есть *своих* абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем предначертанных методов и самого низшего слоя ясно данных вещей". Атмосфера, в которой, по Гуссерлю, должна двигаться философия, – прямая интуиция, феноменологическое постижение сущности. Совокупность достоверностей, интуитивно открываемых в опыте эйдетического (сущностного) усмотрения и описания, и есть то аподиктическое, что может составить, по мнению Гуссерля, базис подлинной фундаментальной науки.

Для феноменологического поиска принципиальным является различие так называемых "естественной" и феноменологической установок. "Естественные установки" – это установки как наук, так и повседневной жизни. Поскольку они не рефлексировать о способе, каким им дается мир, при "естественной установке" именно мир кажется данным непосредственно, сознание представляется как "*tabula rasa*", а смысл мира и всего происходящего в нем кажется "уже готовым" и непосредственно данным извне.

Согласно Гуссерлю, аподиктичности можно достичь, только отказавшись от "наивности" и "объективизма" "естественной установки"; и лишь феноменология как радикальное осмысление *истоков* человеческого опыта может избежать ловушек "натурализма" и "объективизма" на пути *срезания* данностей опыта "естественной установки" и *обращения* к "*потоку переживаний*" с целью выявления скрытых глубинных смыслообразующих структур опыта субъективности.

В своем поиске универсальной аподиктической основы человеческого опыта Гуссерль разделяет картезианский пафос сомнения, самосознательности и "личного размышления". Он настаивает на том, что всякий, кто действительно хочет стать философом, должен будет "однажды в своей жизни" мысленно сосредоточиться на самом себе, попытаться внутри себя ниспровергнуть все принятые до сих пор науки и предпринять их реконструкцию. Как и для Декарта, для Гуссерля философия есть в некотором роде "личное предприятие философа": она должна

конституироваться как *его* философия, *его* мудрость, *его* знание, которое, хотя и ведет к универсальному, получено им самим, словом, знание, за которое он несет ответственность, которое он должен мочь доказывать, основываясь на своих абсолютных интуициях.

Феноменологическая редукция и интенциональный анализ сознания

Для достижения области предельных достоверностей Гуссерль подвергает операции "*заклЮчения в скобки*" (эпохе) все, что имеет прямое или косвенное отношение к "естественному полаганию бытия". "Эпохе" – удержание, самообладание (греч.); в данном контексте – воздержание, на основе феноменологической редукции, от "экзистенциальных" суждений (суждений о мире, о реальном существовании или несуществовании того, о чем идет речь). Универсальное эпохе осуществляется Гуссерлем "в отношении бытия или небытия мира". "В скобки" заклЮчаются (редуцируются) и мир, и "первоначальные прямые восприятия", переживания, и "наивно заинтересованное Я", или естественная рефлексия.

"Переживание", взятое в феноменологическом смысле, или "переживающее сознание", к которому выходит феноменолог в результате операции редукции, не тождественно обыденному понятию переживания. Переживания в обыденном смысле слова суть переживания Я как психофизического субъекта, составляющего реальную "часть мира", и направлены они на реальные объекты и события самого мира. В этой связи Гуссерль замечает: "Мы привыкли сосредоточивать внимание на предметах, мыслях и ценностях, но не на психическом "акте переживания", в котором они постигаются" ¹.

Акты переживания постигаются только в рефлексии, специально направленной на тот "субъективный опыт", в котором они "являются". "Эти явления суть феномены, которые по своей природе должны быть "сознанием-о" их объектов, независимо от того, реальные ли сами объекты или нет" ².

В феноменологическом сознании, с которым, в конце концов, в результате редукции остается и работает феноменолог, видны разнообразные акты переживания со своими специфическими свойствами полагания объекта. При этом к "переживаниям" фе-

¹ Гуссерль Э. Феноменология. С. 13.

² Там же.

номенолог относит любые акты сознания (восприятие, воспоминание, суждение, оценку, представление, фантазию, эмоции и проч.).

Для феноменолога "бытие-предметом" осуществляется в определенных интенциональных актах, в которых нечто "является или мыслится в качестве предмета", и быть предметом означает иметь смысл. Как замечает Гуссерль, "является не мир или часть его, но "смысл" мира". И этот смысл конституируется в соответствии с определенным модусом переживания, типом его *интенции*, или направленности на свой предмет.

Интенциональность (понятие средневековой философии, активно разрабатываемое Brentano, учителем Гуссерля) – одно из центральных понятий гуссерлевской концепции сознания. Под ней понимается свойство переживания (сознания, *cogito*) быть "сознанием чего-либо": "Восприятие есть восприятие чего-то, скажем, вещи; суждение есть суждение о каком-либо положении дел; оценивание – оценивание какой-либо ценностной ситуации; желание – желательного обстоятельства и т. д." ¹.

Конститутивные части переживания – *ноэсис* и *ноэма*. Ноэсис (от греч. *poesis* – мышление) – акт, осуществляемый сознанием, постигающим смысл. Ноэма (от греч. *poeta* – мысль) – сам этот предметный смысл, постигаемый в акте сознания. Соответственно, феноменологическое описание у Гуссерля имеет два направления: *ноэтическое*, или описание акта переживания, и *ноэматическое*, или описание "того, что переживается".

В зависимости от типа интенции (представление, фантазирование, ожидание, оценка, познание, страх, ненависть, любовь и другие "ноэтические" акты) конституируется "интенциональный предмет". Его смысл, или "ноэму", и коррелятивную связь ее и "ноэсиса" и призван установить и раскрыть предлагаемый Гуссерлем интенциональный анализ сознания.

В спонтанной жизни сознания и в спонтанной человеческой деятельности эти смыслы не тематизируются, не становятся предметом специального внимания, и только феноменологическая "*интуиция сущностей*" способна, по Гуссерлю, раскрывать их и показывать, как интенциональная структура предмета сопряжена со спецификой модусов его переживания. Феноменологическая редукция, таким образом, нужна для того, чтобы получить возможность увидеть чистую эссенциальную (сущностную) структуру переживаний.

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. 1. С. 184.

Проблема горизонтности сознания

Анализируя структуру любого, самого простого восприятия, феноменолог обнаруживает его принципиальный "перспективизм", данность предмета восприятия в различных "оттенках" и "нюансах", которые воспринимающее сознание синтезирует и достраивает до никогда не данной в реальном восприятии полноты смысла предмета. Видя реально, к примеру, только фасад дома, переднюю сторону куба и другое, изменяя свое местоположение по отношению к ним и тому подобное, мы, тем не менее, воспринимаем их как *единый и целостный смысл*. То есть в реально изменчивых, дискретных, всегда частичных и данных в различные моменты времени восприятия сохраняется *синтетическое единство целостного сознания, и сознание остается сознанием одного и того же объекта*.

Уже из приведенных примеров видно, что за всяким *актуальным* "переживанием" стоят (делают его онтологически возможным, артикулируют и достраивают его) "*потенциальности*". Их-то и призвана выявить, эксплицировать, привести к ясной данности трансцендентально-феноменологическая рефлексия, исследуя каждое переживание как имеющее свою структурную "типичу".

Основной чертой интенциональности Гуссерль полагает наличие у любого переживания *горизонта* как "заранее очерченной потенциальности", как его фона, не тематизированного, но имплицитно присутствующего в актуальном переживании. Мир, по Гуссерлю, есть предельный горизонт, "бесконечная идея" никогда не реализуемого в реальности "полного синтеза возможных опытов".

Итак, восстанавливая, модифицируя и развивая картезианский проект "абсолютной и универсальной критики", создания "универсума абсолютной беспредрассудочности посредством воздержания от всех точек зрения, в которых некое сущее оказывается заранее данным", Гуссерль разрабатывает масштабную программу анализа интенциональной жизни сознания, описания чистых данностей трансцендентальной субъективности, которые должны приниматься такими, "какими они чисто интуитивно даны в простой очевидности, и оставаться свободными от любых толкований, привносящих что-либо помимо усматриваемого в чистоте".

Картезианское "сомнение", *cogito*, анализ типов и способов данности содержаний опыта сознанию, поиск достоверности в трансцендентальной феноменологии Гуссерля трансформировались, таким образом, в феноменологический метод редукции и интенционального анализа сознания, или трансцендентального Эго как "универсума возможных форм опыта"; в дескрипцию предметов "исключительно как интенциональных коррелятов способов их осознания" и транс-

ценденально-логический анализ условий и механизмов конститутивной деятельности субъективности в разнообразных ее модусах.

А теперь остановимся подробнее на двух принципиальных особенностях феноменологической установки (коррелятивность мира сознанию и "созерцание сущностей") и на мотивации перехода к ней в трансцендентальной феноменологической рефлексии. Это позволит нам как бы изнутри самой феноменологической установки увидеть то, что только она и позволяет увидеть, посмотреть на это увиденное глазами феноменолога, а тем самым и познакомиться поближе с некоторыми из тех важных и сложных тем феноменологии Гуссерля, которые в общем и кратком виде здесь уже были введены и обозначены.

Проблема данности мира. Феноменологическая установка

Из сказанного ранее видно: для того, чтобы все конкретные проблемы феноменологической философии рассматривать в ее собственных сущностных границах и в том специальном повороте взгляда, который требовал выдерживать Гуссерль, необходимы "исключение всей совокупности мыслительных привычек" и новый – *совершенно измененный*, в сравнении с естественными установками опыта и мысли, – способ установки, или так называемая "*феноменологическая установка*". Введение в феноменологическую проблематику как раз и сложно тем, что феноменология предполагает особый и систематически выдерживаемый поворот взгляда философа, направленность которого отличается как от обыденного взгляда на мир, так и от теоретических (научных и метафизических) концепций, относящихся к описанию существующего.

Почему необходим такой поворот от мира к рефлексивному самоосмыслению? Что и почему отвергает Гуссерль, предпринимая свой, на основе феноменологической установки, поиск достоверного и очевидного фундамента человеческого опыта?

Необходимость и возможность перехода к феноменологической установке можно прояснить, выделив два обстоятельства, которые постоянно подчеркиваются и разъясняются Гуссерлем и понимание которых является условием для уяснения сущности феноменологического поворота.

Первое представляется как бы и банальным: мир дан нам посредством сознания. Поэтому необходимым условием действительного понимания и обоснования преднаходимого опыта мира является описание самого сознания. Смысл мира (предметности,

восприятия и так далее) не дается нам извне: "неопределенно общий смысл мира и определенный смысл его компонентов есть нечто, что мы сознаем в процессе восприятия, представления, мышления, оценки жизни, то есть нечто "конституированное" в том или ином субъективном генезисе"¹.

Поскольку мир дан посредством сознания, тем или иным образом представлен, явлен в нем (а на самом деле конституирован им), то в действительности непосредственно нам дано сознание, а не сам мир (мы можем ошибаться насчет реальности той или иной вещи или ее свойств, но само это ошибочное восприятие или решение несомненно существуют, принадлежат самому сознанию).

Здесь мы обретаем целый регион, особое бытие, не зависимое от мира. Воспринимаем ли мы нечто истинно, ошибаемся ли, фантазируем, вспоминаем, желаем, ненавидим и тому подобное – все это существует, имеет собственный смысл и, более того, определяет не только наши возможности понимания и познания мира, но и характер наших действий в нем.

Чтобы получить доступ к этому региону, то есть к сознанию как особому, самостоятельному, первичному региону бытия, мы должны ограничиться миром как "коррелятом сознания" (как представленным сознанию, как имманентным ему) и не допускать "экзистенциальных" суждений, или суждений о трансцендентном, действительном мире.

В этом, напомним, и заключается гуссерлевская операция "эпохе", редукции. Причем сам Гуссерль специально оговаривается: заключение мира " в скобки" вовсе не тождественно его отрицанию или даже сомнению в его существовании, это просто методический прием, делающий возможным поворот к "чистой субъективности", к прояснению сущности сознания, его интенциональной жизни и конституирования предметности в прямом соответствии с модусом сознания.

Если теория познания хочет исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, она, по Гуссерлю, может иметь при этом в виду только бытие как коррелят сознания: как то, что нами "обмыслено" сообразно со свойствами сознания. В соответствии с этим, феноменология ставит задачу научного познания сущности сознания, или того, что оно *"означает"*, что оно *"есть"* *"само по своему существу"* во всех его различных образованиях, а также познания тех различных способов, которыми оно мыслит *"предметное"* и *"выявляет"* его, как *"значимо"*, *"действительно"* существующее".

¹ Гуссерль Э. Феноменология. С. 17.

Итак, при "феноменологической установке" мир редуцирован, "взят в скобки", но это еще не все – само сознание как эмпирическое сознание конкретного индивида тоже должно быть подвергнуто редукции. Феноменология – не наука о фактах психической жизни. По Гуссерлю, она должна иметь дело с "чистым" сознанием, она – не эмпирическая, но "эйдетическая" наука (наука о "сущностях").

Для того, чтобы получить доступ к этому первоначальному опыту во всей его целостности, и необходимо *эпохе*, или трансцендентально-феноменологическая редукция, приводящая к чистому Эго (Я). Следует специально отметить, что "эпохе" – не единожды произведенная и оставленная позади мыслительная операция. Она дает доступ в поле *феноменов*, но она не может быть прекращена, она сохраняет свою действенность, ибо специфицирует феноменологию как метод и определяет ее границы.

Факт и сущность. Созерцание сущностей (эйдетическая интуиция)

Если первое обстоятельство, на которое опирается Гуссерль в разработке феноменологического метода, это – данность мира сознанию, то второе, не менее важное обстоятельство – это *несводимость сущности к факту*, "созерцание сущностей" (эйдосов) как самостоятельный, независимый источник познания, то есть источник, достоверность которого не зависит от фактов.

Только познание сущности придает факту осмысленность. Именно в априори, по Гуссерлю, заключена вся присущая факту рациональность. Априорная наука есть наука о принципах, к которым должна возвратиться наука о фактах, чтобы получить принципиальное обоснование; каждый факт следует мыслить всего лишь как "пример некой чистой возможности".

Если всякое познание предполагает возможность обращения к какому-либо опыту, к созерцанию, то к какого рода опыту мы можем обращаться при изучении сознания, субъективности, ее интенциональной жизни и конституирующей деятельности? И что означает призыв Гуссерля в этой связи обратиться "к самим вещам"?

Знаменитый призыв феноменологии "К самим вещам!" – это, конечно, не призыв обращаться к вещам внешнего мира (он ведь заключен "в скобки"). Это – призыв, обратившись к внутреннему опыту сознания, отыскать и прояснить те структуры сознания, которые являются фундаментом и смысловой основой его эмпирических проявлений. Производя редукцию одного слоя сознания за другим с целью выйти к слою феноменов как слою первичных

данностей, с которыми и должен начать работу феноменолог, Гуссерль ищет возможность дать слово "самим вещам". В его представлении судить о чем-либо разумно или научно значит "направляться *самими вещами*, или возвращаться от речей и мнений к самим вещам, вопрошать таковые в их самоданности, с устранением любых чуждых сути дела предрассудков"¹.

Метод, с помощью которого феноменология рассчитывает пробиться "к самим вещам", есть метод *зйдетической интуиции* (созерцания сущностей): "*Наряду с феноменологической редукцией зйдетическая интуиция является основной формой всех частных трансцендентальных методов*; обе целиком определяют и обосновывают смысл трансцендентальной феноменологии".

Предоставляя место созерцанию сущностей, Гуссерль расширяет содержание понятия созерцания: совершенно подобно тому, как можно непосредственно слышать звук, можно созерцать "сущность", сущность "звука", сущность "вещного явления", сущность "видимой вещи", сущность "образного представления" и так далее и, созерцая, высказывать сущностные суждения.

Соглашаясь с возможным возражением, что созерцание сущности может быть неадекватным, Гуссерль, тем не менее, замечает: но ведь и восприятие тоже может быть неадекватным, хотя в конечном счете именно оно является последней отсылкой для обоснования внешнего опыта.

Только сущности, по Гуссерлю, позволяют понимать, исследовать и классифицировать факты. Он возражает против эмпирической теории возникновения общих понятий путем абстрагирования от какого-либо класса предметов. Действительно, как бы мы могли выделить определенный класс предметов, если бы интуитивно уже не имели представления о его *сущности*, о том, *что* объединяет все эти предметы в общий класс?

Созерцание сущностей, по Гуссерлю, содержит не больше трудностей или мистических тайн, чем восприятие: поскольку во всяком акте даже простейшего восприятия имплицитно представлено представление о сущности, мы имеем возможность *преобразовать* наше внешнее созерцание в созерцание сущностей. Созерцание любого конкретного предмета, обстоятельства, качества, отношения и прочего может быть, таким образом, преобразовано в созерцание их *сущности* (сущности предмета, сущности качества, отношения, ситуации и др.).

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 52.

Достижение сущности и ее прояснение возможно не только посредством преобразования созерцания индивидуального предмета в сущностное созерцание, большое значение, по Гуссерлю, имеют и свободные вариации фантазии, направленные на поиск сущности как инвариантного во всех возможных вариациях. Трансцендентальная феноменология – наука об ирреальном, поэтому *"фикция"*, по Гуссерлю, *составляет жизненный элемент феноменологии, как и всех эйдетических дисциплин*, "фикция – источник, из которого черпает познание "вечных истин".

Хотя методом созерцания сущностей (умозрения) философия пользовалась всегда, гуссерлевскую постановку проблемы "созерцания сущностей", "эйдетической интуиции" отличает принципиальная новизна и острота. Со свойственным ему радикализмом Гуссерль ставит вопрос о *правоспособности* метода созерцания сущностей и решает его предельно определенно: *созерцание сущностей имеет такую же легитимность и такое же право на обоснование истины, как и опыт.*

При доказательстве этого он вводит понятие *"данности из первоисточника"*. Для "естественной" сферы познания – это восприятие, созерцание; наука и обыденное познание для своего обоснования и подтверждения *в принципе* должны иметь возможность обращения к такой прямой опытной данности.

Но совершенно неправомерно, по мнению Гуссерля, считать опыт, который "сопрягается только с действительностью природы" (или опыт реального мира), *единственным* актом, дающим "из самого первоисточника". Чтобы избежать такого неправомерного отождествления, Гуссерль ставит над понятием опыта включающее его в себя понятие *созерцания*, или *"непосредственного видения"* предмета. Предмет у Гуссерля понимается в самом широком смысле: как нечто, на что может быть направлен взгляд сознания, то есть нечто, что может быть *"само дано"* в нем. Сущность (эйдос) у Гуссерля – предмет нового порядка.

И именно права на обоснование познания (в том числе и феноменологического) "созерцанием сущностей" зафиксированы Гуссерлем в "принципе всех принципов": "любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в "интуиции" из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и в тех рамках, в каких оно себя дает" ¹.

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 60.

Кризис европейского существования и идея "жизненного мира"

В своей последней публикации "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология" (1936) Гуссерль вводит понятие "жизненного мира" как сферы первоначальных допредикативных очевидностей, конституированных в непосредственном повседневном опыте. "Жизненный мир" – это универсальное донаучное, дотеоретическое априори трансцендентальной субъективности, интенциональный горизонт любой практической и теоретической деятельности людей, их целеполаганий и оценок. Его структуры, раскрываемые посредством трансцендентальной редукции (прежде всего редукции установок и результатов объективных наук), являются анонимными и интерсубъективными условиями существования и деятельности любого человеческого сообщества. Это – определенный "круг уверенностей, к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые в человеческой жизни до всех потребностей научного обоснования приняты в качестве безусловно значимых и практически апробированных" ¹.

"Жизненный мир" предан всякой научной интерпретации и самостоятелен по отношению к ней. Он является источником и смысловой основой науки. Анализируя деятельность Галилея как основателя современного математического естествознания и раскрывая не выявленные самим Галилеем предпосылки его теоретизирования и идеализирования, Гуссерль подчеркивает, что "жизненный мир" – этот "смысловой фундамент естествознания" и науки вообще, оказался *забытым*, непроясненным и даже искаженным.

Кризис европейского существования, по Гуссерлю, можно охарактеризовать как "поражение рационализма". Однако причина этого "поражения рациональной культуры" не в самой сущности рационализма, а в том, что он был понят поверхностно, отягощен натурализмом и объективизмом, проникшими как в науку, так и в философию.

Общее наименование для "наивности", поразившей философскую рациональность (что не дало ей возможность выполнить свои собственные задачи и привело к кризису европейской духовности), – это, по Гуссерлю, "*объективизм*, проявляющийся в различных формах натурализма, в натурализации духа". Не только дух, сознание, субъективность не могут быть поняты на основе принципов и методов естествознания, но, напротив, само естествознание должно быть понято как духовная деятельность, "а именно

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. С. 60.

деятельность сотрудничающих ученых; как таковое оно наряду с прочими духовными явлениями относится к кругу фактов, подлежащих духовно-научному объяснению".

По этим же причинам человеческая духовность не может быть выведена из "исторически окружающего мира", ибо "окружающий мир" есть мир *человеческих смыслов*, то есть духовное явление, которому может быть дано чисто духовное объяснение.

Забвение субъекта как действующего духа и забвение "жизненного мира", с которым, как *целостностью*, постоянно должна соотносываться наука, и привели к утрате жизненной значимости наук, к элиминации вопросов "о разуме и неразумии", о смысле и бессмыслице, о "человеке как субъекте свободы" и к неспособности понять и исследовать дух в его независимости.

Преодоление этого невозможно без понимания относительности, "вторичности" идеализаций науки с ее "периодически истощающимися очевидностями", без возврата к вопрошанию "предпочтительности" "жизненного мира" как изначальной априорной целостности, внутри которой решаются фундаментальные жизненно-значимые вопросы человеческого существования.

Полагая, что из кризиса европейского существования есть два выхода: "закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии благодаря окончательно преодолевающему натурализм героизму разума"¹, Гуссерль убежден, что проблемы, породившие кризис "усталой" и скептической Европы, способна разрешить интенциональная, или трансцендентальная, феноменология, которая "впервые превратила дух как таковой в предмет систематического опыта научного изучения и тем самым осуществила тотальную переориентацию задачи познания"².

Постгуссерлевская феноменология

Влияние феноменологии Гуссерля на философию XX в. трудно переоценить. Становление собственно феноменологических сообществ происходило уже в начале XX в., работа крупнейших мировых феноменологических центров продолжается поныне. Характер и направление исследований, концептуальный аппарат и ме-

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. С. 105.

² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. С. 126.

тод Гуссерля повлияли на оформление и развитие крупнейших философских течений XX в. – экзистенциализма, персонализма, герменевтики и других философских течений во всем мире. Идеи Гуссерля были не только с воодушевлением восприняты и применены, но и, получив оригинальное, творческое развитие, обрели дальнейшую самостоятельную жизнь.

Осуществленный феноменологией Гуссерля способ проблематизации отношений между сознанием и бытием получил свое продолжение, переосмысление и дальнейшее развитие в философии ученика Гуссерля Хайдеггера. Разрабатывая идею понимания как способа бытия и рассматривая человека как существо, которое "существует, понимая", Хайдеггер предложил масштабную Аналитику *Dasein* – человеческого бытия как "присутствия" в модусах его экзистенции (выступления в поступке, осуществления возможностей). "Фундаментальная онтология" Хайдеггера существенным образом повлияла на становление концепций французского экзистенциализма.

Французские феноменологи связывают значимость гуссерлевской феноменологии с возможностью, прежде всего, эйдетически исследовать способ, каким фактически конституируется эмпирическое сознание и эмпирический опыт. Гуссерлевский метод феноменологической редукции и эйдетической рефлексии, его идеи феномена, феноменологической дескрипции, интенционального анализа жизни субъективности, понятие "жизненного мира" и другие были высоко оценены и восприняты Сартром и Мерло-Понти. Стремясь преодолеть "пропасть между трансцендентальной философией и актуальным, конкретным опытом" (Габриэль Марсель), расширяя материал, в котором исследуются онтологически первичные "синтезы опыта", и привлекая к анализу дорефлексивный и допредикативный опыт в его разнообразных формах, вплоть до патологического, детского, примитивного опыта и "сознания Другого", Сартр и Мерло-Понти предпринимают реконструкцию гуссерлевского трансцендентального метода. Эта реконструкция обусловлена расширением сферы его применения и спецификой их собственных, зачастую радикально отличных от гуссерлевских, материала и исследовательских интенций; осуществляется она под знаком расширения и усиления его возможностей как метода понимания и истолкования "конкретного" (мира, ситуации, экзистенциального опыта и "бытия Другого").

Гуссерль, по мнению Сартра, не вполне реализовал возможности своей теории и методологии, недооценив конкретный характер своего понятия интенциональности. Анализируя интенциональное

движение сознания, Гуссерль "реконституировал мир вне всякой фактической ситуации", заключил мир в скобки, но вновь эти скобки не открыл. Замыкаясь в *cogito*, Гуссерль сделал из трансцендентального Эго единственную реальность; определив бытие как "простое указание бесконечной серии операций, которые нужно осуществить", он измеряет бытие познанием, редуцирует бытие к "серии значений" и в принципе не может понять значение "бытия другого", считает Сартр ("Бытие и ничто").

С целью преодоления идеализма Гуссерля, возвращения трансцендентального мира в реальный мир и описания экзистенциального опыта как "живой событийности" в его уникальной конкретности и "недедуцируемости свободного акта" Сартр модифицирует способ интенционального анализа сознания, разрабатывая метод экзистенциального психоанализа и вводя в феноменологию прагматику. При этом им вводится субординированная понятийная триада: "*фундаментальный проект*" как онтологическая структура субъективности, "*изначальное решение*" как его конкретная спецификация и "основание для совокупности значений, конституирующих реальность" и, наконец, "*эмпирический проект*" как внутренняя структура эмпирической ситуации.

Гуссерлевское понятие феномена стало исходным не только для сартровской феноменологической онтологии, но и для "онтологии телесности" Мерло-Понти. Главное отличие гуссерлевской методологии от классической интеллектуалистской рефлексии и урок редукции для Мерло-Понти – невозможность полной редукции и, как следствие этого, производность и зависимость рефлексии от иррефлексивной жизни сознания, от "телесных схем" овладения миром. В соответствии с этим, Мерло-Понти считает, что феноменологический метод описания позволяет усмотреть подлинное априори не в интеллектуалистских конструкциях, а на уровне феноменального тела и нерелексируемой деятельности.

Феноменологическая проблематика получает свое развитие по различным направлениям: по линии поиска метафизических оправданий самих принципов анализа феноменов (Е. Финк); феноменологии как метода "познания другого" (Э. Левинас). О "прививке" герменевтической проблематики к феноменологическому методу, способной "обновить" феноменологию на пути соединения археологии, телеологии и эсхатологии говорит П. Рикер ("Конфликт интерпретаций"). Феноменологический метод нашел широкое применение в психологии (А. Пфендер, В. Шапп), психиатрии (Л. Бинсвангер, В. Франкль), этике (М. Шелер, Д. Хильдебранд), эстетике (М. Гайгер, Р. Ингарден, М. Дюфрен), праве и социологии (А. Райнах, Э. Штайн, А. Шюц), религии (М. Шелер, К. Ставенхаген, Ж. Херинг), истории и метафизике (Л. Ландгребе), философии математики и естествознания (О. Беккер) и др.

Темы для обсуждения

1. Гуссерлевское понимание исходного смысла, назначения и возможностей философии вообще и феноменологии в частности.
2. Различие "естественной" и "феноменологической" установок.
3. Содержание понятий интенция, ноэсис и ноэма в феноменологии Гуссерля.
4. Цели и место феноменологической редукции в феноменологическом проекте дескрипции жизни сознания.
5. Содержание понятий временности и горизонтности сознания в феноменологии Гуссерля.
6. Соотношение факта и сущности в феноменологии.
7. Содержание идеи "жизненного мира" в философии позднего Гуссерля.
8. Основные направления современных феноменологических исследований.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. М., 1994.
2. Гуссерль Э. Феноменология: статья в Британской энциклопедии / Э. Гуссерль // Философско-литературный журнал "Логос". 1991. № 1.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. Новочеркасск, 1994.
4. Шелер М. Феноменология и теория познания / М. Шелер // Избр. произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 195–258.

7.5. ГЕРМЕНЕВТИКА

Герменевтика (греч.: *hermeneutike* – толкование) как способ систематического размышления о специфике проблем понимания и истолкования является одним из влиятельных философских направлений философского анализа XX в. Но постановка проблем в современной теории герменевтики остается непонятной без учета предшествующей герменевтической традиции.

Предыстория герменевтики

Герменевтическое искусство (*hermeneutike techné*) возникло в античности. Оно носило сакральный характер и представляло собой толкование высказываний оракула, не дававшего прямых указаний, но говорившего намеками.

Слова *herneneutike techne*, *hermeneutike*, *hermeneus* встречаются уже у Платона. Они использовались им для характеристики поэтов и поэтической деятельности. Поэты, говорил Сократ в диалоге "Ион", "ничто иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет"¹.

Позднее в античной традиции поиск сакрального смысла уступил место ученому толкованию. Об этом свидетельствует название работы Аристотеля "Об истолковании" (*Peri hermeneias*). В этом произведении герменевтика рассматривается не как теория интерпретации в современном смысле слова, но как вид логической грамматики. По Аристотелю, она анализирует грамматические и логико-семантические проблемы высказываний и утверждений в отношении функции истинности и ложности высказываний.

Движущей силой развития герменевтики в античности было "напряжение" между двумя принципиально различными способами истолкования текста – *грамматическим* и *аллегорическим*.

Грамматическое истолкование, переформулировав, сохраняло смысл старого текста, в то время как аллегорическое, напротив, придавало каноническому тексту в его исходном звучании новый смысл в контексте иного мышления. Преимущественное значение в грамматической интерпретации получал буквальный смысл ("*sensus litteralis*"). Аллегорическая интерпретация обращалась не к буквальному, а к аллегорическому смыслу ("*sensus allegoricus*").

Процедуры аллегорического истолкования были расширены позднее **Филоном Александрийским** (около 25 до н.э. – около 50 н.э.), который пытался примирить ближневосточное мифическое мышление с античным рациональным, и, далее, христианскими мыслителями из так называемой "Александрийской школы", а именно, **Климентом** (около 150 – до 215 н.э.) и **Оригеном** (около 185–253/254).

В средневековой европейской культуре для обозначения истолкования Священного Писания применялось слово "*экзегетика*".

В качестве нормативных экзегетических сочинений следует назвать четвертую книгу "О началах" **Оригена**, третью книгу "О христианском учении" **Августина** (354–430 гг.) и вторую книгу сочинения **Юлилия** "Основные принципы божественного закона".

¹ Платон. Ион // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 377.

Однако рассуждения о толковании ни в античности, когда появилось слово "герменевтика", ни в средние века, когда господствовала экзегетика, не носили систематического характера. Предметом имплицитно развивавшейся герменевтики были тексты античных авторов и содержание Библии, которое оценивалось как конкретное и однозначно истинное.

Употребление слова *герменевтика* в качестве понятия вошло в культурный обиход лишь в XVII веке, что было вызвано актуализацией проблемы *понимания Библии* в связи с церковным расколом. Немецкий протестантский теолог **Иоганн Конрад Данихауэр** (1603–1666) в работе "Священная герменевтика, или о методе истолкования Священного Писания" придал старому слову "герменевтика" понятийное значение.

С развитием протестантизма герменевтика постепенно освобождалась от теологических интенций. Возникли сочинения о толковании, касающиеся не только Святого Писания, но и других текстов. Искусство истолкования оформилось как самостоятельная дисциплина.

В эпоху Протестантизма складывается так называемый "герменевтический триумvirат" – относительно самостоятельные формы герменевтического знания: *теологическая*, *юридическая* и *филологическая* герменевтика. Все они существуют и в настоящее время.

Генезис протестантской герменевтики свидетельствует, что герменевтика актуализируется в так называемых "герменевтических ситуациях", то есть в эпохи разлома традиции. Герменевтика всегда занята истолкованием манифестаций, которые непонятны сами по себе. Она нужна только тогда, когда требуются сознательные, рефлексивные усилия по восстановлению непрерывности культурной традиции.

Романтическая герменевтика Фридриха Шлейермахера

Универсализация герменевтической проблематики произошла в европейской культуре в эпоху очередного разрыва традиции – эпоху Романтизма. Романтизм принес с собой *принцип историзма*, приведший к историзации самого подхода к текстам: они стали интерпретироваться как исторически изменчивые сущности. Развитие этой идеи привело к убеждению о воз-

возможности правильного понимания текста лишь в случае знакомства с его историей.

Кроме того, романтиков стало интересовать не только корректное истолкование определенного текста, но и возможность истолкования вообще. В этом смысле закономерно, что для **Фридриха Шлейермахера** (1768–1834), центральной фигуры так называемой *романтической герменевтики*, трудности понимания носили не случайный, исключительный характер, а были принципиально связаны с непониманием или недопониманием. Утрата единой культурной нормативности привела Шлейермахера к необходимости поиска *оснований* понимания чужих текстов.

Шлейермахер усматривал эти основания, прежде всего, в реконструкции *первоначального замысла автора*. Для этого необходимо "настроиться" на ситуацию автора, "перенестись" в его психику, в его душевное состояние, в язык, в мир его идей и представлений, в его интенции. Такая процедура возможна, прежде всего, на пути психологического перенесения. Этот принцип получил название "принципа конгениальности", конгениальности автора и интерпретатора, которая основывается на *дивинации*, некоей боговдохновенности, непосредственном вчувствовании в индивидуальность автора.

Однако Шлейермахер описал не только чисто психологические процедуры истолкования, но и грамматические правила интерпретации. Он подчеркнул значение "компаративного понимания", которое выводит общий смысл посредством операции "сравнения" из контекста высказывания при опоре на предметное, историческое и грамматическое знание. По мнению Шлейермахера, методы сравнения и дивинации (то есть интуиции) являются взаимодополнительными.

Безусловным теоретическим достижением Шлейермахера в области герменевтики была тематизация эвристической метафоры *герменевтического круга*.

"Герменевтический круг" – метафора, описывающая продуктивное движение мысли. С одной стороны, представляется очевидным, что часть понятна из целого, а целое – из части. С другой стороны, в процессе понимания мы словно движемся в некоем круге, ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они только из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Другими словами, чтобы отнести некие фрагменты текста или определенные исторические события к какому-нибудь целому, мы должны уже заранее иметь идею именно этого целого, а не другого. Таким образом, мы можем

часть фрагментов собрать в одно целое, другую их часть – в другое целое. Для Шлейермахера понимание было принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, то есть движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию.

Для описания такого движения в большей степени подходит метафора не круга, а спирали. Иное решение проблемы герменевтического круга, технически оно называется "предвосхищение завершенности", можно описать следующим образом: *понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь.*

Понимание у Шлейермахера представляло собой единство нескольких моментов: исторического и дивинаторного метода, с одной стороны, и объективной и субъективной интерпретации, с другой стороны. Однако последователями Шлейермахера (прежде всего, **Германом Штейнталем** (1823–1899) и **Вильгельмом Дильтеем** (1833–1911) сам он был воспринят, прежде всего, как основатель *психологической герменевтики*, то есть толкования, основанного на дивинации. Соотношение двух основных процедур герменевтики явилось предметом длительной дискуссии, которая не завершилась и в настоящее время.

Историческая герменевтика Вильгельма Дильтея

В то время как для Шлейермахера предметом толкования являлся текст, Вильгельм Дильтей обратился к интерпретации истории.

Дильтеевское понимание истории отвергало внеисторические (как теологические, так и философские) априорные критерии для ее объяснения. По Дильтею, критерии интерпретации истории находятся в ней самой. Но, в отличие от текста, который представляет собой законченное произведение и объективирован нами, история не завершена, и сам интерпретатор принадлежит ей и определен ею. Следовательно, как субъект истории, исследователь является частью своего же собственного объекта и не может выйти за пределы истории и превратить её в объект. Возникает ключевая для Дильтея проблема: как для исторически обусловленного и заданного историка возможно получение объективного знания об истории?

Для решения этой проблемы Дильтей предложил превратить историчность в позитивное качество. Историческая наука возможна потому, что человек является историческим существом. Если естествознание пытается элиминировать субъект для того, чтобы добиться объективности знания, то история исходит из исторического живого субъекта, а не из теоретической абстракции. Фундаментом исторического знания, следовательно, становится *переживание*. Переживание возможно, так как история представляет собой непрерывный поток жизни.

Жизнь и переживание объективируются, с одной стороны, в различного рода "культурных системах", под которыми Дильтей понимал "хозяйство, право, религию, искусство и науку" и, с другой стороны, во "внешней организации общества" – "семье, общине, церкви, государстве".

Таким образом, Дильтей полагал возможным переход от индивидуальной жизни к историческому контексту только посредством приобщения к надындивидуальным контекстам. Эти надындивидуальные образования существуют как нечто, произведенное человеком, а не природно-данное.

Ориентируясь на идеал объективности, Дильтей полагал возможным преодолеть ограниченность исторического местоположения посредством тематизации специфики "исторического сознания". Это сознание, с одной стороны, передается посредством исторической традиции, но, с другой, оно относится к этой традиции рефлексивным образом.

Систематизация законов герменевтики Эмилио Бетти

Идеи Шлейермахера и Дильтея получили развитие в работах итальянского историка права и теоретика герменевтики **Эмилио Бетти** (1890–1968). Бетти пытался разработать герменевтику, связанную со строгим научным подходом. Его усилия были направлены на разработку *всеобщей теории интерпретации*, выявление общей гносеологической структуры, лежащей в основе всех форм научного истолкования (филологических, исторических, теологических, юридических).

Наиболее значимым теоретическим результатом Э. Бетти является тематизация герменевтических законов, которые он назвал канонами. Бетти свел множество правил и принципов, разработанных на протяжении истории герменевтики в качестве специфических техник интерпретации, к *четырем канонам*.

Первый канон – это "канон герменевтической автономии", второй – "канон герменевтической целостности", третий – "канон актуальности понимания", четвертый – "канон герменевтического консонанса".

Координация канонов позволяет более подробно описать отношения герменевтического *объекта (интерпретандума)* и *субъекта (интерпретатора)*.

Каноны автономии и целостности описывают структуру герменевтического процесса со стороны его объекта. Канон герменевтической автономии в качестве позитивного установления требует соблюдения автономии текста, то есть учета интенций автора. В качестве негативного установления этот закон налагает запрет на произвольную интерпретацию авторского текста. Для разрешения этого противоречия был введен принцип различения авторского и предметного смыслов.

Канон герменевтической целостности требует соблюдения процедур, способствующих пониманию исходного текста. Чтобы правильно понять, о чем говорит автор, необходимо знать культурный, социальный, политический, идеологический, психологический контексты, а также историю творчества автора, историю произведения, историю жанра, к которому относится данное произведение, особенности авторского стиля, трансформации этого стиля и т. д. Именно поэтому канон герменевтической целостности и может быть назван *законом контекста*¹. Кроме того, сам интерпретатор должен "подчиняться" этому канону, то есть сам он является частью, фрагментом некоторой целостности.

Следует обратить внимание на взаимодополнительность или корреляцию канонов. Правила, относящиеся к субъекту интерпретации, указывают на тип стратегии, которую выбирает исследователь. Канону автономии соответствуют процедуры, подчиненные канону консонанса, прежде всего, – осуществление принципа конгенитальности, перенесения и так далее, то есть различного рода эмпатических процедур. При соблюдении двух этих канонов понимание интерпретируется как *воспроизведение* первоначального творческого процесса.

Канону целостности соответствует канон актуальности понимания. Соблюдение канонов требует от интерпретатора определенной стратегии действия: во-первых, осознания своей историчности и определенности традицией, во-вторых, стремления не самому перенестись в мир автора, а актуализировать текст, применительно к своей ситуации.

¹ Следствием данного канона и является принцип герменевтического круга, то есть соотношения части и целого.

Классическая и современная герменевтика

Координация принципов Э. Бетти позволяет тематизировать проблему различения стратегий герменевтической интерпретации. Зафиксированная симметричность помогает выявить наличие двух типов поведения интерпретатора. Эти типы поведения характерны для герменевтик, условно называемых *классической* и *современной*.

Для большей наглядности представим соотношение герменевтических канонов и типов герменевтики в следующей таблице:

<i>Тип герменевтики</i>	<i>Интерпретандум</i>	<i>Интерпретатор</i>
<i>Классическая</i>	Канон герменевтической автономии	Канон герменевтического консонанса
<i>Современная</i>	Канон герменевтической целостности	Канон актуальности понимания

Дифференциация двух указанных стратегий позволяет понять существенное различие, существующее между классической и современной герменевтикой.

По Э. Бетти, процесс понимания состоит из *трёх моментов*: 1) автор, инициатор "манифестации"; 2) текст, подлежащий пониманию; 3) интерпретатор (адресат, понимающий субъект).

Отношения, возникающие между автором, текстом и интерпретатором, можно изобразить следующим образом:

автор (S_1) → объект (текст) → адресат (S_2)

Классическая герменевтика акцентирует внимание на связке "Автор → Текст" и полагает, что можно добиться адекватного понимания, реконструировав первоначальный процесс. Поэтому в современной теории герменевтики этот тип действий характеризуется как "тип реконструкции".

Второй тип действий центрируется на связке "Текст → Интерпретатор". Понимание достигается в этом случае посредством актуализации или интеграции, поэтому этот тип герменевтики называется "типом интеграции".

Если интерпретатор отдаёт предпочтение канонам автономии и консонанса, то каноны целостности и актуальности отходят на второй план. Если, напротив, для нас важны каноны целостности

и актуальности, то на второй план отступают каноны автономии и консонанса.

Таким образом, теоретизации, полученные Э. Бетти, помогают прояснить суть дискуссии в современной герменевтике и оттеняют своеобразие позиции его оппонентов, прежде всего **Мартина Хайдеггера** (1889–1976) и **Ганса-Георга Гадамера** (1900–2002).

Герменевтика фактичности Мартина Хайдеггера

В отличие от классической герменевтики, ориентированной во многом на идеал объективного понимания, Мартин Хайдеггер сконцентрировал свое внимание на первичности самого феномена *понимания*.

В "Бытии и времени" (1927) Хайдеггер поставил вопрос о "действительности" мира, который в качестве "окружающего мира" существенным образом принадлежит самому человеку. Он полагал, что человека нельзя представить как некий принципиально изолированный от мира субъект познания, который теоретически познает мир, объект. Конкретный человек (*Dasein*) – есть изначальное бытие в мире. Человек без его отношения к миру невозможен.

Хайдеггер описывает два способа изначального *бытия-в-мире*: во-первых, находимость, настроенность, непосредственность сознания, и, во-вторых, понимание, бытие как возможность. Таким образом, речь идет об изначальных феноменах, которые лежат в основании всех теоретических и практических действий: человек в непосредственности своего бытия-в-мире уже заранее "понимает" свое положение в нем.

Понимание обладает двумя существенными характеристиками. Оно имеет структуру *проекта* и *заброшенности*.

С одной стороны, человек не является готовым существом, которое может понять все вещи во всей их определенности, он, скорее, представляет собой существо, открытое будущему. Сам человек открывает для себя пространство игры своих возможностей. Такое открытие пространства есть *проект*, а то, что человек проектирует, является *смыслом*, в свете которого становятся понятными все вещи.

Таким образом, понятие проекта манифестирует идею о том, что человек сам полагает себе план своей жизни, проектирует её. Для человека не существует твердых, предписанных природой целей. Поскольку только в свете проектируемого смысла вещи становятся для человека понятными, то не существует никакого заранее данного человеку смысла. Понимание мира не определено раз и навсегда, но зависит от меняющихся проектов.

С другой стороны, к структуре первоначального понимания относится *заброшенность*, невозможность для человека абстрагироваться от своего собственного бытия. Его бытие, его происхождение предшествуют ему и определяют его. Мы определены в нашем понимании нашим прошлым. Таким образом, понимания не может существовать без предпонимания. Такое *понимание понимания* исключает любые претензии на универсальную и абсолютную истину. Истина всегда связана с первоначальной открытостью миру.

Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера

По мнению Гадамера, именно эти идеи Мартина Хайдеггера и оказали влияние на возникновение собственно *философской* герменевтики как качественно нового образования в сфере европейского философствования, принципиально отличного как от протестантской герменевтики, так и от методологической классической герменевтики новейшего времени.

По Гадамеру, философская герменевтика не занимается проблемой метода, с помощью которого можно было бы осуществить "более правильную" интерпретацию. Она принципиально выходит за пределы этого понятия. Гадамер, скорее, пытался описать те трансцендентальные элементы познания, которые не поддаются методическому постижению, но имманентны всему опыту и каждой научной методике.

По существу, герменевтика, которую разрабатывал Гадамер, является развитием феноменологии, а именно – *дескриптивной феноменологией*. Она пытается осознать то, что предшествует всякой науке, и ставит вопрос кантовского типа, философский вопрос об условиях возможности всякого познания. В этом отношении философская герменевтика стремится быть философией и "описать то, что есть".

Опираясь на опыт искусства, истории и языка, Гадамер показал ограниченность применения понятий объекта и объективности. Понятия объекта и объективности недостаточно там, где речь идет не об овладении предметом, но о возвращении причастности смыслу, которое и называется пониманием. Интерпретатор идет к пониманию объекта, отталкиваясь от своего собственного опыта, перемещая объект в свой собственный духовный горизонт. Интерпретатор не может абстрагировать свою собственную субъективность.

Таким образом, процесс понимания нельзя отделить от субъекта понимания, но и объект не может быть адекватно понят без субъекта.

Гадамер фиксирует не только историчность предмета интерпретации, но и историчность *самого интерпретатора*. Так им развивается и углубляется хайдеггеровская идея "заброшенности" человека в мир.

В интерпретации неизбежно действенной оказывается и точка зрения интерпретатора, следовательно, деятельность, связанная с историческими обстоятельствами всегда является деятельностью, связанной как с теоретическими, так и с фактическими условиями такого предприятия. Рефлексия по поводу как теоретических условий, так и осознания собственной исторически предопределенной точки зрения становится, тем самым, необходимой составной частью знакомства с историческим феноменом.

С точки зрения философской герменевтики, позиция интерпретатора уже задана определенными установками, которые Гадамер называет *антиципацией*. Другими словами, интерпретатор оказывается частью, фрагментом того, что он интерпретирует. Он является частью целого.

Наше познание зависит от исторически обусловленных предпосылок. Понимание же возможно только при восприятии целого, исходя из которого только и становятся понятными соответствующие манифестации человеческого духа. Но сами эти предпосылки обладают субъективным характером. Можно обозначить их особым образом в качестве "предрассудков" или указать лишь на бесспорность того, что наше мышление и воля, наши вопросы и понимание носят ярко выраженный исторический характер. В любом случае, здесь "вступает в игру" *конкретная субъективность*, которая только и может оправдать представление об актуальности понимания.

Следовательно, философская герменевтика вопрошает не о происхождении, а о *восприятии произведения* (текста, события) в соответствующей, то есть понимающей, современности.

Философская герменевтика смещает центр интереса в интерпретации произведения. Важны не интенции автора, а история воздействий произведения на последующую традицию. Благодаря этому методическому приему она становится методологией не только филологии, но и исторического знания. Она отделяет историчность как таковую от истории влияний и истории восприятий.

Герменевтический проект Поля Рикёра

Большое влияние на развитие герменевтического проекта оказывают идеи *Поля Рикёра* (р. 1913), особенно его исследования проблемы понимания действия, центральной в современной демаркации гуманитарных и социальных наук.

Существенным теоретическим достижением П. Рикёра является легитимация множественности интерпретаций. Он отмечает, что множественность интерпретаций и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком или пороком, а достоинством понимания, и вводит специальное понятие для позитивного осмысления множественности интерпретаций – понятие "текстуальной полисемии".

Несомненным достижением философии Рикёра является также перенесение герменевтической модели в область социальных исследований. Рикёровская теория действия является на сегодняшний день одной из самых актуальных. Анализ социального мира с помощью методов герменевтики чрезвычайно необходим в современных условиях, хотя возможность уподобления социальной практики тексту остается спорной.

Темы для обсуждения

1. Специфика "герменевтических ситуаций".
2. Романтическая герменевтика Фридриха Шлейермахера.
3. Историческая герменевтика Вильгельма Дильтея.
4. Систематизация канонов герменевтики Эмилио Бетти.
5. Классическая и современная герменевтика: критерии разделения.
6. Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера.
7. Герменевтический проект Поля Рикёра.

Литература

1. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. М., 1991.
2. *Гадамер Г.-Г.* Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация "Филеба" / Г.-Г. Гадамер. СПб., 2000.
3. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. М., 1988.
4. *Гафаров Х. С.* Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера / Х. С. Гафаров. Мн., 2003.
5. Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.
6. Герменевтика: история и современность. М., 1985.
7. *Дильтей В.* Описательная психология / В. Дильтей. СПб., 1996.
8. *Дильтей В.* Собр. соч.: в 6 т. Герменевтика и теория литературы. М., 2001. Т. 4.
9. *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание / В. Г. Кузнецов. М., 1991.
10. Проблемы философской герменевтики. М., 1990.
11. *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Рикёр. М., 1996.
12. *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикёр. М., 1995.
13. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций / П. Рикёр. М., 1995.

7.6. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Религиозная философия и философия религии: общее и особенное

Одним из основных направлений философской мысли современности является *религиозная философия*.

Следует различать предметное поле религиозной философии и философии религии: в рамках философии религии предметом осмысления является религия наряду с такими феноменами культуры, как наука, искусство и т. д. "Разговор о боге" и религии здесь идет с точки зрения их постижения критически мыслящим субъектом, собственным разумом, не довольствующимся просто верой. В этом отношении философия религии – порождение Нового времени, когда стало возможным рассуждать о боге и религии не только через откровение, как в предшествующую эпоху, а с помощью разума.

Парадоксальное противостояние разума и веры, неразрывно связанных друг с другом, явилось предпосылкой различных интерпретаций отношения между философией и религией. Религиозная вса стала специфической чертой и объединяющим началом средневековой культуры, причем различных ее форм, в том числе и философии. Философские размышления выступали как истолкование Священного Писания, непререкаемого источника истины. В этом была основная задача формирующейся *религиозной (христианской) философии*, где приоритетным началом выступает вера, а не разум. Традиция, вера, культура богослужения, Библия и Священное Писание, церковные каноны являлись основными ценностями для христианской религиозной философии. Если в рамках философии религии Бог, религия являются предметом философского осмысления, не подчиненного признанным авторитетам, критического анализа с позиций разума наряду с другими формами культуры, то в религиозной философии религия является единственным источником богопознания. Так, в русской философии XIX–XX вв. большое влияние приобретает не рационалистическая линия, а противоположная ей, предполагающая, что *всякая философия в основе своей религиозна*. Поэтому для В. Соловьева, например, философия религии есть религиозная философия, обосновывающая христианское мировоззрение. По мнению С. Н. Булгакова, всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и поэтому невозможна иррелигиозная, "независимая", "чистая" философия. С точки зрения П. А. Флоренского, "философия все свое берет от культа" и как только она начинает притязать на

самостоятельность, то хиреет, извращается и перестает быть нужной. Н. Бердяев также подчеркивал, что "философия всегда в сущности питалась от религиозного источника" и ее трагедия состоит в том, что она не может и не хочет внешне зависеть от религии, но, отрываясь от религиозного опыта, она неизбежно истощается, удаляется от бытия.

В контексте европейской культуры XX в. в религиозной философии основными доминантами продолжают оставаться Бог, религия, что характерно для подходов видных представителей неотолизма.

Неотолизм: понимание Бога, мира, человека, общества

Неотолизм – течение в современной католической философии, в основе которого учение **Фома Аквинского** (1227–1274). Получил статус официальной философской доктрины Ватикана после опубликования в 1879 г. Энциклики папы Льва XIII "Aeterni patris". Ведущие представители неотолизма – **Э. Жильсон**, **Ж. Маритен** во Франции, **И. Месснер** в Австрии, **Ю. Бохеньский** в Швейцарии, **К. Войтыла** (папа Иоанн Павел II) в Польше, **К. Ранер** в Германии и др. Представители неотолизма опираются на установки и положения аристотелевско-томистской традиции; отстаивают принципы креационизма (божественного сотворения мира); к основным "лицам Божества" относят единство, истину, благо и красоту; считают, что в Боге имеет место тождество сущности и существования. В сфере сотворенного бытия существованию предшествует сущность. Бог, создавший мир из ничего, изливает в него собственную экзистенциальную полноту и одновременно строит его в соответствии с определенными сущностными образцами. Творец противоположен миру, но его создание позволяет в некоторой степени судить о нем самом (принцип аналогии Бога и его творения).

Человек в неотолизме трактуется как сложная субстанция, состоящая из двух простых – души и тела. Душа считается основой личности, формообразующей по отношению к телу. Универсальной целью личности и смыслом ее существования является созерцание божественного блага, творение добра и избегание зла. Общество понимается как совокупность отдельных индивидов и как "сверхличность". Приоритет отдается общечеловеческим ценностям, соблюдение и ориентация на которые призваны обеспечить примирение противоречий между социальными слоями, соблюдение прав и свобод граждан, реализацию развития человечества по "третьему пути", лежащему между "капиталистическим индивидуализмом" и "марксист-

ким коллективизмом", движение человечества к внутренне присущей ему цели – нравственному совершенствованию.

Одним из видных представителей неотомизма являлся Жак Маритен. В своем учении он опирался на актуализирующее прочтение трудов Фомы Аквинского и в то же время был не чужд принципиальному диалогу с современными науками – антропологией, психологией, социологией, биологией. Мироздание, с его точки зрения, состоит из единичных конкретных, бытийствующих вещей, своей причиной имеющих Бога – высшее бытие. Для Маритена свойственно экзистенциальное прочтение томистского учения о бытии: основой мира природы и истории является "мистическое фонтанирование" акта существования, исходящего от Бога. Уже чувственное постижение мира позволяет нам воспринимать вещи как сущее, хотя при этом еще не происходит понимания самого "акта существования". Только интеллект переживает тот самый акт бытия, которым бытийствует вещь. Именно постижение интеллектом акта бытия вещи является необходимым для достижения ими совершенной степени бытия. Доступ к понятию бытия обеспечивает погруженность субъекта в бытие, благодаря которому постигается неотделимость акта существования и того, что существует. Кроме теоретического познания, необходимого для постижения бытия, Маритен указывает и на необходимость морального и поэтического опыта, в котором человек также имеет дело с бытием в качестве блага и красоты.

В отличие от теоретической философии, направленной на уже существующие вещи, моральный и поэтический опыт направлен на то, чтобы приводить вещи или поступки к существованию. Практическое нравственное действие в отличие от теоретического акта осуществляется в уникальных условиях "здесь и теперь" и требует напряжения всего человека, не только его интеллекта, но и воли. Нравственное действие порою выглядит иррациональным, нестандартным, что не отрицает тем не менее важность универсальных норм. Даже совершая абсурдное действие, известный кьеркегоровский "рыцарь веры" Авраам, следовал универсальному правилу: "Ты должен повиноваться Богу".

Кризис европейской цивилизации, с точки зрения Маритена, может быть преодолен только на путях "интегрального гуманизма", рассматривающего человека как наделенного свободной волей и разумного существа, осуществляющего свой выбор перед лицом Бога. Воплощение в социальной жизни христианско-либерального идеала "интегрального гуманизма", по Маритену, должно способствовать единению "града земного" и церковного сообщества – "града Божия". Идеи христианизации всех областей духовной культуры, сближения религий, солидарности, социально-

го идеала получили после II Ватиканского собора официальное признание.

Идеи французского религиозного философа Э. Жильсона имели свою специфику. Этьен Жильсон опирался на идеи Фомы Аквинского о необходимости гармонии разума и веры, единства философии и богословия. Как и Маритен, он отстаивает экзистенциальное толкование божественного бытия, согласно которому оно выступает чистым актом существования, благодаря которому возникает все многообразие природного и социального мира. Вещи, состоящие из материальной и духовной формы, непосредственно постигаются на чувственной ступени познания. Существование вещи и одновременно выявление ее сущности констатируется в суждении, опирающемся на интуицию бытия. Синтез античной философии в лице произведений Платона, Аристотеля и неоплатоников с христианством, который осуществляли мыслители Средневековья, по мнению Жильсона, явился весьма продуктивным благом в отношении формирования стратегии единства философии и теологии. Учение Фомы Аквинского, считает Жильсон, явилось вершиной средневековой мысли, последующее же развитие философии в эпоху Возрождения и Нового времени привело к рассогласованию философско-теологической мудрости и науки и дало негативные последствия. Возрождение влияния томизма может послужить преодолению противопоставления между сциентистским поклонением науки и антисциентизмом, характерным для европейской философии XX в., и будет способствовать единению человечества.

Темы для обсуждения

1. Предметное поле и истоки религиозной философии XX века. Ее отличие от философии религии.
2. Неотомизм как течение в современной католической философии.
3. Жак Маритен: основные идеи и подходы.
4. Исследования Этьена Жильсона: экзистенциальное толкование божественного бытия.

Литература

1. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. М., 1995.
2. Жильсон Э. Философ и теология / Э. Жильсон. М., 1995.
3. Кимелев Ю. А. Философия религии: систематический очерк / Ю. А. Кимелев. М., 1998.
4. Маритен Ж. Философ в мире / Ж. Маритен. М., 1995.
5. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. М., 1987.
6. Тиллих П. Систематическое богословие / П. Тиллих. СПб., 1998.
7. Томпсон М. Философия религии / М. Томпсон. М., 2001.
8. Чичерин Б. Г. Наука и религия / Б. Г. Чичерин. М., 1999.

7.7. СТРУКТУРАЛИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА

Несмотря на все свои различия, *структурализм* и *постмодернизм* схожи характером своего бытования в культуре XX столетия – бытования тотального порядка, которое дает основания говорить о феноменах структуралистского и сменившего его постмодернистского наваждения. Первое связано с тем, что структурализм отражает некоторые глубинные проблемы современной цивилизации, точнее, отвечает этим проблемам и одновременно порождается ими. Второе инициировано разочарованием западной культуры в нереализованных обещаниях разума эпохи модерна. Постмодернизм стал выражением сознания эпохи, сменившей модернизм, что определило его лидирующее положение в западной культуре конца XX века.

Структурализм

Структурализм возник в литературоведении и искусствоведении в 30-е годы XX в. Предлагая альтернативные методы исследования и решения проблем социогуманитарного знания, он выступает с претензией на универсальность. Формирование структурализма как философского направления связано с обращением к концепции предтечи структурализма, французского лингвиста **Фердинанда де Соссюра**, деятельностью американской школы семиотики, русского формализма, структурной антропологии **Клода Леви-Стросса**, структурного психоанализа **Жака Лакана**, изучением структур познания **Мишелем Фуко** и др.

Самим своим существованием структурализм указывает на появление новых тенденций в развитии культуры, важнейшей из которых является раздражение, которое испытывается (причем скрыто и неосознанно) современной западной цивилизацией по поводу языка. Раздражение, вызванное беспокойством культуры относительно самих своих оснований, проявляется в форме тревоги языка относительно самого себя, успокоить которую призваны многообразные умозрительные конструкты (*структуры*), извлекаемые структурализмом из анализа культурных явлений, а также предпосылаемые ему.

Структуры фундаментальны и детерминируют человеческое существование; примерами таких структур являются чистые структуры языка (Фердинанд де Соссюр), семантические структуры поэзии и волшебной сказки (Роман Якобсон, Владимир Пропп), структуры синтаксиса как конфликта "глубинных структур" семантической

интерпретативности и "поверхностных структур" фонетической интерпретативности (Натан Хомски), структуры бессознательного, прочитываемого как текст (Жак Лакан), скрытые структуры социальных значений, вытекающих из макросоциального контекста существования автора (Клод Леви-Стросс).

Именно язык отчетливее всего обнажает природу тех структур, на изучение которых (равно как и на создание) направлен современный структурализм. Это – структуры *значений*: "быть структуралистом – значит концентрировать свое внимание на организации и структуре значений" (Ф. де Соссюр). Если и есть некая тема, которая пронизывает все структуралистские школы и направления, так это идея Фердинанда де Соссюра о том, что язык есть дифференцирующая структура (или структуры) значений.

Соотношение структуры и значения интерпретировалось различным образом в разных направлениях структурализма; общим, однако, здесь следует признать стремление привязать структуру к значению (или значение к структуре), что позволяет говорить об одновременной и равноправной экспликации структуры и значения.

Так, в соссюрской концепции значение есть результат лингвистической перспективы, продукт деятельности той дифференцирующей системы, которой является язык, эффект различий в языке. Значение как результат функционирования лингвистической системы вторично относительно языка. Соссюр, однако, не избегает здесь ловушки интерпретации, поскольку значение, прежде чем возникнуть и быть распознанным, должно уже предварительно существовать в сознании (так что его "возникновение", в сущности, есть лишь сличение с неким, с самого начала наличествующим в нем оригиналом). Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов контекст употребления, когда значение может изменяться, причем достаточно радикально, в зависимости от окружающих его семантических структур.

Все это говорит о фундаментальном осложнении, с которым сталкивается структурализм – невозможности одновременной и равноправной экспликации структуры и значения, особенно в форме структуры значения. Основными проблемами здесь становятся генезис значений и организация их в определенные, более или менее устойчивые структуры. Структурализм не в состоянии показать, каким образом можно вести речь о завершенной структуре значений, о закрытой структуре смыслов, уже прошедшей черз этап становления.

Попытки преодолеть эту ситуацию можно обнаружить в последних работах Мориса Мерло-Понти, где он стремится к выявлению того плодотворного момента, в котором значение обнаруживает структуру, застывает в некоем подобии структуры, хотя и ос-

тавляет возможность ее бесконечных видоизменений. Сходный момент конвергенции структуры и значения пытается выявить и Ролан Барт, который, правда, двигается в противоположном направлении, когда представляет структуры бесконечно производящими новые возможности для смыслов. Иные интерпретации структуры и значения, разрыв их традиционной для структурализма связи представляют собой, однако, выход за пределы структуралистской парадигмы, стремление ввести в нее тот момент спонтанного, неконтролируемого генезиса, который не укладывается в классические структуралистские схемы.

Проблема генезиса, прежде всего – генезиса значения, оказывается камнем преткновения структуралистских интерпретаций. То, что происходит в структурализме, есть нейтрализация значения структурой, уничтожение смысла формой, которую, как считает структурализм, несет в себе этот смысл. Исследовательский жест структурализма при попытке увязки всех значений в некую структуру есть жест финализма, стремление завершить анализ практически до его начала, представив как данное то, что должно быть получено в результате. Если элемент имеет значение только как элемент структуры, если значение осмыслено в рамках некоей тотальности, то знание этой тотальности должно предшествовать любому исследовательскому начинанию, что, в свою очередь, не позволяет инициировать это начинание. Проблема генезиса структуры значений, таким образом, превращается в неразрешимую апорию структурализма.

На рубеже 70-х гг. XX в. саморефлексия структуралистского движения приводит его виднейших представителей (Деррида, Делёза, Лакана) к отказу от установок структурализма.

Постструктурализм и деконструктивизм

Структурализм достаточно быстро трансформируется в *постструктурализм*. Критика структурализма по таким направлениям, как отрицание *субъекта, историзма, смысла, философии* является радикализацией акта деятельности. Так, критика субъекта – это выражение того, что человеческий субъект не обладает целостным сознанием, а обусловлен бессознательными структурами языка. Соответственно последующие "критики" касались знаковости, коммуникативности и целостности структуры.

Основные критики структурализма – Лакан, Деррида, Фуко, Барт, Кристева, Делёз, Лиотар – при всем разнообразии позиций работали на *обоснование нового принципа мышления*, в котором основные параметры связаны с символом, знаком, пониманием Другого, воображением, дебиологизацией фрейдизма, представлением

субъективности как лингвистического продукта, личности как литературной условности, теорией социального текста и контекста культуры, феминистской критикой, манерой письма и др.

Развивая идеи бинарной оппозиции в различных областях человеческой жизни (господство-подчинение, природа-культура, означающее-означаемое, язык-речь), постструктуралисты заменяют их понятиями *плюральности, множественности*.

Жиль Делёз и *Феликс Гваттари* образно выразили идею множественности метафорой *ризомы* (корневища). Ризома – такой способ распространения множественности, как "движение желания" без определенной направленности и предсказуемости. Ризома – метафора современной культуры, с ее отрицанием упорядоченности и синхронности. Понимание мира как ризомы уничтожает как универсализм, так и смысл бинарных оппозиций.

В принципе, все проявления постструктурализма можно свести к нескольким доминирующим тенденциям: 1) критика классической (логоцентрической) западноевропейской метафизики; 2) попытка показать "изнанки" структуры в маргинальных, неструктурируемых полях реальности (желание, "хаосмос", жест, тело, множество и т. п.); 3) а-концептуализм, отвержение референции и приговор репрезентации; 4) введение схем неовитализма, противопоставляемых знанию. При этом позиции авторов ориентированы на текстовую или политическую реальность.

Постструктурализм развил процедуры *децентрации, детерриториализации, деконструкции*, которые затем были ассимилированы постмодернизмом.

Деконструктивизм явился переходной стадией к постмодернизму. Это интеллектуальное движение, инициированное Жаком Деррида, основано на новом способе осмысления и прочтения текстов, исходящем из *деконструкции*, которая может рассматриваться как философская позиция, политическая стратегия, способ чтения, метод анализа, противоположный европейской "метафизике" в изучении культуры и философии.

Деконструкция – это не отрицание и не разрушение, а исследовательская установка, которая помогает смыслостроительству и расшатывает старые понятия, чтобы заново обосновать, осуществить акт реконструкции, при этом раскрывая, развязывая, распутывая всю логическую цепь.

Деконструкция Ж. Деррида – продолжение традиций, заложенных аналитической философией, герменевтикой, лакановским психоанализом, структуралистской и постструктуралистской семиологией. Деконструкция (перестройка) традиционных дискурсов об истине, женщине, справедливости, о чужом, секретном и так далее ока-

зывается преодолением прежних метафизических различий. Своей задачей Деррида считает "справедливую деконструкцию", которая повествует о событии, отдавая должное памяти и одновременно сингулярным различиям, складывающимся на поверхности современности.

В американской традиции под деконструктивизмом понимают, прежде всего, специфический способ чтения и анализа текстов. Тщательное изучение, "выслеживание" вложенных в текст противоречий стало практиковаться, прежде всего, в так называемой *Йельской школе*, где последователи Жака Деррида и такие литературоведы, как *Поль де Ман*, *Дж. Хиллис Миллер* и *Джеффри Хартман* в своих исследованиях демонстрируют, как именно уровень значения, смысла, означаемого, сигнификата, семантики текста вступает в противоречие с уровнем означающего, риторических фигур, посредством которых знаки получают значение. Именно в литературных текстах явнее всего выступает "неразрешимость" дословного и фигурального истолкования.

Поль де Ман демонстрирует соединение тонкой аналитической техники и прагматической семиологии с философской деконструкцией, литературой, когнитивной эстетикой, эпистемологией и становится провозвестником "*деконструктивной критики*", утверждающей, что язык сконструирован, и его необходимо деконструировать, вернуть к самому себе, показать, что риторика ненадежна, что язык недостоверен, а текст почти бесконечно провокационен и достоин повторного прочтения.

Для де Мана деконструкция – это *креативный процесс*, руководимый стратегией, того, что от разбора ускользает. Это не интерпретация и не проецирование текста вовне (в сферу социально-смысловую, философско-литературную, этико-политико-коммуникативную и тому подобное), а вскрытие конструкции *порождающей среды*, обеспечивающей его функционирование.

Деконструкция всегда *интертекстуальна* и *полифонична*. Жак Деррида и Поль де Ман обращаются к текстам политики и философии, истолковывают Ницше, Руссо, Хайдеггера, Гёльдерлина, Соссюра и Гегеля как иконические знаки, исследуют этимологию и многоязычие, идиому и подпись. Все это влечет за собой как политико-философский характер их концепций, так и постоянное возвращение к миметико-типографической проблематике. Философы и литераторы становятся фоном, на котором разворачиваются "разборки" Деррида, центрирующиеся вокруг проблемы деконструкции в Европе и Америке. Но это и текстовая практика освоения давно известных авторов. Текст Деррида неотделим от анализируемых текстов, от стратегии перевода латентно-виртуальных слоев оригинального французского текста на немецкий и английский.

Если удобства ради попытаться дать некий "срез" деконструкции в американской традиции, он обнаружит множество слоев: 1) *политические*, проявляющиеся в самом политическом дискурсе, или на границе политической, экономической и академической сфер; 2) *этические* (дискурсы во имя моральности и против искажения академических нравов, которые не исключают веру, строгий этический смысл, и даже определенную пуританскую чистоту приверженцев деконструкции); 3) *религиозные* (по Деррида, невозможно объяснить американские формы деконструкции без принятия во внимание различных религиозных традиций, их дискурсов, их институциональных (прежде всего академических) результатов; хотя оппозиция деконструкции часто проводится под флагом религии, мы видим в то же время мощное и оригинальное движение "деконструктивной теологии"); 4) *технологические* (деконструкция неотделима от критики *techné* и техницистской аргументации, но сама она ничто без ряда технических и систематических процедур); 5) *академические* (деконструкция "профессионализировала" академические профессии в 1960–1980 гг., усилила "разделение труда" между кафедрами и факультетами, специфицировала факультетские структуры).

Постструктурализм и деконструктивизм неразрывно связаны с *постмодернизмом*, ибо они узаконили новое прочтение философской классики и ясно обозначили новое культурное пространство бытия.

Постмодернизм

Постмодернизм ("суперструктурализм", "трансавангард") оформился на рубеже 70-х гг. XX в. в широкую концепцию культуры. Складывавшийся в литературоведении и искусствознании, архитектуре и религиоведении, социологии и культурологии, а затем заявленный как маргинальный философский дискурс, он распространил свое влияние на все сферы культуры и общества. Постмодернизм – это не столько доктрина, сколько отношение к множеству реакций на философствование последней трети XX века. Постмодернизм – новая форма самоманифестации философией проблем, коренящихся в парадоксах и противоречиях идейного наследия Просвещения. Постмодернизм – современная общекультурная тенденция западного самосознания, оказывающая влияние на весь остальной мир.

Постмодернизм – неопределенная, но устойчивая характеристика стилевых и общеметодологических изменений (в искусстве, литературе, архитектуре и т. п.). О постмодернизме заговорили деятели искусства, искусствоведы, теоретики архитектуры и литературные критики в конце 60-х годов, что было своеобразной реакцией на утопический проективизм модернизма. Как "постмодернистскую" оце-

нивали свою позицию авангардные художники, музыканты, архитекторы, теоретики искусства, подчеркивая свое несогласие с эстетической теорией модернизма.

Раскрытие сущности постмодерна – реконструкция постмодернистской картины мира на материале анализа литературы, искусства, архитектуры и тому подобное – говорит о том, что необходимо выявление "условий возможности" постмодерна. К ним совершенно правомерно относят изменение форм жизни (большие города современности, мультикультурность, гетерогенность социума, господство масс-медиа, рынка и образование "символического капитала"). Большинство исследователей приходят к убеждению, что постмодернизм связан с ощущением растерянности, с которым столкнулся человек позднебуржуазного (постиндустриального) общества, в котором стала нарастать угроза самому существованию человечества в век декларируемой свободы и демократии, успехов науки и техники, усиления мощи средств массовой информации, были утрачены иллюзии о всемерном процветании буржуазного общества и, как следствие, стала нарастать фальшь и пустота в человеческих отношениях.

Именно эти изменения форм жизни, а не "деконструкция" как таковая, и привели к тому, что все чаще ведутся разговоры о "смерти" субъекта, автора, метафизики, истории, философии и т. п. Действительно, современность отрицает старое, не "снимая" его в гегелевском смысле. Это значит, что оно продолжает существовать в поле анонимных практик как *след* или *призрак*. Например, сегодня говорят о смерти "капитала", об эпохе коммуникации. В действительности мы видим, что капитал трансполитизировался, большие идеологии распались, а рабочий класс растворился в некоем новом образовании. Новый "локомотив истории" – коммуникация, оказывается чем-то призрачным. Коммуникация, задуманная в теории (М. Бахтиным, К. Ясперсом, Ю. Хабермасом, и др.) как дополнение труда и познания отношениями нравственного признания, то есть как место *производства подлинно человеческого*, на деле не нуждается в человеке, ибо сводит его к простому пользователю информационной сети. Именно это обстоятельство – перевод "*сущностей*" *классической философии* в поле *анонимного и скрытого*, с одной стороны, и *осознанию* новых сущностей как *симулякров*, с другой стороны, – объясняет странности постмодернистской техники и, прежде всего, "дессиминацию" (рассеивание) и "деконструкцию".

Постмодернизм – это различные техники, тактики и стратегии философствования и критики модерна. Но нельзя ограничиваться попытками самоопределения постмодерна через противопоставление и критику модерна. Замысел его теоретиков оказался бы непо-

нятым и самопротиворечивым, ограничься мы критикой "логоцентризма" или его представлением как простого лозунга "долой рациональность". Рассматривая многообразие попыток определения постмодерна, можно выделить несколько важных особенностей. Прежде всего необходимо указать на правомерность зарождения постмодерна внутри классической традиции, ибо сильнейшим стимулом развития европейской культуры всегда была борьба противоположностей, придающая динамизм всем сферам культуры и жизни. Собственно говоря, то, что называют постмодерном, возникло в ходе полемики между защитниками и критиками новоевропейского идеала рациональности.

Противоречия модернизма и постмодернизма отражены в ряде дискуссий, самая яркая из которых состоялась между Ю. Хабермасом и Ж.-Ф. Лиотаром. В ней приняли участие М. Фуко, Ж. Деррида, Р. Рорти и др. Большинство из них согласилось с тем фактом, что объективность и прогресс науки, универсальность морали и права, автономность искусства обернулись системой универсального угнетения и отчуждения человека во имя его освобождения. Это последнее положение стало предметом обширного философско-исторического анализа ("археологии знания") Мишеля Фуко, результатом которого явилась попытка детotalизации истории и общества, понимания истории как не-эволюционирующего, фрагментарного пространства разрозненных компонентов знания, общества – как расплывчатой общности различным образом развивающихся уровней дискурса, а личности – как фикции гуманизма, являющейся интегралом метастазирующего общества. Следуя Ницше, но еще более того – результатам собственного анализа, Фуко отвергает претензии на целостный охват реальности в рамках единой философской системы. Основываясь на плюральности дискурсов, социальных институтов, типов власти, которые составляют современное общество, он отказывается и от единого метода философской интерпретации.

Критика "микрофизики власти" М. Фуко вылилась в требование "субверсии" и "трансгрессии", ибо освобождение достигается не критикой, а переступанием, переходом через границы желаний, благодаря чему человек может стать другим. Так, Жиль Делёз и Феликс Гваттари установили, что современный капитализм воспроизводит на уровне экономики и производства лишённые всякой субъективности "машины желания": люди и их органы становятся винтиками социального механизма.

Шизоанализ Делёза и Гваттари, транскодируя марксистскую теорию (первичность не потребностей, а желаний и бессознательного) в контексте идей Ницше и Фрейда, выстраивает модель постмодернистской эмансипации личности как отказа от нормализующей субъек-

тивности модернизма путем подавления *эго* и *суперэго* и высвобождения тех областей бессознательного, в которых локализуется желание и волевые импульсы индивида. Отрыв от социальных макроструктур доминирования, проникающих в сознание через рациональные каналы, расщепляет унифицированные, жесткие сегменты идентификации субъекта с группой, предоставляя возможность деструктивного перехода к аморфной личностной самоидентификации.

Концептуализация *смерти субъекта* в контексте постмодернизма, по крайней мере, в представленных выше интерпретациях, вполне естественно оказывается заключенной в рамки постмодерна, то есть, временной. И Фуко, и Делёз, и Гваттари находят субъекта здравствующим в до-модернистских эпохах (Фуко – в Древней Греции, Делёз и Гваттари – в племенах номадов), предлагая эпохе постмодернизма позаимствовать эти идеалы самосовершенствования (Древняя Греция) и воинственности как выражения свободы (номады).

Попыткой радикального, вневременного разрыва с субъективностью становится так называемый "метафизический поворот" Жана Бодрийяра. Метафизическим он именуется потому, что, согласно Бодрийяру, субъект эпохи постмодернизма проиграл свою битву с объектом, утратил свой шанс доминирования над объектом, возможность (или невозможность) которого до последнего времени определяла траекторию западной метафизики.

Метафизика, по Бодрийяру, традиционно понималась как стремление концептуализировать абсолютную реальность, рамки которого задавала субъект-объектная дихотомия. Философия субъективности (философия модерна) утверждала приоритет субъекта над объектом – иллюзию, которая демонстрирует свою несостоятельность в эпоху постмодернизма. Объект становится для Бодрийяра эквивалентом злого гения Декарта, способным, однако, уже не просто на эпистемологические шутки, но на предательство фундаментального и вполне антропоморфного порядка, на преследование стратегий, фатальных для субъекта. Фетишизация Бодрийяром объективного мира, по сути, превращает субъекта в объект, лишает субъекта его творческого потенциала и способности к действию, признаваемых отныне лишь за объектом. Инверсия ролей субъекта и объекта в их традиционном метафизическом толковании должна, по Бодрийяру, распространяться на все этапы их взаимодействия, чем достигается искомая радикальность интерпретации. Радикальность же проявления этой инверсии в эпоху постмодернизма заключается в том, что субъекты теряют всякие, пусть даже иллюзорные возможности воздействия на объекты, структуры, причинно-следственные связи, события или формы зависимости, результатом чего становится конец любого производства, истории, социума, настоящего, времени, чего

угодно. Постмодернистской судьбой западного общества объявляется даже и не ницшеанское "вечное повторение", а "вечное ничто", предвестником которого Бодрийяр считает параноидальную озабоченность проблемами передачи и хранения информации в преддверии того времени, когда и передавать уже больше будет нечего.

Для характеристики этих процессов Бодрийяр предлагает весьма точные концепты *симуляции* и *симулякра*. Последний представляет собой "точную копию, оригинала которой никогда не существовало". Симулякр господствует в современной культуре, а его репрезентация великолепно осуществляется при помощи кино, телевидения, кулинарии, развлечения. Переплетение их совмещает различные миры в одном времени и пространстве, что может приводить к усиленным поискам самоидентификации и к узкой культурной локализации. Но симулякр, как самодостаточный знак, поглощает социальный мир постсовременного человека.

Подобные выводы, невероятные как в историческом, так и в философском плане, рождают вопросы о том, не становятся ли сами концептуализации Бодрийяра и других теоретиков философии постмодерна "постмодернизированными", пригнанными к скоростям, меняющимся модам, поверхностности и потребительской ориентированности той самой эпохи, которую они пытаются отразить в рефлексии. Несомненно, однако, что проблематика, поднимаемая в них (проблематика субъективности), реальна, а попытки ее экспликации весьма значимы в контексте эволюции западной философии.

Субъективность в классической (модернистской) философии со времен Декарта сталкивалась с практически неразрешимой апорией обоснования ее нормативности, задававшей рационалистическим толкованием субъективности как уравнивания субъекта с разумом. Еще Аристотель заметил, что прежде чем разум начинает мыслить, он не имеет актуального существования, будучи потенциально тождественным объектам своей мысли. Бесконечно адаптируемый, разум оказывается способным варьировать свои объяснительные схемы соответственно тем объектам, которые попадают в сферу его рефлексии, создавая тем самым любые мыслимые нормативные структуры, от картезианской до кантовской, марксовой, фрейдовой и любой другой. Субъективность как форма объективного синтеза получает свое, пожалуй, самое грандиозное выражение в том, что, вслед за Мартином Хайдеггером, называют "картиной мира" или, вслед за Жаном-Франсуа Лиотаром, *метанаррациями*. Нормативность картины мира или метанарраций, однако, так же проблематична, как и нормативность субъективности: нельзя утверждать с достаточной вероятностью, что та или иная картина мира (метанаррация) уни-

версальна и вневременна. Эпоха модернизма показала это с полной очевидностью: все ее метанаррации, философские системы, претендовали на универсальность, но ни одна из них не стала нормативной для культуры, равно как не стала культурной нормой и их совокупность (невозможная в той же мере, в какой нереализуемо непротиворечивое соединение в одной философской системе, скажем, марксизма, фрейдизма и логического позитивизма).

Отказ современной культуры в кредите доверия метанаррациям и стал, согласно Лиотару, поворотом этой культуры от модернизма к постмодерну. Дискурс рационализма и инструментализма эпохи модернизма сменяется в постмодерне дискурсом развенчания парадигм метанарраций, переходом от универсальности к раздробленности, многообразию, инаковости, маргинальности, различию. Анализ этого перехода, наиболее полно представленный в постмодернистской эпистемологии Лиотара, являет собой весьма любопытный философский феномен, свидетельствующий о неудовлетворенности метафизической и социально-культурно-исторической интерпретацией эпохи постмодерна. Анализ не обращения к явлению, а его рефлексии в знании, то есть двойная рефлексия, представляется в ситуации постмодерна чреватой весьма серьезными последствиями. Эпистемологический подход к постмодерну дает основания для того, против чего так настойчиво выступает сам Лиотар – вывода анализа за пределы рассматриваемой эпохи и обобщения его до уровня рефлексии над бытованием культуры. Парадоксальным образом именно этот подход представляется едва ли не единственно возможным философским подходом к эпохе постмодерна, отвергающей метафизический анализ и в теории, и на практике. Рефлексия эпохи постмодерна в рамках философии постмодерна, оказывается, таким образом, уловленной в рамки фундаментальной апории, ставящей под сомнение возможность философии постмодерна. Своеобразным подтверждением этого является сама концепция Лиотара.

В критической литературе стало, по сути, общим местом упоминание апористичности общей позиции Лиотара, объявившего войну тоталитарности метанарраций и одновременно предлагающего своему читателю новую большую историю современности – историю постмодерна как радикального разрыва с модернизмом. Эпистемологический поворот делает эту позицию еще более апористичной, поскольку, с одной стороны, знание обобщает по самой своей природе (так что его философский анализ необходимо становится метанаррацией), а, с другой стороны, речь здесь идет о постмодернистском знании, знании разрозненном, гетерогенном, противоречивом (метанаррация по поводу которого полагается невозможной вдвойне). Однако даже не эти, весьма серьезные трудности являются наиболее показательными для концептуализаций Лиотара. Как представля-

ется, именно в этих концептуализациях в наиболее явной форме представлена апористичность самой философии постмодерна как интенции анализа радикального разрыва.

Радикальность разрыва постмодерна с предшествующими эпохами становится, таким образом, разрывом с философией как таковой. Этим выводом ни в коей мере не перечеркивается постмодернизм как выдающийся феномен культуры последнего времени, вполне оправдывающий наваждение по его поводу. Сомнения, выражаемые в данном тексте, касаются лишь философии как саморефлексии определенного культурного этапа, заявляющего, вместе с этой философией и через посредство ее, о своей тотальной инаковости. Ирония ситуации здесь в том, что сама философия постмодерна, заявляющая о смерти философии как таковой, как будто бы и не должна возражать.

Темы для обсуждения

1. Структурализм, постструктурализм и проблемы социально-гуманитарного знания.

2. Идеи деконструкции и деконструктивизма как новый способ осмысления и прочтения текстов.

3. Социокультурная ситуация на рубеже XX–XXI веков и феномен постмодернизма в философии.

Литература

1. *Барт Р. S/Z* / Р. Барт. М., 2001.
2. *Барт Р. Избр. работы.* / Р. Барт. М., 1996.
3. *Бодрийяр Ж. Соблазн* / Ж. Бодрийяр. М., 2000.
4. *Бодрийяр Ж. Система вещей* / Ж. Бодрийяр. М., 1995.
5. *Гурко Е. Н. Деконструкция: тексты и интерпретация* / Е. Н. Гурко. Мн., 2001.
6. *Делёз Ж. Различие и повторение* / Ж. Делёз. СПб., 1998.
7. *Деррида Ж. О грамматологии* / Ж. Деррида. М., 2000.
8. *Деррида Ж. Письмо и различие* / Ж. Деррида. СПб., 2000.
9. *Деррида Ж. Эссе об имени* / Ж. Деррида. СПб., 1998.
10. *Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм* / И. П. Ильин. М., 1996.
11. *Козловски П. Культура постмодерна* / П. Козловски. М., 1997.
12. *Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна* / Ж.-Ф. Лиотар. М.; СПб., 1998.
13. *Философия эпохи постмодерна.* Мн., 1996.
14. *Фуко М. Археология знания* / М. Фуко. Киев, 1996.
15. *Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы* / М. Фуко. М., 1999.
16. *Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук* / М. Фуко. М., 1997.
17. *Эко У. Отсутствующая структура: введение в семиологию* / У. Эко. М., 1998.

8. ФИЛОСОФИЯ И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ

8.1. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Русскую философию следует рассматривать как часть мирового философского процесса, обладающую при этом значительным историческим, содержательным и идейным своеобразием.

Особенно очевидным предлагаемый принцип анализа русской философской мысли стал к концу XX столетия, когда новое прочтение текстов русских мыслителей показало, что они принадлежат к общей традиции неклассического европейского философствования. При этом обнаружилось, что во многих случаях именно русские мыслители обозначили и инициировали ключевые философские направления, идеи и ходы мысли философских поисков последних двух столетий. Не имея здесь возможности подробно остановиться на отдельных течениях и ключевых фигурах русской философии, мы попытаемся дать не столько исторический, сколько логический ее срез, обозначив некоторые ее ключевые особенности и их воплощение в творчестве конкретных мыслителей на определенных исторических этапах.

Предыстория русской философии

Первые опыты русского философствования восходят к древнекиевской эпохе и связаны с принятием христианства на Руси. Наряду с евангельским вероучением, главным источником и проводником философских идей на русской почве становится патристическая литература, прежде всего учения восточных отцов церкви. Важно учитывать, что освоение наследия последних создавало реальные возможности непосредственного, а не по вторичным источникам, приобщения русской культуры к античному наследию. Тем не менее, достаточно сложной теоретической и методологической проблемой является определение специфики русской средневековой философии, степени ее оригинальности и самостоятельности. По мнению многих исследователей, это был период донациональной философии, "пролог философии" (Г. Г. Шпет, В. В. Зеньковский). Подлинно же оригинальная национальная философия появляется в России только в XIX в.

Одной из значимых причин столь длительного философского молчания, при наличии возможностей освоения богатства ан-

тичного и византийского наследия, многими специалистами считается тот факт, что Библия пришла на Русь в славянском переводе, что, с одной стороны, способствовало быстрому проникновению христианских священных текстов в народное сознание, но, с другой, фактически отрезало русскую культуру от непосредственного прочтения греко-византийских источников. В результате средневековая Русь развила глубочайшее "умозрение в красках" (Е. В. Трубецкой), но не выработала такого же уровня мировоззрения в понятиях.

Действительно, в силу ряда причин философия в России не знала столь плодотворного периода развития, как, скажем, средневековая схоластика в Западной Европе. Тем не менее, период с X по XVII вв. не может быть выброшен из истории философии в России. Именно на этом этапе были заложены истоки ее своеобразия, основные понятийные структуры, способы и модели рассуждения, ключевая проблематика, что и позволило русской философии достигнуть в XIX–XX вв. высочайшего расцвета. Включение категорий христианского мышления в духовный мир Древней Руси радикально изменило установки языческого восприятия мира со свойственным ему натуралистическим пантеизмом и антииндивидуализмом. На передний план выходит противостояние духа и материи, в мире и человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных начал, олицетворяемых Богом и дьяволом, утверждается идея индивидуальной моральной ответственности.

Эти идеи развиваются древнерусской мыслью не столько в понятийно-категориальной форме, сколько через художественно-пластические образы, что формирует характерное для русской философии в целом тяготение к живому, образному слову, публицистичность, особый интерес к исторической и нравственно-этической проблематике, ее тесное переплетение с художественной литературой, в целом рассредоточенность во всем контексте культуры, использование обширной гаммы выразительных средств.

Данная особенность, придавая своеобразие философствованию, все же в значительной мере одновременно и тормозила его развитие в России, что давало возможность некоторым критикам европоцентристского направления вообще отрицать наличие оригинальной русской философии и утверждать, что она в лучшем случае просто повторяла некоторые западные идеи. Однако данная позиция, наследующая идеям классического понимания философии как некоего единого и однонаправленного движения к всеобщей истине ("абсолютной идее"), представляется несостоя-

тельной. Развитие философии XX в. полностью опровергло такую линейность мышления.

В этой связи особенно важно подчеркнуть, что философия изначально трактуется русскими книжниками как род богопознания, возвышенного стремления к Софии – Премудрости Божией, что и формировало устойчивую для русской мысли традицию соединения философии с художественно-символическим осмыслением бытия и легло в основу софиологического понимания мира, которое может быть рассмотрено в качестве фундаментальной типологической черты русского философствования. Одновременно, начиная с сочинения киевского митрополита **Илариона** (конец X – начало XI в. – около 1054/55 г.) "Слово о законе и благодати" (между 1037 и 1050 гг.), утверждается чрезвычайно значимая для русской философии идея противопоставления "благодати" (то есть христианской благой вести) "закону", погруженному в суету земных страстей и чуждому представлению о высшем благе. В целом же для русской средневековой философии характерно столкновение рационалистической и иррационалистической, точнее, сверхрационалистической парадигм интерпретации христианства, хотя и в не столь явной логико-категориальной форме, как в западной мысли. Чаще всего оно приобретало форму чисто богословских споров, за которыми скрывались противоположные социально-политические и нравственно-духовные установки.

Наиболее явно указанная тенденция проявилась уже в XV в. в форме идейно-политического столкновения *нестяжателей* (**Нил Сорский**, около 1433–1508) и *иосифлян* (**Иосиф Волоцкий**, 1439/1440–1515). Внешним поводом для спора было отношение к монастырской собственности, однако, по существу речь шла о началах и пределах христианской жизни и делания. Столкнулись, по словам Г. В. Флоровского, два религиозных замысла, "две правды" – правда прямого социального и политического служения с одновременным равнодушием к действительному культурному творчеству и сведением веры к благочинию и начетничеству (иосифляне) и правда внутреннего, духовного творчества на основе личностного диалога с Богом (нестяжатели). В последнем случае ощущалось значительное влияние идей византийского *исихазма*, создавшего этико-аскетическое учение о мистико-символическом пути человека к единению с Богом. В конечном счете, победило иосифлянство, что способствовало укреплению в России ситуации духовной косности и неподвижности, идейно-политического тоталитаризма, подавления свободы, последствия чего ощущаются в российской жизни до сих пор. Тот же "сценарий" разрешения идейных споров был воспроизведен и в ходе борьбы вокруг цер-

ковной реформы XVII в. Указанные столкновения задали как модель развития философии в России, так и ее проблемную и содержательную направленность в тесной связи с социально-политическими идеями. Практически вплоть до сегодняшнего дня русская мысль находится в этом проблемном круге, как и в поиске способов выхода из него.

Основные тенденции развития русской философии в XVII–XVIII вв.

Собственно западная философская традиция пришла на Русь уже в послемонгольский период через Великое княжество Литовское. Ключевое влияние на развитие философии в России в контексте западных традиций оказала Киево-Могилянская академия и особенно творчество **Петра Могилы**. Особенно значимой в философском и общекультурном плане оказалась в XVII в. деятельность лидера "латинского" направления **Симеона Полоцкого** (1629–1680), сторонника секуляризации культуры и обращения к человеку во всем многообразии его связей и проявлений. Новые тенденции в развитии философии в России обнаруживаются в XVIII в. в контексте реформ Петра Великого, будучи связанными в идейном плане, прежде всего, с творчеством и деятельностью **Феофана Прокоповича** (1681–1736), ориентированного на явно рационалистическую интерпретацию как богословия, так и связанной с ним философии. XVIII в. стал периодом формирования русской секулярной культуры и фактически заложил все последующие противоречия социально-политического и духовного развития России, в том числе и в области философии.

Собственно философское творчество в традиционном его понимании начинает выявляться в России во второй половине XVIII в., когда наблюдается широкое освоение западной философии Нового времени, формирование русского философского языка, становление различных типов и традиций философствования. При этом особое значение имело освоение идей европейского Просвещения. Типичным для этого периода становится так называемое "вольтерьянство", весьма созвучное критическому духу эпохи, ее тяге к переменам, ставшее в конечном счете одним из источников русского радикализма и нигилизма XIX–XX вв.

Другая тенденция выразилась в стремлении создать новую национальную идеологию, своеобразно опирающуюся на идеи гуманизма, научности, образованности (**Михаил Васильевич Ломоносов**, 1711–1765; **Николай Иванович Новиков**, 1744–1818). Сюда же

примыкают антропологические учения *Александра Николаевича Радищева* (1749–1802) и, несколько позднее, *Александра Ивановича Галича* (1783–1848). Заметим, что антропологизм с этих пор становится фундаментальной чертой русской философии.

Одновременно на передний план начинает выходить обновленная мистическая традиция (*Паусий Величковский*, 1722–1794; *Григорий Саввич Сковорода*, 1722–1794), а также традиция масонства, ставшие первой реакцией русской мысли на односторонний интеллектуализм просветительства, выражением ее поворота к личностному поиску сокровенного смысла жизни.

Формирование русского национального философствования

Время рождения русской национальной философии как особого типа философствования, принципиально и изначально опознающего себя концептуально и культурно "иным" по отношению к философии западной, – первая половина XIX в. Патриотический подъем первой четверти столетия, потребность осмыслить результаты преобразований предыдущего века в контексте массового ознакомления с европейским укладом и образом жизни, широкое освоение немецкой философии стали побудительными мотивами того, что русская философия, начиная с *Петра Яковлевича Чаадаева* (1792–1856), изначально заявляет о себе как о философии истории с центральной проблемой концептуализации – "Россия и Запад". Причем сама эта проблема – каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или это совершенно особый путь? – формулируется именно как религиозно-метафизическая, предполагающая построение новой онтологии и гносеологии. Русская судьба представляется уже у Чаадаева трагической и мучительной, заблудившейся на исторических дорогах, что вызывает столь же мучительную рефлексию мысли. Нет нужды доказывать, что обозначенная проблема остается центральной для русской философии вплоть до сегодняшнего дня.

Конкретно-исторической формой, в которой наиболее четко выразилась данная проблематика и одновременно фактически предстала русская философия как таковая, стал спор "*западников*" и "*славянофилов*", задавший язык, парадигму и проблемное поле русской мысли XIX–XX вв. Особенно значимым при этом является тот факт, что философско-историческая и социально-философская проблематика одновременно оказывается в этом случае онтологией, гносеологией, антропологией и этикой, про-

низанными религиозным содержанием или, по крайней мере (во внешне атеистических направлениях), религиозным пафосом. Такая многоликость категориальных структур и ходов мысли придает особую сложность интерпретации русской философии, изначально ориентированной на примирение и синтез разума, чувства, воли, науки, искусства, религии ("свободная теософия", по В. С. Соловьеву), а также задает ее жанровую специфику, особенно на первых этапах, в форме свободной публицистики либо произведений художественной литературы, не требующих жесткой категориальной и логической проработки проблемы и в то же время своими глубокими интуициями открывающих предельно широкие горизонты для философствования.

Особое место в развитии русской философии сыграло *славянофильство* 1840–50-х гг., в рамках которого философия истории, усматривающая в православии основу своеобразия русского исторического процесса, с необходимостью перерастает в религиозную философию. В творчестве лидеров славянофильства – **Алексея Степановича Хомякова** (1804–1860) и **Ивана Васильевича Киреевского** (1806–1856) – была четко заявлена и обоснована потребность русской культуры в создании самобытной национальной философии.

Заметим, что такая философия в форме критики "отвлеченных начал", ставшей традиционной для русской мысли, изначально противопоставляется классической западной философии, принимая форму неклассического философствования, истоки которого традиционно связываются, прежде всего, с Фридрихом Ницше.

Структурообразующим принципом философии славянофилов стало учение о целостности духа как фундаментального принципа бытия, познания, этики взаимоотношений между людьми, основы достижения с помощью верующего разума и любовного делания синтетического живого знания, которое и должно лечь в основу как индивидуального мировоззрения, так и общественного строя. Данная установка воплощается у славянофилов в понятии соборности как всеобщего метафизического принципа бытия и социальной организации, а также в утверждении примата внутренней свободы по отношению к внешней, что, выражая насущную потребность общества в формировании нового типа личности, одновременно вело славянофилов, как и многих других русских мыслителей, к недооценке политико-правовых форм регулирования поведения личности.

Более того, слабость правовых форм рассматривалась многими в качестве преимущества русского общества, отличающего его от излишне рационалистического ("юридического") западного, которое пошло путем атомизации и "внешней правды".

Изначальное противостояние классической западной философии и цивилизации одновременно оказывается основой углубления идеи русского мессианства, истоки которого были заложены еще в средневековый период выдвижением концепта "Москва – третий Рим".

Следует подчеркнуть, что указанная мыслительная структура была характерна и для различных тенденций и оттенков "западничества", которое отнюдь не было примитивным призывом к копированию западных социальных форм.

Особенно это стало очевидным уже в творчестве **Александра Ивановича Герцена** (1812–1870), когда, оказавшись в эмиграции, он горько разочаровывается в Западе с его "мещанством" (заметим, что сюжет критики западного "мещанства", а на самом деле, гражданственности и индивидуализма, является общим практически для всех тенденций русского философствования) и начинает поиск в направлении такого социально-философского дискурса, который соединял бы западные преимущества с русским своеобразием. В определенной степени это выразилось в выдвижении на передний план во второй половине XIX в. позитивизма и материализма, нашедших завершение в русском марксизме. Хотя эти тенденции сыграли значительную иницирующую роль (здесь следует, прежде всего, назвать "субъективный метод" в социальном познании **Петра Лавровича Лаврова** (1823–1900) и **Николая Константиновича Михайловского** (1842–1904), и ряд положений марксистской социальной теории) в активизации философских дискуссий, однако значимой философской новизной и оригинальностью они в целом не обладали.

Русская религиозная философия второй половины XIX–XX вв.

Действительно оригинальная и плодотворная линия русской философии складывается в рамках критически наследующей ранним славянофилам, внутренне дифференцированной, но растающей на общей фундаментальной православной основе, линии религиозной философии, связанной во второй половине XIX в. с именами **Владимира Сергеевича Соловьева** (1853–1900), **Константина Николаевича Леонтьева** (1831–1891), **Николая Николаевича Страхова** (1828–1896), **Бориса Николаевича Чичерина** (1828–1904), **Сергея Николаевича Трубецкого** (1862–1905), **Евгения Николаевича Трубецкого** (1863–1920) и др. Ключ-

чевое место в этом процессе, конечно, принадлежит метафизике всеединства великого русского мыслителя Владимира Соловьева.

Выступив в период, когда перед русской философской мыслью встала задача органического синтеза накопленного материала, Соловьев создал первую русскую категориально-понятийную систему, не сводимую к какой-либо одной традиции. Основным делом жизни Соловьева было создание христианской православной философии с тем, чтобы "ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, то есть разумную безусловную форму", когда философский синтез включает в себя и то, что содержит вера.

Будучи убежденным, что "философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего", Соловьев считает необходимым построение новой философии как выражения "цельной жизни". Такая философия строится Соловьевым методом "критики отвлеченных начал", то есть всякого рода односторонних, частных идей и принципов жизни (рационализма, эмпиризма, экономизма, клерикализма и тому подобное), которые пытаются заменить целое и в итоге теряют истину. Именно на этом пути потерпела поражение западная рационалистическая философия – вывод, который по своей направленности и аргументации сближает Соловьева с Ницше. При этом Соловьев не отбрасывает нигилистически предшествующие философские традиции, но скорее производит их деконструкцию с тем, чтобы каждая из них нашла свое законное место в высшем органическом синтезе, или свободной теософии. Центрирующим принципом такого сверхфилософского, преодолевающего ограниченность теологии, философии и науки знания является нравственность, что предполагает отказ от гносеологизации философии и построение ее не столько как абстрактной теории, сколько как философии жизни, практически ориентированного знания. В итоге мы получим единую теорию бытия и жизни.

Соответственно, Соловьев разрабатывает новый философский язык, или совокупность концептов, ставших опознавательным знаком именно русского философствования, но, подчеркнем еще раз, глубоко укорененных в традициях мировой философии.

Остановимся на наиболее существенных моментах этой концептуальной модели.

Доминирующими и в чем-то противоречащими друг другу являются у Соловьева два ряда идей: *учение об Абсолюте (всеединстве)* и *учение о Богочеловечестве*. Настоящим предметом метафизики, считает мыслитель, является не бытие, а сущее (Абсолют,

Бог), которому бытие принадлежит. Бытие относительно, сущее (сверхсущее) абсолютно, оно выше любых признаков и определений, представляя собой положительное ничто, поскольку не есть что-нибудь, и все, поскольку не может быть лишено чего-нибудь, оно есть положительная возможность, сила и мощь бытия. Бытие по отношению к абсолютному есть его другое, то есть сущее – это единство себя и своего отрицания, или любовь.

В этом ключе Соловьев разрабатывает понятие положительно-всеединства, учение о котором выступило ведущей линией русского философствования. Всеединство есть такое состояние, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, это некое гармоническое единство множеств, идеальный строй бытия, определяющий направленность его эволюции. Раскрывая динамику всеединства, Соловьев утверждает, что в абсолютном можно различить два полюса (центра) – абсолютное как таковое и абсолютное как становящееся всеединое или идея, сущность, потенция, первоматерия бытия, воплощающаяся в реальную действительность. В конечном счете, все процессы могут быть иерархически распределены между этими двумя полюсами в форме циклического движения от Абсолюта и к Абсолюту, что и составляет драму мировой жизни.

Особое место в данной модели занимает учение Соловьева о Софии, божественной премудрости, ставшее основой *софиологического* направления русской философии, а также ведущей темой символической поэзии. Именно София (единство, все в себе заключающее) выступает началом, объединяющим тварный мир и Абсолют; это непосредственное воплощение Абсолюта в мире и одновременно идеальный человек, реальная опора индивида в преодолении хаоса тварного мира.

Очевидно, что метафизика Соловьева оборачивается антропологией и этикой. Человек есть связующее звено между божественным и тварным миром, в нем "природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область абсолютного", безусловного значения человеческой личности как нравственного существа. При этом антропология у Соловьева снимает космогонию, поскольку наряду с актуальным всеединством необходимо предположить потенциальное, становящееся всеединство, каковым является человек в силу его причастности двум мирам: в человеке всеединое получает сначала идеальную форму, а затем, посредством сознательного включения в космогонический процесс воссоединения с Абсолютом, и реальную. Космический процесс с рождением человека переходит в исторический, где всеединство выступает как социальный идеал, смысл истории, уже явленный богочеловеком Христом, давшим человечеству всю полноту положительного откровения. Соответственно история представляет собой богочеловеческий процесс воплощения Божества и обожения человека, или богодействие.

Стремясь найти земные средства реализации данного идеала, Соловьев в 80-е гг. разрабатывает теократическую утопию, полагая,

что единство человечества будет обеспечено всемирной теократией (воссоединением церквей). Поиск иницирующего субъекта данного процесса приводит мыслителя к концепции "русской идеи". Полагая, что идея нации есть то, что Бог думает о ней в вечности, а не то, что она думает о себе во времени, Соловьев видел историческую миссию России и русского народа в участии в развитии великой христианской цивилизации с целью восстановления на земле верного образа божественной Троицы. Эта миссия носит исключительно моральный, а не политический характер, и потому Соловьев всегда резко выступал против национализма. Однако к концу жизни он все острее ощущает трагизм и катастрофичность истории и, в конечном счете, отказывается от социального утопизма.

Система Соловьева стала рубежной в истории русской философии, как бы "эталоном" для всех последующих русских мыслителей, даже если сами идеи Соловьева ими и не принимались. Одновременно важнейшие "задания" философии были поставлены антропологическими открытиями **Федора Михайловича Достоевского**.

Русский философский ренессанс рубежа XIX–XX вв.

Новый этап в развитии русской философии начинается на рубеже XIX–XX вв. Преодолев через кантианство искус позитивизма и марксизма, наиболее мыслящая часть русской интеллигенции поворачивает к "идеализму", первоначально этическому, а затем и религиозно-метафизическому. Начинается особенно острое осмысление тем Достоевского, в чем иницирующую роль сыграло творчество **Дмитрия Сергеевича Мережковского** (1865–1941) и **Василия Васильевича Розанова** (1856–1919). Ценность личности и личной судьбы была противопоставлена господствовавшей весь XIX в. ценности социальности, что вовсе не означало отрешения от социально-философской проблематики, а скорее углубление ее анализа.

Новый этап в развитии русской мысли часто вполне справедливо называют русским философским ренессансом, связывая его с творчеством таких выдающихся мыслителей, как **Петр Бернгардович Струве** (1870–1944), **Павел Иванович Новгородцев** (1866–1924), **Сергей Николаевич Булгаков** (1871–1944), **Николай Александрович Бердяев** (1874–1948), **Семен Людвигович Франк** (1877–1950), **Лев Исаакович Шестов** (1866–1938), **Николай Онуфриевич Лосский** (1870–1965), **Павел Александрович Флоренский** (1882–1937), **Лев Платонович Карсавин**

(1882–1952), *Иван Александрович Ильин* (1883–1954), *Алексей Федорович Лосев* (1893–1988).

К 1920-м гг. русская философия достигает стадии расцвета, фактически формулируя все ведущие программы мировой философии XX в., но не теряя при этом, в отличие от аналогичных или близких направлений западной мысли, глубин феноменолого-герменевтической проработки христианства, опознаваемого в качестве адекватного фундамента гуманистического мировоззрения современности. Однако в результате национальной катастрофы 1917 г. развитие свободной и оригинальной философии внутри страны были грубо прервано. Многие русские мыслители продолжили свое творчество в эмиграции, активно включившись в европейский философский процесс, оказав по ряду позиций значительное на него влияние.

В качестве наиболее существенной черты русской философии обычно рассматривают ее *принципиальный онтологизм*, ибо, по мнению большинства русских мыслителей, в том числе и нерелигиозной ориентации, обычная, характерная для классической западной философии, субъект-объектная установка не проникает во внутреннюю реальность предмета. Цель же состоит в "бытийственном", целостном вхождении познающего человека в существующее, чем достигается подлинное его познание. Истинное метафизическое бытие, а в конечном счете, бытие Бога, – подчеркивают практически все русские религиозные мыслители, – изначально открыто человеку, человек уже всегда знает его. То есть сознание не только достигает бытия, но от бытия, собственно, всегда исходит, поскольку по самой своей природе находится внутри бытия. Так, в интерпретации Лосского, "все имманентно всему", объекты знания даны сознанию не в виде копий, а непосредственно, в подлиннике, то есть имманентны процессу знания (хотя и могут быть трансцендентными по отношению к Я), и потому объект познается именно так, как он есть. Возможно познания дана, таким образом, гносеологической координацией, снимающей причинную теорию восприятия; координация есть такая связь субстанциональных деятелей (основное понятие метафизики Лосского, близкое учению Лейбница о монадах), когда переживания одного деятеля существуют не только для него, но и для всех других деятелей всего мира. При этом только интенциональные познавательные акты субъекта есть его индивидуальные переживания, предмет же, данный в сознании, может принадлежать к любой области бытия; знание есть не копия, не символ, но сама действительность, сама жизнь.

Познание истины есть пребывание, жизнь в истине, "внутреннее соединение с истинно сущим" (Соловьев) на фундаменте веры как живого понимания бытия. Жизнь есть именно и бытие, в то время как "мышление" – только идеальная связь между ними. Религиозно это означает, что не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет фундаментальную основу переживания мира. Поэтому "интуиция всеединства" есть первая основа всякого познания" (Франк).

Следует подчеркнуть, что русские мыслители на новом этапе значительно углубляют соловьевскую концепцию всеединства, которая у самого ее основателя все же отличалась определенной статичностью и тенденцией к потере человеческой индивидуальности в гармоническом целом, хотя субъективно Соловьев всегда выступал против этого.

Так, например, Карсавин конструирует всеединство как бесконечную иерархию всеединств, где каждый последующий элемент стяженно включает в себя предыдущие. Динамика опознания тварью себя в Боге выражена Карсавиным в фундаментальной категории его метафизики – категории *триединства*, выявляющей определенную упорядоченность различных бытийных состояний или действий в форме триады: *первоединство – само-разъединение – само-воссоединение*. Всеединство же в этом плане выступает как статика ("покой и остановка") бытия, изменяющегося в динамике триединств. С целью раскрытия этой динамики Карсавин вводит в онтологию категорию личности, что делает особенно оригинальной его метафизику, строящуюся на основе трех верховных начал: Бог – Триединство – Личность. Связав концепцию личности с понятием триединства, мыслитель формулирует идею симфонической (соборной) личности, то есть всевозможных совокупностей людей, составляющих иерархию здешнего бытия. Индивид оказывается подножием этой пирамиды, подчиненным целому, надиндивидуальному, коллективному; он должен заботиться лишь о том, чтобы полнее осуществить в себе высшую симфоническую личность, что явно противостоит идее стяжания благодати как личного и прямого отношения человека к Богу. Карсавин, таким образом, до конца выявляет тоталитаристский потенциал идеи всеединства, что вполне закономерно привело его к идеологии *евразийства*, пытавшейся примириться с идеологией и практикой большевизма, рассматривая их как выражение русской государственной идеи. Правда, сам Карсавин довольно быстро отказался от евразийства.

Возможность органического и одновременно личностного включения человека в структуру всеединства задается интуицией Софии, идущей в русской философии от Соловьева, но особенно глубоко проработанной Булгаковым.

Основной мотив философии Булгакова – оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия. Четко различая Абсолют и космос, что выражено в его исходном тезисе "...миру не принадлежит бытие – оно ему дано"; Булгаков считает, что именно этим утверждается творческая сила и неистощимость мира. Исток и направленность творческой активности материи в контексте проблемы "Бог и мир" мыслитель раскрывает в учении о Софии, ядре его философии, приходя, в конечном счете, к идее двух Софий. Первая, или Божественная София, есть душа, идеальная основа мира, всеорганизм идей или божественных замыслов. Вторая же, тварная, становящаяся София есть просвечивающий в самом мире лад бытия, потенциальная красота, которую призван осуществить человек. Падшее бытие характеризуется борьбой жизни и смерти, организма и механизма, свободы и необходимости. Процессом расширения поля свободы, превращения материи в живое тело (организм), очеловечивания природы выступает хозяйство, то есть трудом реализуемый рост жизни, воплощаемый в культуре. Возможность хозяйства вытекает из софийности природы, ее единственности человеку. Очевидно, что софиология Булгакова оказывается антропологией, рассматривающей человека в качестве центра мироздания, микрокосма, соединяющего в себе относительное и абсолютное, что делает возможным обожествление жизни. Человек трансцендентен Богу: получая от Него план своей жизни, он воссоздает не "образ", но "подобие" и свободен только в способе отношения к этому плану. В итоге человек растворяется в человечестве (хозяйство есть исключительно общественный процесс) как полноте человеческих сил. Эта всечеловечность индивидуальности есть антропологическая аксиома. Очевидна противоречивость учения о свободе Булгакова: фактически свобода у него фаталистична, являет собой неустранимый момент акта творения, но при этом распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход.

Обнаружение антиличностной тенденции концепта всеединства и одновременно стремление выдвинуть на передний план феномен человеческой свободы вело к усилению в русской философии экзистенциальной трактовки бытия и познания, при которой "прорыв в бытие" через трагические потрясения рассматривается в качестве средства преодоления объективирующей роли традиционного человеческого мышления и действия. Подобная тенденция в той или иной форме появлялась практически у всех русских мыслителей послесоловьевского периода, однако, наиболее ярко она представлена в творчестве Бердяева, Шестова, а также Франка.

Бердяев, как и Шестов, отвергает концепцию всеединства Соловьева, рассматривая как наиболее важное достижение последнего идею Богочеловечества. Оба мыслителя выступили резкими

критиками традиционного европейского рационализма, фактически предварив многие аргументы, ставшие впоследствии ключевыми в западной критике нововременной философии. В этом смысле оба они, и особенно Шестов, могут быть названы ранними постмодернистами. Оба мыслителя оказали значительное влияние на становление и развитие экзистенциализма и персонализма.

Бердяев отвергает традиционную онтологию, построенную на категории бытия, подчеркивая, что бытие не первично, а вторично, оно есть уже конструкция мысли. Первичным, ни из чего не выводимым началом, философ объявлял свободу; свобода становится основной категорией его философии. Свобода и рациональность, полагает Бердяев, несовместимы. "Свобода не есть познанная необходимость, как хочет Гегель и за ним марксизм, свобода уже скорее есть нежелание знать необходимость". Свобода не может быть ограничена никаким чуждым ей бытием, в том числе и Божьим. Бог выражает лишь светлую сторону этой свободы, и созданный им мир тоже мог бы быть светел и добр. Но Бог не может принудить мир к добру, а свободный выбор человека не всегда в пользу добра. Мир должен пройти искушение свободой, чтобы его выбор в пользу добра был не внешним принуждением, но внутренним свободным выбором. Мир, в котором мы живем, – падший именно потому, что в нем господствует не свобода, а необходимость. Только в творчестве как преодолении падшего бытия открывается подлинная свобода. В конечном счете, это – свободное обращение человека к Богу. По Бердяеву, не только Бог открывается человеку, но и человек своей свободной судьбой открывается Богу, значит, Откровение – это обоюдный процесс.

Экзистенциальной интерпретации свободы Бердяев противопоставляет идею объективации, учение о которой и о связанном с ней рабстве человека представляет собой одну из самых оригинальных сторон его философии. Объективация есть опредмечивание, символизация, воплощение субъективного личного духа в падшем мире. Мир объективации – это мир, где утеряна свобода и одинокого человека окружают чуждые объекты. Причем человек, в конечном счете, сам превращает себя в раба этого мира, продуктов своего творчества, общества как наиболее яркого воплощения объективации, мира социальной обыденности. Мир объективации может быть преодолен только экзистенциально, только через единение с Духом в коммюнитарном объединении с другими. В этом и заключается смысл философии, которую Бердяев обозначает термином *персонализм*.

Значительно более радикально рассматривает данную проблематику во многом близкий к Бердяеву по духу Шестов, который был буквально потрясен столкновением человека с миром, следующим своим собственным законам, с миром необходимости, где дважды два – всегда четыре, яблоко, независимо от нашего настроения, неизменно падает на землю, а человек не может летать

как птица. Более того, необходимость осаждает человека и изнутри: ее власть закрепляется в сознании индивидуума разумом и наукой в виде неких бесспорных истин.

Отсюда та радикальная деконструкция всей предшествующей философии, которую производит Шестов, его отказ от "Афин" в пользу "Иерусалима". Единственное, что дарует человеку ощущение свободного полета, есть, по Шестову, "беспочвенность", основанная на адогматическом мышлении, для которого истина заключена в единственном и неповторимом, неподвластном традиционному разуму: "только наедине с собой, под покровом тайны индивидуального бытия" "вспыхивают истины". Основой такой истины может быть только религиозный опыт или вера, "безумная вера Иова", как некое "второе измерение мышления", освобождающая человека от власти необходимости и общеобязательных истин.

Другой путь анализа тех же проблем предлагает один из самых глубоких русских мыслителей XX в. Семен Франк, который посредством разработки концепции "непостижимого" стремился сохранить соловьевскую интуицию всеединства, органически соединив ее с драматическим экзистенциальным опытом человека двадцатого столетия.

"Перед лицом событий, которые нас потрясают, – будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа, – мы чувствуем, что стоим перед неким таинством: носители жизни как будто исчезают в какой-то непостижимой дали или всплывают из непостижимой глубины". Проблема проясняется, прежде всего, как вопрос о соотношении реальности и знания, и ее теоретическое осмысление находится в центре философствования Франка. Непостижимое, по Франку, не есть непознаваемое, о его существовании мы знаем до всякого познания, соответственно, познание есть прежде всего самопознание индивида в форме "ведающего неведения". Такую познавательную установку он называет позицией "антиномистического монодуализма". К постижению бытия вообще не ведет какой-либо внешний путь, ибо в последнем случае мы и получим только внешнее знакомство с действительностью, к тому же ограниченное лишь данным моментом восприятия. Однако смысл познания помимо самого акта познания состоит в его трансцендентности. Разум при этом не исключается, но включается в систему всеохватывающего интуитивно-эмоционального (сердечного) познания мира как необходимая, но не высшая форма постижения. Таким образом, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство, как показали еще славянофилы в концепции "жи-

вознания", есть вера в качестве первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие. "Вера, – пишет Франк, – есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа – самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни, – горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам. Естественно человеку дышать глубоко и свободно, полной грудью, естественно чувствовать свое дыхание стесненным, спертым в груди".

Своего высшего выражения онтологизм русской философии достигает в опирающейся на принципы *имяславия символической онтологии* Флоренского и Лосева, фактически предварившей, но на более глубокой основе, лингвистический поворот философии XX века. Фактически именно эти мыслители закладывали новый этап в развитии русской философии, когда философский профессионализм и тщательность анализа сочетались с присущим именно русской мысли мистическим углублением в непостижимые слои реальности. По замечанию Лосева, "Флоренский – продолжение Соловьева, но на другой ступени: живой, нервный, катастрофичный, чувствующий, что Россия стоит на краю гибели". В принципе, то же самое можно сказать и о самом Лосеве.

У обоих мыслителей меняется само представление о философии: это уже не созидание систем, но формирование нового типа философии как всеохватного символистского синтеза, в котором вместо традиционного членения (онтология, гносеология и так далее) философия организуется по видам символов и сферам их применения, и соответственно предлагаются процедуры, техники, позволяющие "прочитать" любую реальность с целью обнаружения ее иных, неочевидных измерений. Это делает поиск Флоренского и Лосева вполне созвучным философским поискам конца XX в., рассматривающим мир как совокупность "текстов", "читаемых" нами. В центр такого философствования выходят концепты языка, слова, имени, или символа. Символ здесь является не столько единицей семиотической, сколько онтологической, он не только обозначает нечто иное, но и становится реальным носителем этого иного. Чувственный мир оказывается прозрачным, "теряет свою душу"; по словам Флоренского, он делается носителем иного мира, воплощает иной мир в себе и превращается тем самым в символ. Символ принципиально антиномичен, в нем неслитно объединяются два мира – тот, к которому символ принадлежит предметно, и тот, на который он указывает. Символ имеет внутреннюю связь с тем, что он символизирует; он наделен, хотя

бы частично, духовной силой обозначаемого. Тем самым анализ языка (символики) любого фрагмента реальности оборачивается анализом целого. Скажем, анализ термина, который оказывается анализом коммуникативных практик, соответственно структуры и топологии социальности. Всеединство становится живым, переливающимся, не статичным, не подавляющим собственные элементы при всем признании иерархии.

Все сказанное о некоторых особенностях и концептах русской философии делает вполне очевидным, почему в ней столь значимое место занимает философия истории и социальная философия, причем, прежде всего, профетического и эсхатологического свойства. С самого начала русская мысль в различных ее вариантах была ориентирована на обоснование путей утверждения Царства Божия на земле, как бы это конкретно не называлось в отдельных концепциях. Опасность этой идеи русскими мыслителями, и то далеко не всеми, была осознана слишком поздно. Конечно, не следует забывать, что подобная эсхатологическая направленность во многом вытекала из особенностей самой русской культуры и истории. И именно это лежит в основе столь широкого распространения в русской культуре различного рода утопических проектов, как чисто религиозного (например, "философии общего дела" **Николая Федоровича Федорова**, 1829-1903), так и богоборческого плана (различных версий марксизма). Массовое и теоретическое сознание весьма редко ориентировалось на размеренность, порядок, законченность начатого дела и в противоположность этому провоцировало надежду на чудо, необычайный эксперимент, фантастический прожект. Отсюда нигилистические настроения и их теоретическое обоснование в нерелигиозных философских концепциях, как и неуважение к принципу частной жизни и непонимание смысла повседневности (стоит напомнить, как резко критически была принята почти всеми "философия повседневности" Розанова). Это обычно сочеталось с обличением буржуазности и мещанства западной цивилизации, что, в частности, выразилось в очень раннем противопоставлении в русской мысли культуры и цивилизации.

Социально-практически данная ситуация принимала форму столкновения концептов и практик богочеловечества и человекобожия. Конструктивность богочеловеческого, одухотворенного христианскими заповедями, отношения к миру и человеку и деструктивность, нигилистичность и катастрофические последствия человекобожеского действия глубочайшим образом раскрыты в знаменитом сборнике статей русских религиозных мыслителей "Вехи" (1909).

Во многом системообразующей предпосылкой человекобожия является, по Франку, изначально присущая русскому менталитету религиозная этика коллективного человечества ("общинность"), или "мы-философия". Идея единого (органичного) целого, только внутри которого индивид может найти свое собственное Я и вообще решение всех проблем, доминирует в большинстве русских философских доктрин, начиная с учения о Церкви и соборности Хомякова. Только под влиянием катастрофических событий в России XX в. русская мысль все более убеждается в правоте великих антропологических открытий Достоевского и начинает обращаться к более адекватной проработке отношений между индивидом и социумом.

Данная проблема разрабатывается русскими мыслителями как проблема отношения Я и другого. Дань этой проблематике, ставшей, как известно, центральной в философии XX в., отдали многие русские мыслители, в том числе Бердяев, Франк, Шестов, **Густав Густавович Шпет** (1879–1937), **Михаил Михайлович Бахтин** (1895–1975), **Борис Петрович Вышеславцев** (1877–1954) и др.

В качестве примера остановимся на подходе Франка, который разрабатывал близкую к хайдеггеровской по интенции, но не исполнению фундаментальную онтологию, где категориальная структура Я-Ты-Мы оказывается метафизически базисной. Онтология Франка оказывается онтологией понимания Другого как основы самопонимания Я. Более того, она обнаруживает себя как весьма перспективная социально-философская концепция, особенно в контексте социально-философских поисков XX в.

Понимание Другого как Ты возможно лишь при условии признания в качестве предпосылки единства Я и Ты. Такое единство возможно только на основе признания существования вневременной идеальной стороны реальности. Причем данная реальность вообще не предстоит нам в роли объекта, не есть нечто, с чем мы извне "встречаемся": мы "имеем" ее в той совершенно особой форме, что сами есть то, что имеем. Это – реальность, открывающаяся самой себе, что выражается в фундаментальном для Франка понятии *непосредственного самобытия*. Иметь самосознание – иметь самого себя как Я, – значит, сознавать себя соучастником бесконечного, всеобъемлющего бытия, то есть иметь не-Я. Это некая "стиснутая" форма бытия, которое в определенном смысле абсолютно одиноко и не может без остатка исчерпать, выразить, осуществить себя ни в каком обнаружении для другого, ни в каком общении. Но вот поэтому оно и не осуществимо без выхождения за свои собственные пределы, без имманентной связи с тем, что зовется Ты. Именно отсюда – трансцендирование, которое начинается там, где непосредственное самобытие встречает и обретает вне себя самого, за своими пределами, реальность, в каком-то смысле сродную по существу ему самому. Здесь мы непосредственно и

выходим к проблеме другого Я. Это – ситуация взаимной общности, живой встречи, взаимного вторжения индивидуально-стей друг в друга в форме духовного взаимодействия. Всякое общение Я и Ты как осуществленное единство выражается в форме Мы. Мы – не множество Я, но Я и Ты, или расширение Я. "Сознание "мы" есть для меня сознание, что я каким-то образом существую и за пределами меня самого". За этими пределами я собственно и открываю себя. Коммуникация с Ты оказывается аутокоммуникацией, или единством раздельности и взаимопроникновения. В итоге образуется особый мир Мы – мир истории, общества, политики, культуры, мир сверхиндивидуальной духовной реальности. Иными словами, Ты – с которым я встречаюсь вовне – изнутри принадлежит моему собственному бытию, как запредельное выражение его самого. "Только потому реальность может обрести для меня облик "ты", открывается мне извне, что изнутри она сродни мне и слита с моим собственным существом". Ты говорит мне о себе, Я тем самым открываюсь себе. И именно это делает возможным общение с абсолютным Ты, его Откровение в моем Я. Общение потому и выступает как взаимопроникновение раздельного. "Бытие одного с другим, действие одного на другое есть здесь бытие одного для другого; а это бытие одного-для-другого есть тем самым, несмотря на раздельность, бытие *одного-в-другом*".

В рассуждениях Франка, как и подобных поисках других русских мыслителей, мы видим выход столь типичного для русской мысли антропологизма на новый этап, этап персонализма, когда в определенной степени снимается противоположность органицизма и индивидуализма, характерная для предшествующих этапов русского философствования. С этим же связан все больший акцент на философском обосновании путей утверждения в общественной жизни религиозно фундированных социально-правовых форм, гарантирующих права и свободы человека без атомизации общества.

Современный этап развития духовной культуры России характеризуется возрождением национальной философской традиции, которая, будучи выраженной на философском языке рубежа XX–XXI вв., оказывается чрезвычайно созвучной переходному характеру национальной и мировой истории.

Темы для обсуждения

1. Истоки и специфика русской философской мысли.
2. "Русская идея" и философские воззрения западников и славянофилов.
3. Философская доктрина всеединства.
4. "Новое религиозное сознание" начала XX в.

Литература

1. *Бердяев Н. А.* Русская идея / Н. А. Бердяев // О России и русской философской культуре. М., 1990.
2. *Введенский А. И.* Очерки истории русской философии / А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов и др. Свердловск, 1991.
3. *Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2 т. / В. В. Зеньковский. Л., 1991.
4. *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа / В. В. Зеньковский. М., 1997.
5. *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев / А. Ф. Лосев. М., 1994.
6. *Лосский Н. О.* История русской философии / Н. О. Лосский. М., 1991.
7. *Русский космизм: антология философской мысли.* М., 1993.
8. *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В. С. Соловьева: в 2 т. / Е. Н. Трубецкой. М., 1994.

8.2. ФИЛОСОФСКАЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ БЕЛАРУСИ

В истории философской мысли Беларуси выделяют несколько периодов, в основном мало связанных между собой преемственностью традиций, сменявших друг друга в силу внешних, главным образом политических обстоятельств.

В качестве важнейших периодов можно выделить следующие: 1) распространение идей ренессансного гуманизма и реформации (XVI–XVII вв.); 2) преобладание схоластической философии (XVII – первая половина XVIII вв.); 3) распространение философии просвещения (вторая половина XVIII – первая половина XIX вв.); 4) распространение народно-демократической идеологии (вторая половина XIX в.); 5) гегемония марксистско-ленинской идеологии (20–80-е гг. XX в.).

Начало распространения идей ренессансного гуманизма в Беларуси связано, прежде всего, с деятельностью **Франциска Скорины** (около 1490–1541). Он родился в Полоцке в купеческой семье. Окончил Краковский университет (1506), получив степень бакалавра свободных наук. Экстерном сдал экзамен в Падуанском университете (1512) и стал доктором лекарских наук. В дальнейшем он предпринял издание переведенных им на свой родной язык библейских книг, которые сопроводил своими предисловиями и послесловиями. В Библии Скорина видел важнейший источник просвещения народа. Возможности улучшения жизни людей Скорина связывал с распространением духа человеколюбия. Важное значение он придавал вопросам права. Он различал законы

"прирожденные" (естественные) и "писанные". Естественный закон "написан есть в сердце каждого человека", согласно ему нужно "того не чинити иным, чего сам не хоцещи от иных имети". Поскольку некоторые злоупотребляли отсутствием писанных законов, пришлось учредить таковые для "людей злых, абы боячися казни, усмирили смелость свою".

С середины XVI в. на территории Великого княжества Литовского развернулось движение Реформации, оказавшее значительное влияние на общественную мысль. Видным идеологом одного из течений Реформации – *антитринитаризма*¹ – был **Сымон Будный** (1533–1593). Он издал на белорусском языке "Катехизис" и свои переводы библейских текстов с предисловием и комментариями. По существу, он занялся пересмотром и критикой Священного Писания. Он отверг догмат о божественной природе Христа, называя "вздором софистов" утверждения, будто Бог мог родиться из своего собственного естества. Христос, по мнению С. Будного, выдающийся пророк, но все же смертный человек. Ему не следует поклоняться как Богу, и догмат о Троице несостоятелен. Наряду с этим С. Будный отрицал догмат о бессмертии души. Далее он пришел к отрицанию Бога как личности и истолкованию его как безликого творящего начала. Взгляды С. Будного стали предметом полемики в среде западноевропейских реформаторов.

После Люблинской унии (1569), ознаменовавшей образование Речи Посполитой, на белорусских и литовских землях интенсивно утверждался орден иезуитов, ставший главным орудием *Контрреформации*. Иезуитские коллегииумы (средние учебные заведения) открывались во многих городах Великого княжества Литовского (Полоцк, Несвиж, Орша, Гродно, Брест, Минск и другие), они стали преобладающим типом учебных заведений в Великом княжестве Литовском. Закрывались белорусские школы и типографии. Официальным языком в Великом княжестве Литовском стал польский. В 1579 г. была основана *Виленская иезуитская академия (университет)*, которая служила главным теоретическим центром и проводником идей Контрреформации в Великом княжестве Литовском. В ее состав входили факультеты теологии и философии. В 1644 г. к ним добавился юридический факультет. Складывалось такое положение, что получить образование оказывалось возможным только в иезуитских учебных заведениях. В XVII в. в академии основными дисциплинами были теология, схоластическая философия, латинский язык. На философском факультете изучались логика, психология, физика и ме-

¹ *Антитринитарии* (от лат. *trinitas* – троица) противники догмата о Троице, о единственности трех ипостасей Бога.

тафизика Аристотеля, трактовавшиеся в духе Августина Аврелия, Фомы Аквинского.

В конце XVII в. наиболее известным схоластом в Вильно прослыл **В. Тылковский** (около 1624–1695). Как иезуитский писатель он был популярен не только в Речи Посполитой. Некоторые из его сочинений переиздавались на латинском языке и в переводах в Париже, Вене, Аугсбурге и других городах. Крупнейшее сочинение В. Тылковского – девятитомная "Занимательная философия" – систематизированное изложение учения Аристотеля в истолковании Фомы Аквинского. Большую популярность имела его книга на польском языке "Научные беседы, содержащие в себе почти всю философию".

Среди преподавателей средневековой схоластики выделялся профессор Виленского университета **М. Смиглецкий**. Его основная работа, "Логика", написанная на латинском языке, пользовалась спросом в учебных заведениях Франции и Англии. По принципиальному для схоластической философии вопросу об универсалиях М. Смиглецкий придерживался позиции реализма. Наряду со схоластическим реализмом, в Виленской академии получил распространение и умеренный номинализм. Его сторонниками были **И. Кимбарас, Г. Станиславский, С. Крюгер, К. Вежбицкий**.

Острое противоборство между основными христианскими конфессиями, взаимные обвинения, угрозы и преследования не только разжигали религиозные страсти, но, с другой стороны, вызывали у некоторых людей неприязнь к религии. Заметным событием этой эпохи стало судебное разбирательство и казнь атеиста **Казимира Лыщинского** (1634–1689). Дворянин по происхождению, он получил начальное образование в Бресте, затем в Виленской академии, стал преподавателем в одной из иезуитских школ. В дальнейшем он отрекся от духовного сана, вернулся в имение Лыщицы Брестского повета, женился и посвятил себя педагогической, общественной и научной деятельности. В своем имении открыл школу и сам преподавал в ней. Подосланной к Лыщинскому провокатор в 1687 г. выкрал часть его трактата "О несуществовании Бога" и переслал виленскому епископу. Лыщинского арестовали, судили, обезглавили и сожгли на костре вместе с рукописью. Трактат Лыщинского, написанный на латинском языке и содержащий 265 листов, до нас не дошел, но о его содержании можно судить по материалам судебного разбирательства. В трактате говорилось, что "люди... – творцы и создатели богов, и Бог является не действительной сущностью, а творением разума и к тому же химерическим; поэтому Бог и химера – одно и то же". Нематериального начала мира не существует. Лыщинский не верил

в "воскресение из мертвых" и "страшный суд". Он утверждал, что "вера в Бога введена безбожниками. Страх божий внушен не имущими страха чтобы [их] боялись". "Простой народ обманут в своем угнетении более мудрыми лживой верой..." По своим социальным воззрениям Лыщинский был противником феодальной иерархии и сторонником общества, основанного на гражданской свободе.

Значительный след в истории белорусской и русской культуры оставил **Симеон Полоцкий** (Самуил Петровский-Ситнианович, 1629–1680). Он родился в Полоцке, учился в Киево-Могилянской коллегии и в Виленской иезуитской коллегии. Приняв в 1656 г. монашество, Симеон стал преподавателем Полоцкой братской школы, сблизился со сторонниками единства Беларуси с Россией. Он утверждал, что русский, белорусский и украинский народы происходят из единого корня – "из российского роду", считал белорусов выходцами из этого рода, а белорусскую землю – "давней русской". В 1664 г. Симеон перебрался в Москву, где развернул широкую просветительскую деятельность. В мировоззрении С. Полоцкого христианские представления сочетались с античными и новоевропейскими.

Полоцкий полагал, что мир создан Богом. Мир основан на двух началах – материальном (земля, вода, воздух и огонь) и духовном. Человек причастен к обоим началам. Подобно Аристотелю, С. Полоцкий выделял ступени бытия: бытие вообще присуще всем вещам и существам, все существуют, но растения, кроме того, обладают еще и жизнью, животные обладают сверх того еще и чувствительностью, а человеку присуща сверх того еще и разумность. О познании Полоцкий высказывал мысли, близкие к западноевропейскому сенсуализму: ум новорожденного подобен чистой доске, врожденные идеи отсутствуют, познание начинается с ощущений. Природа подобна книге, которую человеку следует изучать; бытие Бога недоступно чувственному восприятию, значит, Бога нельзя познать, но в него нужно верить. С. Полоцкий высоко оценивал роль философии в жизни людей, полагая, что она лечит людские нравы, учит справедливой жизни, помогает правителям мудро управлять державой.

Во второй половине XVIII в. в Речи Посполитой распространилась так называемая *"эклектическая философия"* – сочетание схоластики с идеями новоевропейской науки и философии. Переход от схоластики к философии Нового времени проявился во взглядах профессора Виленского университета **Бенедикта Добшевича** (родился в 1722 г.). Как и схоласты, он много внимания уделял логике, но связывал ее уже не столько с теологией, сколько с наукой, считая ее фундаментом всех наук, в том числе и философии. В его трудах рассматри-

ваются философские и естественнонаучные идеи П. Гассенди, Р. Декарта, Г. Галилея, И. Кеплера, И. Ньютона, Н. Мальбранша, Р. Бойля, Г. Лейбница, Х. Вольфа и других ученых, излагаемые в соединении со схоластической философией.

Начиная с Б. Добшевича схоластическая философия в Литве и Беларуси стала заметно утрачивать свои позиции. В трактатах по философии пошли на убыль споры об универсалиях, все чаще обсуждались взгляды философов Нового времени. В 1773 г. римский папа Климент XIV распустил орден иезуитов, кончилось господство их идеологии в Виленском университете и в общественной жизни Литвы и Беларуси.

Идеи *просветительской философии* стали распространяться в Великом княжестве Литовском во второй половине XVIII в. Видным сторонником просвещения был **Казимир Нарбут** (1738–1807). Он родился в Лидском повете, получать образование начал в Щучине, продолжил в Вильно, затем – в Италии, Германии, Франции. Нарбут оставил значительное рукописное наследие, в том числе по философии, логике, этике, естествознанию и т. д. Писал свои произведения по-польски. Издал в Вильно первый учебник логики на польском языке. Воззрения Нарбута на строение мира основаны на идеях Коперника, Галилея, Ньютона, Кеплера. Принимая позицию деизма, он стремился к освобождению философии от схоластики и богословия. Вместе с тем он полагал, что истинные знания не противоречат религии. В воззрениях на общество К. Нарбут придерживался теории общественного договора.

Важную роль в распространении идей Просвещения в Великом княжестве Литовском сыграл **Иероним Стройновский** (1752–1815). В 1799–1806 гг. И. Стройновский занимал должность ректора Виленской Главной школы, преобразованной при его участии в 1803 г. в Университет. В 1785 г. в Вильно вышла на польском языке его работа "Наука о естественном и политическом праве, политической экономии и праве народов", получившая широкое распространение как учебное пособие для учащихся высших и средних учебных заведений. В 1809 г. в русском переводе она была издана в Петербурге.

В гносеологии И. Стройновский придерживался позиции сенсуализма, высоко ценил философские системы Локка и Кондильяка. Социальные воззрения И. Стройновского основаны на теории "естественного права". Он считал, что законы, устанавливаемые в обществе, должны приближаться к естественным. Нравственный порядок он рассматривал как часть мирового порядка. Люди в своих заблуждениях способны уклоняться от естественных порядков, но тогда их постигают несчастья. Стройновский, будучи сторонником

теории общественного договора, не разделял вместе с тем представления, будто возникновению государства предшествовало "естественное состояние" ("война всех против всех"). Он считал естественным именно общественное существование человека, а вот государство, по мнению Стройновского, возникло исторически: увеличение численности людей вынудило их ради пропитания заняться земледелием, появилась частная собственность на землю, а вместе с тем и потребность в защите частной собственности, и тогда в результате общественного договора было учреждено государство.

Концепцию генезиса мышления и языка разрабатывал **Аниол Довгирд** (1776–1835). Довгирд родился в поместье Юрковщина Мстиславского уезда Могилевской губернии в семье обедневшего помещика. С 1818 г. он преподавал логику и философию в Виленском университете. Написал на польском языке ряд произведений по философии, логике, психологии. Логика, по мнению Довгирда, предшествует философии в генетическом и методологическом плане. Самой же логике предшествуют опытные знания. Еще до открытия законов логики люди использовали их на практике, поскольку опирались на "естественную логику", а потом уже появилась "искусственная логика", т. е. логика как наука, основанная на опыте и обобщениях. Возникновение и развитие мышления, как полагал Довгирд, обусловлено общением и совместной деятельностью людей. Мышление человека неразрывно связано с языком.

Просветительские воззрения на историю развивал **Адам Нарушевич** (1733–1796). Он родился в Пинском повете, был преподавателем в Виленской академии и в Варшавском иезуитском коллегииуме. По предложению польского короля А. Нарушевич написал "Историю польского народа", отображающую также историю Великого княжества Литовского. Он представил историю как деяния не только господ, но и простого народа. Главным двигателем свершающегося прогресса он считал человеческий разум.

Взгляд на историю как поступательный закономерный процесс развивал также **Иоахим Лелевель** (1786–1861), идеолог польского национально-освободительного движения, историк. В 1804–1808 гг. И. Лелевель был студентом Виленского университета, в этом же университете он в 1815–1818 и 1822–1824 гг. читал лекции по всеобщей истории. Общая историческая закономерность, по Лелевелю, – постоянный, непрекращающийся прогресс, важной силой которого являются действия масс. Идеи И. Лелевеля воодушевляли деятельность тайных студенческих организаций. В период Польского восстания 1830–1831 гг. он был председателем Патриотического общества, членом Временного правительства.

В конце XVIII – начале XIX вв. наряду с просветительскими воззрениями получили распространение идеи *романтизма*. Влияние романтизма проявилось в эстетических взглядах **Леона Боровского**. Боровский родился в Пинском повете, учился в Поставах, Вильно. Как сторонник романтически-поэтического восприятия жизни, Боровский полагал, что подлинная поэзия более свойственна ранней стадии человечества, чем современной. Началом разрушения первобытной поэзии послужило возникновение земледелия в Египте, когда пастушеская кочевая жизнь сменилась оседлой. Эта перемена повлекла за собой ограничение свободы людей: стало выгодным использование рабского труда, потребовалась тираническая власть. Наивная и жизнерадостная поэзия свободных кочевников сменилась подневольным трудом массы людей на строительстве пирамид. Возникновение цивилизации с ее отчужденными от человека законами сузило возможности непосредственного переживания и проявления чувств. Романтические воззрения Л. Боровского пробуждали в нем интерес к языческим мифам белорусов и литовцев. Он считал устное народное творчество образцом подлинной поэзии.

В 1817–1823 г. в Виленском университете действовала тайная организация "*Общество филоматов*" (любителей наук). В состав руководящего ядра общества входили: Юзеф Ежовский, Томаш Зан, Адам Мицкевич, Ян Чечёт, Францишек Малевский, Казимир Пясецкий, Михаил Рукевич, Онуфрий Петрашкевич, Теодор Лозинский. Основой своего союза они провозглашали добродетель и труд. Ведущую роль в разработке важнейших программных документов организации играли А. Мицкевич и Т. Зан.

Своей целью члены общества объявили самосовершенствование и подготовку молодежи к деятельности на благо отечества. Основным препятствием на пути прогресса филоматы считали крепостничество и самодержавие как противоречащие естественному праву и разуму установления. Вслед за И. Лелевелем филоматы рассматривали историю человечества как закономерный процесс борьбы за прогресс и свободу. Филоматы готовили доклады и обсуждали их на заседаниях. Они ориентировали свою деятельность на реальные потребности общественной жизни, стремились изучать характер народа, его обычаи, чтобы выработать соответствующие принципы своей деятельности. Филоматы под влиянием идеологии романтизма высоко ценили народное творчество. Ян Чечёт в своих сочинениях стал пользоваться белорусским языком наряду с польским. Общество филоматов оказало значительное влияние на последующее развитие общественной мысли в Беларуси и Литве.

После польского восстания 1830–1831 гг. Виленский университет был закрыт. Систематическое философское образование и философские исследования возобновились лишь спустя почти столетие, с открытием Белорусского государственного университета в 1921 г.

Видную роль в развитии белорусской общественной мысли сыграло творчество **Винцента Дунина-Марцинкевича** (1807–1884 гг.).

Дунин-Марцинкевич полагал, что необходимо совершенствовать человеческие отношения путем просвещения и нравственного воспитания. Важную роль в этом способна играть литература на белорусском языке, которая была бы понятна как помещику, так и крестьянину и изображала бы идеальное состояние жизни, простые и доброжелательные отношения. Он проповедовал братское единство людей, простоту и "естественность" жизни, согласно многовековым патриархальным традициям, противопоставляя их сложности, нравственному хаосу и взаимной вражде, царящим в городе. Белорусский язык Дунин-Марцинкевич считал крестьянским, простонародным. Беларусь не представлялась ему самостоятельной в национальном отношении. Ценность ее он видел в сохранении лучшего из минувших времен. Культурное своеобразие Беларуси определяется для Дунина-Марцинкевича синтезом двух культур – дворянской и народной. Первая несет высокий уровень духовности, а вторая – самобытность. Это единство должно определять, по мнению Дунина-Марцинкевича, характер новой белорусской культуры.

Во второй половине XIX в. заметными явлениями в общественно-политической жизни Северо-Западного края были деятельность **Кастуся Калиновского** (1838–1864), издававшего "Мужицкую правду", проповедовавшего идеи крестьянской революции, общинного социализма, национального освобождения, народнических групп, и газеты "Гомон", творчество **Франтишка Богусевича** (1840–1900), **Янки Лучины** (1851–1897), распространение марксистских идей.

В начале XX в. на идейном поприще выступили газеты "*Северо-Западный край*", "*Наша доля*", "*Наша ніва*", большевистская газета "Звезда". Большую роль в развитии белорусской общественно-политической мысли сыграли литераторы **Алоиза Пашкевич-Тетка** (1876–1916), **Янка Купала** (1882–1942), **Якуб Колас** (1882–1956), сторонники идеи национальной автономии белорусского народа, его просвещения, общности и бесклассовости (**И. Луцкевич**, **Ю. Верещат**, **Бурбис**), большевистские пропагандисты и организаторы **М. В. Фрунзе**, **А. Ф. Мясников**.

В 1921 г. небольшим тиражом в Вильно была издана работа **Игната Абдираловича** (И. В. Канчевский, 1896–1923) "Адвечным шляхам". В ней автор размышляет об историческом пути и культурном своеобразии белорусов, находящихся между Востоком и Западом и не принявших ни ту, ни другую сторону. Белорусам нужны "свои белорусские формы жизни", но при этом следует избегать "белорусского мессианизма". В творчестве адекватных форм жизни дух должен быть свободен от лозунгов и догм. "Истинной основой жизни может быть только творчество". Свободная, непринудительная кооперация должна служить ориентиром формирования человеческих отношений.

Систематические исследования и преподавание философии возобновляются уже в Советской Белоруссии в 1921 г. благодаря учреждению Белорусского государственного университета и организации кафедры диалектического материализма.

В первые годы существования БГУ видную роль играл профессор **Владимир Николаевич Ивановский** (1867–1939) – специалист в области философии науки, истории философии и психологии. До переезда в 1921 г. в Минск он преподавал в Московском и Казанском университетах. В Минске в 1923 г. был издан его главный труд "Методологическое введение в науку и философию". В нем Ивановский рассматривает философию как одну из основных областей ("систем") культуры. Философия занимается, прежде всего, вопросами предельными, пограничными в системе человеческих знаний. Ивановский характеризует философию в целом как "осознание человеком основ той культуры, которою он живет, или самосознание культурного, общественного человека, – коротко говоря, самосознание культуры (в человеке)".

В Минске работал выдающийся исследователь культов и мировоззрений древности **Николай Михайлович Никольский** (1877–1959), академик АН Белоруссии (1931), член-корреспондент АН СССР (1946), автор работ "Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства" (М., 1922), "Дохристианские верования и культы днепровских славян" (М., 1929), "История русской церкви" (М.-Л., 1931), "Политеизм и монотеизм в еврейской религии" (Мн., 1931), "Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов" (Мн., 1948), "Происхождение и история Белорусской свадебной обрядности" (Мн., 1956).

В Белоруссии начиналась творческая биография известного специалиста в области истории философии **Бернарда Эммануиловича Быховского** (1898–1980). Он родился в Бобруйске, окончил факультет общественных наук БГУ (1923). Работал в

Белорусском университете и Центральной партийной школе при ЦК КП Белоруссии. В дальнейшем работал в Ташкенте и Москве. Быховский был одним из руководителей работ по созданию трехтомной "Истории философии" (1940–1943). За участие в данном труде он был удостоен Государственной премии СССР. Быховский написал ряд крупных работ о выдающихся европейских философах.

В Минске довелось работать в последние годы своей жизни академику АН СССР **Георгию Федоровичу Александрову** (1908–1961), который был редактором и одним из авторов вышеупомянутой трехтомной "Истории философии", за которую он также был удостоен Государственной премии СССР. До переезда из Москвы в Минск он был директором Института философии АН СССР (1947–1954), министром культуры СССР (1954–1955). В 1955–1961 гг. заведовал сектором диалектического и исторического материализма Института философии и права АН БССР, был профессором кафедры философии АН БССР и Белорусского государственного университета. В Минске Александров завершил три крупные работы по истории социальных идей. Деятельность Г. Александрова оказала благотворное влияние на повышение уровня теоретических исследований в БССР.

В философских исследованиях 70–80-х гг. видное место занимают труды **Вячеслава Семеновича Степина** (р. 1934), специалиста в области теории познания, философии и истории науки, философской антропологии. Он окончил отделение философии исторического факультета БГУ (1956). В 1981–1987 гг. заведовал кафедрой философии гуманитарных факультетов БГУ. Ныне он директор Института философии Российской академии наук. В 70–80-е гг. В. С. Степин внес значительный вклад в исследования проблем методологии науки и теории познания. В последние годы его внимание обращено, прежде всего, к проблемам соотношения универсалий культуры и философских категорий.

В завершение краткого очерка истории философской мысли в Беларуси упомянем о выдающихся мыслителях XX века, чьи судьбы были связаны с Беларусью.

Выходцем из Беларуси был крупный ученый, один из основоположников психологической теории права **Лев Иосифович Петражицкий** (1867–1931). Он родился в Витебской губернии, окончил Витебскую классическую гимназию. В дальнейшем стал профессором Петербургского университета, а после революции эмигрировал в Польшу и руководил кафедрой социологии Варшавского университета. Идеи Петражицкого оказали большое влияние на современную американскую социологию права.

Уроженцем Витебской губернии и учащимся Витебской гимназии был один из крупнейших русских философов **Николай Онуфриевич Лосский** (1870–1965).

Михаил Михайлович Бахтин (1895–1975) четыре года (1920–1924) работал в Витебске: преподавал всеобщую литературу в педагогическом институте и философию музыки в консерватории, читал публичные лекции, занимался активной научной деятельностью. Именно в эти годы он разрабатывал свои основополагающие идеи, нашедшие выражение в исследовании творчества Достоевского, в работах "К философии поступка", "Автор и герой в эстетической деятельности", "Субъект нравственности и субъект права".

Темы для обсуждения

1. Основные периоды в развитии философской мысли Белоруссии.
2. Социально-философские и гуманистические идеи в белорусской философии.
3. Философия и развитие белорусского самосознания.

Литература

1. *Бирало А. А.* Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве / А. А. Бирало. Мн., 1971.
2. *Дорошевич Э. К.* Философия эпохи Просвещения в Белоруссии / Э. К. Дорошевич. Мн., 1971.
3. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избр. произведения XIX – начала XX в. Мн., 1962.
4. Книга жыццй і хаджэнняў. Мн., 1994.
5. *Короткая Т. П.* Религиозная философия в Белоруссии начала XX в. / Т. П. Короткая. Мн., 1983.
6. *Майхрович А. С.* Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры / А. С. Майхрович. Мн., 1992.
7. *Мохнач Н. Н.* Общественно-политическая и этическая мысль Беларуси начала XIX в. / Н. Н. Мохнач. Мн., 1985.
8. Мысліцелі і асветнікі Беларусі: энцыклапедычны даведнік. Мн., 1995.
9. *Падокшын С.* Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С. Падокшын. Мн., 1990.
10. Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. Мн., 1991.
11. *Скарына Ф.* Прадмовы і пасляслоўі / Ф. Скарына. Мн., 1969.
12. Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. Мн., 1987.
13. Філаматы і філарэты: зборнік. Мн., 1998.
14. Францыск Скарына і яго час: энцыклапедычны даведнік. Мн., 1995.

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ БЫТИЯ

9. ПОНЯТИЕ МЕТАФИЗИКИ, ЕЕ ПРЕДМЕТНОЕ ПОЛЕ, ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ

Метафизика – философское учение о предельных, сверхъестественных, сущностных принципах и началах бытия, познания, человека, культуры. Основные категории метафизики являются предельными понятиями, охватывающими в целом бытие, сущее и равным, необходимым образом захватывающими самого человека, вопрошающего о мире, природе, собственной конечности, уединенности, ностальгии, сущности прекрасного, нравственного и т.д. Метафизическая мысль есть мышление, охватывающее своими понятиями и целое, и мыслящего о нем и о самом себе человека.

Трактовка метафизики неразрывно связана с пониманием философии, динамики ее предмета и предназначения в культуре. В истории философской мысли понятие метафизики нередко выступало в качестве синонима философии, поскольку метафизика – центральное учение всей философии, в котором ставятся фундаментальные предельные вопросы, касающиеся бытия человека в мире.

Описывая сущность понятия метафизики, А. Шопенгауэр восклицал: "Метафизика" – вот прекрасное слово! То, что лежит по ту сторону природы и чисто естественного, по ту сторону опыта, или познания того, что лежит в основе явлений природы, что раскрывается в природе – познания того ядра, оболочкою которого служит природа, познание той сущности, простым символом которой является опыт. В таком смысле слово это звучит очаровательно для всякого человека, predisposed к глубокому мышлению, не довольствующегося явлениями мира, а стремящегося познать истинную его сущность". Эту область философии, исследующую сущность природы, Шопенгауэр называл *метафизикой природы*. Та же область, в которой исследуется внутренняя сущность красоты в отношении к субъекту, воспринимающему красоту, а также и к объекту, который вызывает ее в субъекте, та область, в которой раскрывается феномен прекрасного, его воздействие на человека – есть *метафизика прекрасного*. Сущность нравственного поведения человека, отчетливое познание разумом человека его моральных компонентов – есть *метафизика нравов*.

В предельных метафизических вопросах нашло отражение то всеохватывающее изумление, которое, по словам Платона и Аристотеля, образует начало философии. В такого рода вопросах про-

является всеобщая, тотальная озадаченность самим бытием, ибо человек своим бытием отвечает самому целому, бытию, "со – отвечает" ему, "отнесен" к нему. Каждый человек в известном смысле, как говорит Шопенгауэр, – "прирожденный метафизик, он единственная метафизическая тварь на земле", ибо всякий человек философствует, его дух влечет его в высшие сферы, из конечного в бесконечное. Это происходит оттого, что человеку тяжело сознавать свое существование ненадежным, всецело обреченным случайности и в своем начале, и в своем конце, к тому же, крайне коротким – между двумя бесконечными пределами времени. Тот же разум, который вынуждает его позаботиться о завтрашнем дне в пределах его жизни, побуждает его также заботиться и о грядущем после его жизни. Он хочет постичь вселенную, главным образом для того, чтобы познать свое отношение к вселенной. Чем яснее и светлее в человеке сознание, созерцание мира, тем неотступнее преследует его загадочность бытия, тем сильнее он будет чувствовать потребность подвести итоги, сделать какой-либо конечный вывод о жизни и бытии вообще. Таким образом, *метафизические понятия направлены на то, что может быть понято только предельным вопрошанием, вопросом, обращенным к бытию, миру, человеку, существу, вопросом о целом и одновременно захватывающим самого понимающего.*

9.1. МЕТАФИЗИКА КАК "ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ" АРИСТОТЕЛЯ

Для того чтобы разобраться, почему мы до сих пор пользуемся словом "метафизика" для обозначения философствования как предельного вопрошания о мире и человеке в нем, необходимо обратиться к истории этого слова, выяснить, откуда оно появилось. Ознакомление с историей данного вопроса приводит нас к античной философии. Термин "метафизика" означает, прежде всего, наименование "та мета та фюсика". Значение "мета" – после, смысл "фюсис" – основного термина в данном наименовании, имеет два значения: *сущее в целом*, "физически сущее", противоположное вещам, возникшим с помощью "технэ", ремесла в процессе изготовления, производства по собственному разумению людей. В первом смысле природа для греков есть нечто не возникающее и не гибнущее. Эта "фюсис", – говорил Гераклит, – была всегда, есть всегда, и будет всегда вечно горящим огнем, мерой возгорающим и мерой затухающим". Второе значение "фюсис" – *природа определенного сущего, существо (бытие) сущего, внутренняя сущность*

вещей (природа духа, души, природа художественного произведения, природа дела и т.д.). Оба значения "фюсис", будучи неразделенными, выражают нечто равно существенное. Аристотель явным образом соединяет оба кроющиеся в едином значении "фюсис" направления вопросов. Вопросание о сущем в целом и вопросание о бытии сущего, о его существе, его природе Аристотель называет "*первой философией*", – философией в собственном смысле слова. Настоящее философствование ставит вопрос о "фюсис" в этом двояком значении: о самом сущем и о бытии сущего. Наука о "фюсис" или "эпистеме фюсике" – физика (правда, не в нынешнем узком значении современной физики) охватывает также и совокупность биологических дисциплин. Предметом этой "эпистеме фюсике" является все, что в этом смысле относится к "фюсис".

Термин "*метафизика*" предложил Андроник Родосский (I в. до н.э.) при систематизации произведений Аристотеля, назвав так группу трактатов о "*бытии самом по себе*", о "*первых родах сущего*", которые должны были следовать *после "физики"*. Дело в том, что, достигнув вершины у Аристотеля, античная философия постепенно превращается в школьную философию, начинается ее падение, на смену живому вопрошанию приходит систематизация различных дисциплин и специальностей, не скрепленных внутренним коренным единством. Материал философствования систематизируется, тем не менее, по тем основным темам, которые были намечены у Аристотеля. *Философия* занимается "фюсис" – сущим и бытием сущего; *физика* – изучением природы, этика занимается бытием того, что изобретено человеком, что относится к образу жизни человека, человеку в его действиях, его манерах, его поведении, в свойственной ему манере держаться – тем, что греки называют словом "*этос*", от которого произошла "этика". На первое же место выдвигается "логос", способ говорить о вещах, рассматривать и анализировать в философии "фюсис" и "этос"-логику. Таким образом, по предмету исследования формируются три дисциплины в философии: *логика, физика, этика*.

Реконструируем теперь отдельные этапы становления и развития метафизики в ее отношении к философии. В ранней греческой философии философская мудрость была синкретическим единым созерцанием истинной картины космоса. Здесь философский метод не отличался от теоретического, научного. В соответствии с этим, Платон, описывая высший тип знания, показывает в своих произведениях его восхождение от опытной реальности к бестелесным сущностям – "идеям" – по иерархической пирамиде понятий и нисхождения обратно к чувственному миру. "Первая фило-

софия" Аристотеля, названная впоследствии метафизикой, исследует сущее и бытие сущего, первые начала и принципы всего сущего, являющиеся целью человеческой жизни и источником наслаждения и тем самым отличающиеся от "второй философии" или "физики". По сути дела античная метафизика с ее поиском сверхчувственных высших принципов или начал бытия (архе) являлась образцом метафизики вообще. В последующем же развитии западноевропейской философии меняется и статус, и оценка метафизики в системе философского знания, появляются некоторые ее новые содержательные аспекты.

9.2. СПЕЦИФИКА МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В *средневековой философии* метафизика выступает как *высшая форма познания бытия*, которая подчинена *сверхразумному знанию*, данному в откровении. Фома Аквинский блестящим образом обосновывает *отождествление первой философии, метафизики и теологии (познание божественного)*. *Первая философия (prīma philosophia)* – это познание *высшей причины, Бога как творца*. Первая философия и называется так, поскольку рассматривает первые причины вещей. Метафизика рассматривает сущее и то, что относится к нему. Восприятие аристотелевской философии складывается таким образом, что в результате возникает догматика не только веры, но и самой первой философии. Свободное вопрошание человека невозможно для средневековья в силу того, что в эту эпоху существовали совершенно иные мировоззренческие установки, связанные с идеями Бога как творца мира, его познанием как высшей причины и обоснованием его бытия. Этому способствовало и то, что в метафизических сочинениях Аристотеля была намечена специфическая связь между первой философией и теологией. Первая философия у Аристотеля, как мы помним, ставит вопрос о *сущи* и о *природе сущего* и вместе с тем также и вопрос о сущем в целом, сводя его далее к вопросу о *высшем и последнем*, что Аристотель называет *первейшим сущим, "божественным"*, хотя и не в смысле Бога – творца или личного бога, а *логосом*. Это и облегчило приравнивание христианской веры содержанию сочинений Аристотеля. То, что у Аристотеля выступало как проблема, в средние века было выставлено в качестве твердой истины и возведено в принцип. Унаследованному достоянию была окончательно придана бесспорная форма, *отождествлявшая первую философию, метафизику и теологию*. Теология здесь не соединена с вопросом об определении бытия вообще, не рядоположена ему, как у Аристотеля, а

вся метафизика явным образом подчинена теологии, становится на службу познания Бога.

Средневековая философия имела решающее влияние на развитие метафизики Нового времени. Вместе с тем было бы неверным утверждать, что проблематика новоевропейской философии полностью идентична прежней метафизике.

9.3. МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

Ноевропейская метафизика началась с критики, критического обоснования философии. Тем самым *метафизика Нового времени вышла из границ проблемного поля, очерченного теологией, и, пройдя этап пантеистической натурфилософии Возрождения, растворявшей Бога в природе, объектом своего исследования сделала природу.*

В чем же специфические черты новой метафизики? Что нового привносит новоевропейская философия и что оно значит для метафизики вообще?

Напомним, что метафизическое мышление – это предельное вопрошание в двойном смысле: в нем ставится вопрос о *сущем в целом*; этим вопросом вместе с другим сущим захватывается и сам вопрошающий. В античности и средневековой философии речь шла о сущем в целом. Метафизика там выступала как *метафизика бытия*. Гораздо менее определенным образом в античной философии ставился вопрос, каким образом этим вопрошанием под вопрос ставится сам метафизически вопрошающий. Именно этот момент – *о захватывании вопрошающего предельным вопрошанием позволяет понять смысловое содержание новизны, привнесенной новоевропейской метафизикой.*

Специфика метафизики Нового времени определена тем, что вся традиционная проблематика рассматривается здесь под углом зрения *новой науки*, воплощением же *научности* становится *математическое естествознание*. Из этого следовало, что если метафизика спрашивает о первых началах, о высшем, последнем и верховном, то этот род знания должен соответствовать тому, о чем спрашивается, а значит *само знание должно быть абсолютно достоверным*. Метафизика Нового времени выдвигает задачу переработать всю традиционную проблематику в духе соответствующей строгости и тем самым *возвести метафизику на ступень абсолютной науки*. Проблема абсолютной достоверности знания становится основной для новоевропейской философии. Метафизика превращается в *метафизику познания*. Идеал строгости, на кото-

рый была ориентирована метафизика Нового времени, хорошо выразил Б. Паскаль в своем знаменитом афоризме: "Все, что превышает геометрию, превосходит и нас". Своим основным сочинением "Наукоучение" Фихте подчеркивал, что наукоучение – это наука, имеющая своим предметом науку в абсолютном смысле и потому обосновывающая метафизику. *Проблема достоверности метафизического познания становится определяющей в развитии новоевропейской метафизики.*

На что направлены усилия метафизики, чтобы достичь предельной достоверности? Характерной особенностью этой эпохи является то, что начиная с Декарта, исходят не из бытия Божия, а из сознания, из Я. В философском проблемном поле центральное место занимает Я, сознание, разум, личность, дух. Это говорит о том, что в новой метафизике в результате размещения самосознания в центр проблематики ставится под вопрос само вопрошающее Я, правда весьма своеобразным способом. Включение Я, самосознания в метафизику осуществляется таким образом, что *как раз Я-то и не ставится под вопрос.* Дело в том, что Я и сознание утверждаются в качестве *надежнейшего и бесспорнейшего фундамента этой метафизики.* В основу философского мышления Декарт требовал положить принцип *очевидности или непосредственной достоверности,* тождественной требованию проверки всякого знания с помощью естественного разума.

В основание метафизики Декарта был положен не просто принцип мышления как таковой, а именно *субъективно пережитый процесс мышления,* от которого невозможно отделить мыслящего. Абсолютно несомненным Декарт считал суждение *"мыслю, следовательно существую"* ("cogito ergo sum"). В этом высказывании предполагается убеждение, восходящее к платонизму, в онтологическом превосходстве умопостигаемого над чувственным, а также сознание ценности субъективно-личного, рожденное христианством.

Таким образом, предельное вопрошание новоевропейской метафизики захватывает вопрошающего, но, как говорит М. Хайдеггер, в *негативном* смысле, так, что *само Я становится фундаментом* всякого дальнейшего вопрошания. Свообразие новоевропейской метафизики в том, что здесь всеохватывающее предельное вопрошание захватывает самого вопрошающего в стремлении метафизического знания к абсолютной достоверности, в утверждении Я и сознания в качестве первого, надежного и бесспорного фундамента этой метафизики.

Декарт, определивший основополагающую установку новоевропейской философии, стремился придать *философской истине математический характер* и тем самым вывести человечество из сомнения и неясности. *Лейбниц* также считал, что *"без математи-*

ки не проникнуть в основание метафизики". Математика, математическое естествознание, рассматривающиеся как воплощение идеала новой науки, должны были возвести и *метафизику на высшую ступень строгости и абсолютной научности*, и, исходя из этого, выстроить всю свою традиционную проблематику.

Однако и в эту эпоху, ориентированную на строгость и точность, в лице Б. Паскаля, немало сделавшего в обосновании идеалов математического естествознания, мы видим мыслителя, который со всей остротой поставил вопрос *о границах научности*, о необходимости обращения к *"доводам сердца"*, отличным от *"доводов разума"*, к таким состояниям человека, "мыслящего тростника", как *непостоянство, хрупкость, тоска, беспокойство, трагичность*. Это, несомненно, расширяло горизонты традиционной метафизики, порождая *"фундаментальное настроение философствования"*, когда метафизическая мысль захватывает и бытие, и понимающего человека, ставя под вопрос само присутствие человека в мире – в отличие от картезианской установки, в принципе не ставящей само присутствие под вопрос.

В XVIII в. в результате становления отдельных наук и их самоопределения метафизика испытывала кризис, вырождаясь порою в *догматическое систематизаторство*, построение всеобъемлющей системы философского знания. Учебные руководства по философским дисциплинам с многочисленными классификациями философского знания служили основой образования вплоть до появления "критической философии" И. Канта.

Канта не устраивала догматическая метафизика, "забывшая" о сути человеческого бытия, он чутко уловил внутренние проблемы предшествующей метафизики и предпринял попытку ее критического анализа и обоснования другого способа философствования. То, что было завоевано Кантом, заключается в признании того, что внутренняя возможность и необходимость метафизики, то есть сущность, в основе своей опираются и поддерживаются при помощи более значительной разработки и обостренного сохранения *проблемы конечности человеческого бытия, его "временности"*. В соответствии с этим понимание бытия и конечности "личного бытия", или "своего подлинного существования" в "Критике чистого разума" *проецируется на время как основное определение конечности в человеке*. Несомненно, обоснование конечности в человеке предполагало *экзистенциальную интерпретацию долга, совести и смерти*. Метафизику И. Кант считал завершением культуры человеческого разума. Для него предметы метафизики, математики и естествознания совершенно различны. Он ввел разделение метафизики на *метафизику природы и метафизику нравов*.

Ошибки старой метафизики порождаются некритическим распространением деятельности рассудка за пределы возможного опыта. Метафизика как умозрительное познание сущего возможна, с точки зрения Канта, как систематическое знание, выведенное из чистого разума.

Однако в своем поиске основоположения метафизики Кант, как указывает Хайдеггер, поколебал в качестве возможной основы и руководства для метафизики логику, господство разума и рассудка. Логика утрачивала свое, с давних пор подготовленное преимущество в метафизике, ее идея становилась сомнительной, поскольку *центральную метафизическую функцию* в критике чистого разума приобретает *время*, выступающее в сущностном единстве с силой воображения как форма восприятия, *как априорная форма чувственности*. В своей тончайшей и глубочайшей интерпретации критики чистого разума Хайдеггер приходит к выводу, что Кант должен был как-то предчувствовать этот крах господства логики в метафизике, если он мог сказать об *основном характере бытия, возможности и действительности* (у Канта – "*наличное бытие*"), что возможность, наличное бытие и необходимость пока еще никто не может объяснить иначе как через очевидную тавтологию, если бы хотели почерпнуть их определение единственно из чистого рассудка.

Фундаментально-онтологическая хайдеггеровская интерпретация критики чистого разума, согласно которой метафизика имеет внутреннее отношение к конечности в человеке, к его "временности", к конкретному определению конечности человека как "временного" существа, обострила проблематику основоположения метафизики, *выявила скрытый у Канта смысл и предназначение метафизики*, предполагающее в дальнейшей философской традиции (Бергсон, Дильтей, Зиммель) попытку "живьем" постичь "жизнь" в ее жизненности.

То, что было показано Кантом относительно внутренней возможности и необходимости метафизики, ее сущности, *ориентированной изначально на разработку и обостренное сохранение проблемы временности, конечности человека, в немецком идеализме было предано забвению*. Быть может, причиной этого забвения была попытка Канта вернуть господство рассудку во втором издании "Критики чистого разума"? По крайней мере *метафизика Гегеля радикальным образом превратилась в "Логику"*: Гегель совершенно определенно истолковывает *метафизику как логику*. Логика, с его точки зрения, должна постигаться как система чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она есть без покрова, сама-по-себе и сама-для-себя. Можно поэтому сказать, рассуждает дальше Гегель, что это содержание – изоб-

ражение Бога как он есть в своей вечной сущности перед сотворением природы и конечного духа.

Вместе с тем кантовские идеи, в частности, его учение об *активности субъекта познания*, дали импульс немецкой классической философии. Фихте и Шеллинг, стремясь построить положительную метафизику, связали в своих системах мышление и бога, разум и природу, метафизику и науку, и истолковали диалектику разума не как теоретический тупик, а как движущую силу развития познания. Диалектика рассматривается ими как необходимый компонент истинного мышления.

Методом постижения противоречий и развития понятий диалектика становится и у Гегеля. Он впервые *противопоставил метафизику и диалектику как два различных метода*. Источник *метафизического метода* Гегель видел в ограничении познавательной деятельности сферой рассудка, который оперирует конечными однозначными определениями и является хотя и необходимым, но недостаточным условием познания. *Диалектический метод* является *методом постижения противоречий, развития понятий*. Противоречие в системе Гегеля выступает необходимым моментом развития разума в его поступательном стремлении к истине. Несмотря на противопоставление метафизического и диалектического методов познания, Гегель традиционно понимал метафизику как "науку наук" и считал свою философию "истинной" метафизикой. В нашей отечественной философии больше внимание уделялось в системе Гегеля как раз моменту противопоставления им двух различных методов познания – метафизического, как оперирующего однозначными определениями, не обращающего внимания на противоречие как источник развития и тому подобное, и диалектического метода, рассматривающего диалектику понятий и противоречие как источник развития.

В XIX в. заметно критическое отношение к метафизике вообще и к ее гегелевской версии. Претензии предшествующей метафизики на завершенность, целостность, монолитность, основанные на признании упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармонии и внеличного естественного порядка, которые, как считалось, доступны рациональному постижению, вызвали отрицательную реакцию и породили ряд антиметафизических учений, не вписывающихся в рамки классических представлений. Проблема острого переживания разрыва духа и действительности, когда мир "не желает" воплощаться в формы разумной организации, разрешилась появлением учения "о воле к жизни" и попыткой *построить целостную метафизику* (метафизику природы, метафизику нравов и метафизику прекрасного) *А.Шопенгауэра*, оказавшего глубокое влияние на формирование впоследствии фило-

софии жизни; антирационалистического учения *С.Кьеркегора*, в котором он гегелевской объективной диалектике, отдающей личность во власть "анонимного" господства истории и тем самым лишающей ее самостоятельности и свободы, противопоставляет иную, субъективную "экзистенциальную" диалектику с ее феноменами отчаяния, страха и тому подобного; антропологического материализма *Л. Фейербаха*, в центре которого человек как единственный, универсальный и высший предмет философии.

Критика спекулятивной метафизики и вместе с тем развитие различных, порою альтернативных интерпретаций метафизики, а также формирование ряда оригинальных программ метафизики характерны для философии XX в. С одной стороны, в философии XX в. при построении метафизики можно зафиксировать рационалистические установки, с другой стороны, философская рефлексия расширяет свое проблемное поле, включая в него эτικο-психологические, экзистенциальные варианты человеческого бытия, выходящие за рамки рационального его измерения и объяснения, проясняющие сознание, "заброшенное" в наличный мир.

Построение метафизики методами опытной науки характерно для сциентизма, возлагавшего на чистую, ценностно-нейтральную научную рациональность, надежду решить все социальные проблемы. Эта программа нашла свое теоретическое выражение, во-первых, в технократических концепциях (Д. Белл, Дж. Гэлбрейт), предполагавших трансформацию экономической и политической жизни на основе научного управления и достижение социального благосостояния на основе результатов науки и техники. Во-вторых, в попытках обосновать метафизику как строгую науку, которую предпринял в своей программной статье "Философия как строгая наука" Э. Гуссерль, требовавший в своей методологии строгой науки о сознании направлять рефлексия на смыслообразующий поток сознания и дескриптивно выявлять смысловую данность переживания, удерживать внимание на смысловой направленности сознания к предметам. Анализируя проблему ценности переживания жизненного мира, Гуссерль поворачивал метафизику к человеческому бытию, его осмыслению, соотносению мира жизни с нашей субъективностью, опираясь при этом на методологию строгой науки. Подобные попытки построить метафизику как строгую науку были характерны и для других сциентистски настроенных подходов: "индуктивная наука" о действительности и "учение о порядке" (Х. Дриш); "точная наука" (Г. Шнейдер) и другие.

Сциентистский подход к метафизике проявлялся не только в экстраполяции таких критериев научности, как опытность, проверяемость, точность на метафизику. Так, ориентируясь на сциентистские установки, позитивисты, напротив, пришли к выводу о

необходимости устранения метафизики из культуры. Напомним, что уже представители классической формы позитивизма (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Милль) провозгласили решительный разрыв с метафизической традицией, полагая, что наука не нуждается в какой-либо стоящей над ней философии. Положительное (позитивное) знание может быть получено как результат отдельных специальных наук и их синтетического объединения. Метафизика, с точки зрения позитивистов, внеопытна, ненаучна.

На базе этой идеи возникла так называемая "программа реконструкции" философии, которая предполагала:

1. Очистить науку от философских положений;

2. Решить внутри специальных наук и их средствами те методологические задачи, которые по традиции разрабатывались в рамках философии (принципы классификации наук, разработка методов познания, раскрытие механизмов научного открытия и др.).

Первая часть программы формулировалась позитивизмом как требование "критики метафизики", где термином "метафизика" обозначалась философия в целом. Вторая часть определялась как требование разработать "философию науки" или "позитивную философию", которая не отличается по своему характеру от специальных наук и не выходит за их рамки ¹.

9.4. МЕТАФИЗИКА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ XX ВЕКА

В противовес позитивистской программе элиминации метафизики из культуры в начале XX в. предпринимаются *попытки трансформации содержания и задач метафизики, сведения ее к мировоззрению, осмыслению ценностей культуры и онтологии*, выстраивания различных версий метафизики, в том числе и на основе нравственно-религиозного компонента.

Метафизика была и считается важнейшим компонентом и путеводной нитью постижения целостности бытия и его творца для других направлений философии XX в., которые также отталкиваются от осмысления целостности религиозного опыта. *Метафизика неотомизма* исходит из пристального рассмотрения Бога и сотворенного бытия, причем сопричастный Богу сотворенный мир природы и культуры изначально наделяется ценностным измерением. Общепринятой в неотомизме является сегодня экзистенциальная интерпретация связи божественного бытия и царства творения, предпринятая еще Жильсоном и Маритеном. Ан-

¹ Подробный анализ позитивизма и его эволюции дан в разделе 7.1.

тропоцентрическая переориентация неотолизма, диалог с мировоззренческо-категориальными подходами современных философских направлений (феноменологии, персонализма, экзистенциальной герменевтики, философской антропологии и др.) являются результатом реализации программы католического "обновления" ("аджорнаменто"), которую санкционировал II Ватиканский собор (1962–1965). Через призму человеческого существования в рамках этой программы современный католицизм рассматривает и обосновывает положения "вечной философии". Метафизика неотолизма признает фундаментальную ценность "мирской" истории, предназначение "града божьего" (церкви) видит в привнесении высших религиозно-нравственных ценностей и совершенствовании человечества, современной культуры.

Не случайно в построении своей метафизики неотолизм сочетает традиционные томистские положения с видением человеческого бытия в философской антропологии Шелера, Плеснера, Гелена, в экзистенциальной герменевтике Хайдеггера и Гадамера, в персонализме Рикёра. Именно эти направления способствовали *фундаментальной трансформации традиционной метафизики, ее повороту к экзистенциальным, ценностным измерениям бытия*. Обозначим лишь некоторые идеи, обоснованные в рамках вышеназванных направлений, которые способствовали *экзистенциально-ценностной переориентации современной метафизики*.

В метафизике М. Шелера, одного из основателей философской антропологии, утверждается метафизика абсолютных ценностей, высшей из которых является Бог как высшая форма любви. Личность для него является носителем ценностей, которые постигаются благодаря любви, направленной на личность и представляющей собой переживание ценностей. Акт переживания ценностей, среди которых Шелер выделяет вчувствование, сочувствие, любовь и ненависть, представляет собой не психический, а космический акт, обеспечивающий экзистенциальную сопричастность бытию.

Стремлением преодолеть традиционную метафизику с ее тенденцией к панлогизму и придать метафизике экзистенциальное измерение отличается и метафизика бытия, или *"критическая онтология"* Н. Гартмана, к которой он перешел от метафизики познания. В своей книге "Основные черты метафизики познания" (1921) он показывает, что метафизика познания предполагает рассмотрение субъект-объектных отношений в более широкой, онтологической перспективе с точки зрения укорененности человека в бытии – отсюда необходимость *перехода от метафизики познания к метафизике бытия, и затем – к метафизике нравов и ценностей*. Ценности не могут, с точки зрения Гартмана, познаваться рационально, они открываются лишь в актах любви и ненависти – особых ценностных чувствах, заставляющих человека мгновенно и безотчетно, то есть интуитивно, предпочитать один образ дей-

ствий другим. Это говорит о существовании ценностей как неких предметностей объективного порядка за пределами субъективного мира человека, которые переживаются им в его эмоционально-аффективных актах.

Интерес к метафизике, ее возрождение в современной философии нередко осуществляется посредством *обращения к докантовской ее пониманию как спекулятивной философии*, которая выражена в связной, логичной и необходимой системе общих идей и в терминах которой может быть интерпретирован каждый элемент нашего опыта. Такой подход характерен для британского философа А. Уайтхеда. Метафизика, с его точки зрения, есть не что иное, как *описание общностей, которые приложимы ко всем деталям*. Никакая метафизическая система не может надеяться полностью удовлетворить этим прагматическим критериям. В лучшем случае подобная система останется только приближением к искомым общим истинам. И тем не менее *задача новой метафизики заключается в осмыслении принципиально новых категорий, которыми оперирует наука XX в.*, в нахождении онтологических оснований науки. Механицизму классической физики с ошибочными представлениями о "простой локализации" объектов и "подменной конкретности" абстракциями абсолютного пространства и времени Уайтхед в своем метафизическом переосмыслении противопоставляет *"организм", "клеточную теорию актуальности", "уникальные события", "пространственно-временной континуум", видя в этом задачу метафизики*. Уайтхед фиксирует таким образом историчность метафизики.

Историчность метафизики и ее проблем характерна и для позиции британского философа и историка Р. Коллингвуда. Для него задачей метафизики является выявление абсолютных предпосылок тех вопросов, которые ставятся людьми, в том числе и учеными, в процессе исследования природы. *Метафизика – это попытка выяснить, что люди определенной эпохи думают об общей природе мира*. Коллингвуд выдвинул проект "метафизики без онтологии", метафизики как исторической науки об абсолютных предпосылках научного мышления, которые не полагаются сознательно, а предполагаются неявно, в силу чего об их изменении можно узнать только на основе исторического ретроспективного анализа. Однако Коллингвуд считает, что и до окончательного изменения предпосылок можно предварительно зафиксировать "напряжение" в системе предпосылок, образующих так называемую "динамическую логику цивилизации". С точки зрения мыслителя, кризис современной западной цивилизации есть результат отказа от ее главной предпосылки – от веры в разум как основы организации всей социальной жизни в теоретическом и в практическом плане. Симптомом же этого отказа является философский иррационализм и его политическое выражение – фашизм. Анализируя теоретические истоки фашизма, Коллингвуд критикует гегельянский культ государства, забвение развиваемой от античности до Локка идеи политического консенсуса как принципа социального управления. Все эти идеи способствовали переориентации философии на путь осторожного "возрождения метафизики".

Глубокий анализ метафизики, ее проблем, понятий и задач осуществил *М. Хайдеггер*. Для него метафизика связана с выходом за пределы сущего, он *отождествляет метафизику с философией* и считает, что она оперирует предельными понятиями, всегда заключающими в себе вопрос о целом и одновременно захватывающими вопросом самого вопрошающего. Всю свою философию Хайдеггер построил как *непрерывный диалог с древнегреческой философией*. Он убежден в том, что именно греки наметили и раскрыли все параметры и все основные проблемы философской мысли и того, что ее определяет – опыт бытия как присутствие настоящего. Вот почему Хайдеггер решает на *анализ смысла самого бытия и тем самым ставит под вопрос всю современную философию*, да и всю философскую традицию, поскольку ее главной проблемой была проблема субъективности, впрочем, в "Бытии и времени" и сам Хайдеггер ставит *проблему субъективности, вопрошая о человеческой жизни, человеческом существовании*, заброшенном в этот чуждый мир. И все же мыслитель ищет сущность вещей не в субъективности, а в бытии, о котором, как он считает, философия давно перестала вопрошать. *Метафизика и есть само человеческое бытие, поскольку раскрывает сущностные возможности – свободу, решимость, конечность, временность и т.п.* Хайдеггер приходит к выводу, что человеческая мысль может жить и живет только в вопросах и прежде всего в вопросах о бытии, поэтому философия всегда была и останется только "любовью к мудрости", то есть философией в том смысле, который предавали ей древние греки. Задача философии состоит не в том, чтобы давать ответы на все вопросы, а чтобы связывать человека посредством диалога со всем сущим, со всеми фундаментальными вопросами бытия, диалога, в котором все становится проблемой, диалога, которым являются сами люди, их способ бытия и их метод мышления. *Такая философия учит вопрошать и постоянно находится в этом вопрошании*. Современная философия, с точки зрения Хайдеггера, является философией метафизической.

Таким образом, в различных типах и вариантах метафизики поразному выражается фундаментальная структура философствования и философского вопрошания. Основная задача метафизики и состоит в выявлении этой фундаментальной структуры философствования и раскрытии тем самым структуры человеческого бытия.

Темы для обсуждения

1. Проинтерпретируйте высказывание М. Хайдеггера: "Предельные метафизические понятия появляются вследствие того, что человек как олицетворение и конкретное воплощение бытия,

способен мыслить, философствовать, ставить все в себе вбирающие (предельные) вопросы".

2. Как Вы полагаете, можно ли считать понятия "философия" и "метафизика" синонимами?

3. Что заставляет человека, с точки зрения А. Шопенгауэра, быть "прирожденным метафизиком", "единственной метафизической тварью на земле"?

4. Что Аристотель называет "первой философией"?

5. В чем сущность фундаментальной проблематики средневековой метафизики?

6. Каковы специфические черты новоевропейской метафизики?

7. Почему метафизику Нового времени называют метафизикой познания?

8. Почему Р. Декарт считал абсолютно несомненным высказывание "Мыслю, следовательно, существую" ("Cogito ergo sum")?

9. За что И. Кант критиковал традиционную метафизику?

10. В чем сущность метафизического и диалектического методов по Гегелю?

11. Какова была позитивистская реакция на метафизическую проблематику?

12. В чем сущность тезиса, обосновываемого в классическом позитивизме: "Физика, бойся метафизики".

13. Какие Вам известны версии постпозитивистской реабилитации метафизики?

14. Каков статус метафизики в структуре современного философского знания?

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика / Аристотель // Соч.: в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 63–367.

2. *Бердяев Н. А.* О России и русской философской культуре / Н. А. Бердяев. М., 1990.

3. *Гартман Н.* Старая и новая онтология / Н. Гартман // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988. С. 320–324.

4. *Декарт Р.* Метафизические размышления. Предисловие / Р. Декарт // Избр. произведения. М., 1998.

5. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории / Р. Дж. Коллингвуд. М., 1980.

6. *Рассел Б.* Метафизика Аристотеля / Б. Рассел // История западной философии. Новосибирск, 1997. С. 163–174.

7. *Уайтхед А. Н.* Спекулятивная философия / А. Н. Уайтхед // Избр. работы по философии. М., 1990. С. 272–292.

8. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116–163.

9. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Время и бытие. М., 1993. С. 16–27.

10. ОНТОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О БЫТИИ

10.1. ОНТОЛОГИЯ И ЕЕ ПРЕДМЕТ. БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ ОНТОЛОГИИ

Любой из нас наверняка задумывался о том, почему существует мир, как он устроен и каким законам подчиняется, зачем в нем существует человек, каким был бы мир без меня и будет после меня и т. п. Все эти (и подобные им) вопросы составляют содержание фундаментальной проблемы философии – проблемы существования. Ее анализом и решением издавна занимается особый раздел философского знания – онтология (от греч. "он" – сущее и "логос" – учение), то есть учение о бытии всего сущего, о его сущности и всеобщих принципах организации. Более того, через всю историю философии красной нитью проходит мысль о том, что вопрос "Что есть бытие?" и составляет подлинную и даже "единственную тему философии" (М. Хайдеггер). Пожалуй, с этим можно и согласиться, если учесть, что само понятие бытия, как мы увидим дальше, получало разную трактовку в различные философские эпохи. В любом случае следует иметь в виду, что онтологическая проблематика всегда составляла важнейший компонент философской мысли, начиная с античности и кончая нашими днями (хотя сам термин "онтология" довольно позднего происхождения: он был предложен в 1613 г. немецким философом Р. Гоклениусом, а всерьез его ввел в философию в первой половине XVIII в. Х. Вольф, который трактовал онтологию как науку о бытии как таковом и считал ее "первой философией").

Онтологический анализ мира проводится с помощью довольно обширной системы философских категорий, но центральными из них выступают понятия *бытия* и *небытия*. Эти категории, играющие важнейшую роль в философии и всей культуре, возникли в результате давнего осознания человеком того непреложного факта, что мир, в котором он живет, существует реально, он *есть*, он как бы предзадан человеку. И я не могу выбирать этот мир, а должен так или иначе существовать, быть в нем. Поэтому понятие бытия и фиксирует все то, что есть, что существует независимо от того, каково это существующее (или *сущее*) по своей природе: материальное или духовное, действительное или возможное, необходимое или случайное и т. д. Говоря же более строго, категория бытия обозначает в философии не каждое конкретное сущее и даже

не всю их сумму, а их всеобщее свойство (атрибут) – быть в наличии, присутствовать, существовать. Таким образом, философская категория "бытие" отражает "существование как таковое" безотносительно к его конкретному носителю.

Критерий существования серьезно обсуждается и в современной науке (скажем, проблема реальных и виртуальных частиц в физике), используется он и в формирующейся сейчас экологической культуре – так, согласно "принципу Ноя", все творения природы должны сохраняться уже потому, что они существуют; на Западе широко распространена идея "права на бытие" всех живых существ (в том числе вирусов, опасных для человека).

Вместе с тем человек осознал когда-то, что в окружающем мире наряду с фактом присутствия вещей и явлений есть и "эффект отсутствия": в реальной действительности нет в готовом виде многих предметов, которые ему хотелось бы иметь, а уже существующие вещи (да и сами люди) рано или поздно погибают, уходят "в никуда". Так постепенно в человеческой культуре возникает мысль о небытии, которая позже оформляется в соответствующее философское понятие. Категория небытия и обозначает свойство вещей и явлений не существовать, отсутствовать, быть нереальными. Это свойство, во-первых, присуще в потенции каждому конкретному существу, поскольку оно не вечно; во-вторых, оно характерно для тех явлений, которые никогда не станут предметной действительностью – например, вечного двигателя или бесчисленного множества других явлений.

Таким образом, эта категориальная пара ("бытие – небытие") отражает в самом общем виде "онтологическую судьбу" каждого конкретного сущего, всех индивидуальных вещей и явлений: любое из них сначала отсутствует в реальности, как бы таясь в небытии, затем оно "приходит" в действительность (в результате действия природных или человеческих сил), существует в ней в течение определенного времени и, наконец, снова уходит в небытие: "все возникает на время, а погибает навечно" (А. Н. Чанышев). При этом, даже существуя, любое явление несет на себе печать небытия, оно отягощено им и, следовательно, представляет собой неразрывное единство бытия и небытия.

Однако в философии нередко используются и представления об абсолютных бытии и небытии. Понятно, что абсолютное бытие должно наделяться свойствами вечности, безусловности, стабильности и т. д. В роли подобного бытия выступают обычно такие феномены, как Бог (религиозная философия), Абсолютная идея (гегелевская школа), материя (своеобразный "Бог материализ-

ма"). Такое бытие принципиально ненаблюдаемо, оно трансцендентно (то есть находится "по ту сторону" человеческого опыта) и может быть постигнуто лишь Откровением или рациональным умом. Именно оно лежит в основе всякого конкретного сущего и, более того, является его творцом.

Несколько сложнее обстоит дело с категорией абсолютного небытия, которое чаще всего приравнивается к "Ничто" – полному отсутствию чего бы то ни было. Во-первых, само определение Ничто наталкивается на большие трудности. Как показал М. Хайдеггер, невозможно корректно поставить вопрос о Ничто и ответить на него. В самом деле, в обоих случаях мы пытаемся действовать по формально-логической схеме: "Что есть Ничто? Ничто есть то-то и то-то". Иными словами, мы предполагаем, что Ничто "есть" нечто сущее, хотя как раз от сущего оно абсолютно отлично. Выход из этого логического тупика видится обычно в допущении, что Ничто все-таки *есть*, но именно лишь как Ничто. И сам М. Хайдеггер все же пользуется "рабочим" определением: "Ничто есть отрицание всей совокупности сущего, оно – абсолютно не-сущее", чтобы как-то ввести это необычное понятие в рамки традиционной логики, привычной для человека.

Во-вторых, человеку, живущему в мире конкретных вещей и явлений, очень трудно представить себе абсолютное небытие, ибо он никогда не имеет с ним практических дел и, по существу, не знает его, например, "о Ничто наука ничего знать не хочет" (М. Хайдеггер). Правда, в культуре иногда даже делаются попытки выразить Ничто в форме художественного образа: таким, например, считают знаменитый "Черный квадрат" К. Малевича, где черное звучит "как некое ничто без возможностей, как мертвое ничто, как вечное молчание без будущего и надежды..."¹.

Вместе с тем человек все-таки знает о Ничто: оно как бы приоткрывается ему в том чувстве ужаса, которое охватывает нас, когда мы осознаем неизбежность своего ухода в небытие. Мы склонны отождествлять этот будущий акт с исчезновением всего мира, его превращением в ничто. И в какой-то мере мы при этом правы: наш жизненный мир, действительно, исчезает абсолютно. Одновременно такое частичное постижение Ничто помогает человеку раскрыть специфику и значимость для человеческой жизни всего сущего, реального мира.

Сравнивая содержание категорий бытия и небытия, отметим также, что первой "повезло" значительно больше, чем второй. Философия, особенно западная, традиционно уделяла основное внимание прежде всего проблеме бытия – скорее всего, это объяснялось изначальной практической ориентацией на реалии мира и собственной жизни. Поэтому философская мысль была склонна к некоторой абсолютизации категории бытия и заметной недооценке понятий небытия и ничто (в частности, это характерно для мар-

¹ Кандинский В. О. О духовном в искусстве. Л., 1990. С. 46.

ксистской философии, считающей их несовместимыми со своими базисными принципами).

Однако можно привести примеры и иного подхода к названным категориям. Так, в философии Древнего Востока небытию часто придавалась особая роль первичного источника всякого бытия. Например, по мнению древнекитайского философа Лао Цзы, именно небытие есть "мать всех вещей", в "его туманности и неопределенности скрыты вещи... и тончайшие частицы", которые "обладают высшей действительностью и достоверностью"¹. Современный эскиз своеобразной "философии небытия", исходящей из его первичности и абсолютности, представлен в интересной работе А.Н. Чанышева². И, наконец, серьезное внимание отводится этим категориям в философии экзистенциализма, анализирующей специфику человеческого существования. Следует упомянуть и о большом значении данных понятий для становления и развития форм художественной культуры – особенно для литературы, где трагическая проблема небытия личности традиционно является предметом глубоких размышлений: вспомним хотя бы гамлетовское "Быть или не быть?" или же строки современного поэта: "Век скоро кончится, но раньше кончусь я. Это, боюсь, не вопрос чутья. Скорей – влияние небытия на бытие: охотника, так сказать, на дичь..." (И. Бродский).

10.2. ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Категория бытия, составляя исходную точку онтологии, получала, однако, неодинаковую трактовку на разных этапах философской мысли. Уже в античной философии возникает классическое понимание бытия как некоего всеобщего под-лежащего, то есть основания всех реальных вещей. Последние в своем конкретном существовании опираются на что-то сущностное и единое для всех них, которое – в отличие от каждой вещи – есть вечное, неподвижное и неизменное. Иными словами, мы имеем здесь дело с *субстанциальным* пониманием бытия (от лат. *субстанция* – сущность, то, что лежит в основе). В роли же такой субстанции (то есть основы и первопричины всего сущего) выступают в различных философских течениях как духовные, так и материальные сущности. Соответственно уже в античной философии закладывается фундамент разных онтологических моделей мира.

¹ Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 182–183.

² Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. № 10.

Духовным, то есть идеальным основанием всего сущего могут быть, например: а) Бог – единственное подлинное и несотворенное бытие, создающее весь остальной тварный мир. Это идея пронизывает всю историю религиозного мировидения – начиная с Библии (вспомним "Книгу Бытия" в Ветхом Завете) и кончая философскими текстами XX в. ("Бытие мира – тварное, сотворенное и творимое бытие"¹);

б) Числа (Пифагор и его последователи), которые есть не что иное, как сущности и причины вещей. "Начало всего – единица", из чисел исходят точки, из точек – линии, из них – плоские фигуры, из плоских – объемные фигуры, из них – чувственно воспринимаемые тела ("числу все вещи подобны" – Пифагор). Числа пифагорейцев выступают, таким образом, особой математической субстанцией, лежащей в основании мира;

в) Идеи (Платон и платоники) – некие общие понятия, представления о вещах, выступающие источником и образцом для бытия вещей. Они существуют как особые бестелесные сущности и составляют царство идей. Чувственный же мир, система вещей выступает в конечном итоге порождением этих вечных идей;

г) Форма (Аристотель и другие) – "первая сущность" вещей, их вечное и неизменное первоначало. Именно форма придает конкретность бытию, а "форма форм" (Бог как чистый деятельный разум) выступает первопричиной и "первым двигателем" всего сущего;

д) монады (от греч. *μοναδα* – единица) – своеобразные "живые точки", бесконечно малые духовные сущности, которые были предложены некоторыми философами (Д. Бруно, Г. Лейбниц, Н.О. Лосский и др.) для объяснения многообразия бытия. Так, у Лейбница эти активно-деятельные образования разнородны, и каждый их вид лежит в основании различных сфер бытия – неорганического мира, живой природы, людей (возможно, и живых существ, более совершенных, чем люди) и др.

В качестве материальных сущностей, составляющих единое под-лежащее вещей, также могут выступать различные начала. На первых порах в античной философии таковыми считались так называемые "стихии" (огонь, вода, воздух, земля), апейрон (по греч. *ἄπειρον*) – некая бесконечная и бескачественная основа всех тел (Анаксимандр), гомеомерии ("подобные частицы", бесконечно малые тельца – Анаксагор) и т. п. Эти наивные и вместе с тем глубокие представления оформляются затем в более строгую

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 354.

теорию, согласно которой первоначалами мира являются атомы, воплощающие в себе бытие, и пустота – небытие (Левкипп, Демокрит и др.). В конечном итоге все эти гипотезы привели к появлению более общего представления о первоначале – материи, под которой стали понимать "первичный субстрат каждой вещи" (Аристотель). Такая материя – а ее роль чаще всего играли именно атомы – и стала для многих философов тем бытием-субстанцией, которое лежит в основании мира. Эта традиция оказалась очень живучей, получила широкое распространение в Новое время ("сущность, бытие или субстанция – все эти три слова – синонимы" – Ж. Ламетри) и сохранилась в той или иной форме вплоть до наших дней.

Правда, сама категория материи прошла при этом значительную содержательную эволюцию. Если в античности материя понималась как "строительный материал", субстрат всех вещей, то в Новое время это понятие чаще обозначало некие всеобщие атрибуты вещей – наличие у них массы, протяженности, непроницаемости и т. п. Отметим, что аналогичные трактовки материи зачастую используются и в наше время. Так, французский автор Д. Жюлия определяет материю как "субстанцию, для которой характерны протяженность, делимость, вес и восприимчивость к формам любого вида".

На основе обобщений науки второй половины XIX в. в марксистской философии были зафиксированы некоторые новые подходы к пониманию материи. Здесь, во-первых, материя не отождествляется с какой-либо отдельной конкретной формой ее проявления, но и не противопоставляется этим формам. Материя как таковая, с этой точки зрения, в отличие от определенных, существующих вещей не является чем-то чувственно существующим, она есть абстракция, плод нашего отвлечения от качественных различий вещей. Материи как особого вещества, которое служит материалом для построения всех материальных вещей, нет. Во-вторых, развивается идея многообразия видов материи и подчеркивается, что материя не может быть сведена к одному из ее видов. В-третьих, расширяется сфера применимости категории материи и показывается, что она может быть применена не только к природе, но и к обществу, которое рассматривается как высшая ступень развития материи, имеющая свои специфические закономерности, которых нет в природе.

В XX же в. получил широкое распространение иной подход к категории материи – ее стали определять на основе субъект-объектного отношения. В этом смысле понятие материи обозначает лишь один атрибут вещей и явлений – их объективную реальность, то есть свойство существовать вне и независимо от человеческого сознания, не быть духовным (Г.В. Плеханов, В.И. Ленин и др.). Подобная трактовка является предельно широкой и снимает ограничения, присущие прежним дефинициям материи.

Однако наряду с пониманием бытия как основания всего сущего в философии (особенно современной) широко распространена и иная его трактовка – *атрибутивная*, или предикативная (от лат. *предикатум* – сказанное, то есть высказывание, в котором фиксируется какое-то свойство, предикат вещи). Эта позиция формируется в Новое время, и самый заметный вклад в нее внесли, пожалуй, работы Р. Декарта и И. Канта. Первому мы обязаны пониманием того обстоятельства, что сам факт бытия вещей дан субъекту его сознанием: бытийность у Декарта означает "представленность субъектом и для субъекта"¹. Иными словами, мы сталкиваемся здесь с парадоксом: бытие само по себе реально, оно не есть "голое представление", но в его реальности человек может удостовериться лишь деятельностью собственного сознания, своим "представлением" о существовании вещи.

И. Кант, в свою очередь, показал, что бытие не есть какой-то вещественный предикат вещи (как, например, свойство тяжести) – оно есть только полагание ("устанавливание") вещи. С помощью этого понятия субъект устанавливает, что та или иная вещь существует, бытийствует. Таким образом, реальность бытия принципиально отличается от реальности любого сущего: мы имеем здесь дело с атрибутом (бытием) и его носителем (конкретным сущим). "Реальность бытия, – подчеркивает, например, Н.А. Бердяев, – есть реальность предиката и означает, что что-то существует, а не то, что существует"².

При всей своей "сухости" и абстрактности категории бытия и небытия обладают значительным мировоззренческим потенциалом. Во-первых, они ориентируют человека на критически-деятельное отношение к бытию окружающего его мира. Сама деятельность человека выступает важнейшей формой его бытия. Кроме того, она придает всему сущему, включенному в сферу человеческих интересов как бы двойное бытие – непосредственное (бытие вещей для себя) и опосредованное (бытие для человека). Именно своей деятельностью человек постоянно реализует себя и переделывает внешний мир, а значит и свою жизнь, вызывая из небытия новую реальность и устрняя из жизни, то есть превращая в небытие, все то, что не устраивает его.

Во-вторых, эти понятия заставляют человека задуматься над своей онтологической перспективой, осознать уникальность, неповторимость и конечность своего существования на Земле: конеч-

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии: сб. ст. М., 1988. С. 291.

² Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 296.

ность – это "фундаментальный способ нашего бытия" (М. Хайдеггер). И каждый из нас должен наполнить свое повседневное бытие должным, подлинно человеческим содержанием. Конечно, быть Человеком – не просто, но им надо Быть.

Мы с вами познакомились с двумя базисными категориями, которые лежат в основании так называемой "традиционной онтологии", берущей свое начало в античности и имеющей своим предметом всякое бытие, "бытие как таковое". Достоинство этой парадигмы мышления состоит в том, что она фиксирует реальность и предзаданность мира для человека и ориентирует его на познание действительного бытия, законов его организации и динамики. Да и сам человек рассматривается в ней в системе тех бытийных отношений, которые составляют полноту мира: понять человека, следовательно, можно лишь "исходя из его встроенности в целостность реального мира"¹. Поэтому знание основ онтологии необходимо "Человеку философствующему" так же, как знание азбуки школьнику.

Вместе с тем классический вариант онтологии не лишен известной ограниченности. Анализ бытия как такового, "чистого бытия" как бы уравнивает все сущее в мире: человек в этом смысле интерпретируется преимущественно как природный объект, подчиняющийся в своем бытии естественным законам. Поэтому по мере развития культуры, ее поворота к проблемам человека, наблюдаются и серьезные изменения в онтологических размышлениях философов. Они все заметнее переориентируются с исследования "существования вообще" на анализ особых видов бытия (хотя проблемы традиционной онтологии никогда не исчезали из философии полностью). Сначала познавательный интерес онтологов переключается на проблему существования *знания*, что связано с бурным развитием науки в XVII–XVIII вв. Так, И. Кант, указывая на то обстоятельство, что объект познания всегда задан человеку в тех или иных формах знания, приходит даже к выводу о том, что нельзя говорить о бытии сущего вне познающего субъекта. Это означало, по существу, невозможность постановки и обсуждения традиционной онтологической проблемы "бытия как такового". Господство гносеологической ориентации в философии Нового времени привело к вытеснению и довольно долгому забвению идей классической онтологии.

Поэтому позднее, с середины XIX и особенно в XX в. многие философы, в первую очередь антропологического направления,

¹ Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. 1998. М., 1988. С. 321.

все чаще отказываются от абстрактного употребления категории бытия и обращают свое внимание лишь на такое сущее, которое находится в выраженном отношении к своему бытию, способно осмысливать и переживать его. Понятно, что таким сущим является лишь *человек*, и в философии формируется поэтому новая онтология – онтология человеческой субъективности, бытия человека в мире.

Онтология субъективности (М. Хайдеггер называет ее "фундаментальной онтологией") рассматривает существование человека как базисное бытийное условие всей его активности – в том числе и познавательной. Человеческое бытие, воплощающее в себе сразу два начала – бытие в физическом мире и бытие в сознании, является той исходной точкой, отталкиваясь от которой и можно так или иначе понимать окружающий мир. Поэтому-то М. Хайдеггер в поисках ответа на вечный вопрос онтологии "Что есть бытие?" выбирает в качестве "представителя бытия", его проявления именно человеческое "здесь-бытие" всегда осознаваемое самим человеком как временное и конечное. В этом смысле бытие мира, бытие любого сущего открывается человеку не иначе как через собственное существование приобретает при этом "человеческое измерение".

В последнее время философия, стремясь постичь сущность человеческого бытия, столь трудно доступную рациональному анализу, все чаще обращается к исследованию культуры как формы реализации субъективности человека. Возникает новое направление онтологических исследований, рассматривающее культуру как "смысл, приходящий к бытию"¹, как основной способ человеческого бытия. "Онтология культуры" интересна тем, что уделяет большое внимание теме "онтологической судьбы" человека, его неизбежному уходу из бытия в небытие. Стремясь в какой-то мере нейтрализовать страх перед небытием, неизбежно присущий любому мыслящему человеку, она пытается вселить в него некую надежду как "доказательство Тайного Смысла Существования, чего-то такого, за что стоит бороться"². С этой целью культура предлагает человеку различные способы "духовной компенсации" неизбежности смерти: идею вечной жизни человеческой души; мысль о "примирении" со смертью как естественным атрибутом человеческого бытия; представление о "социальном бессмертии" человека – продолжении его жизни в потомках, произведениях материальной и духовной культуры и др.

¹ Левинас Э. Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 89.

² Сабато Э. О героях и могилах. М., 1990. С. 206.

Таким образом, можно сделать следующий вывод: историческая эволюция категории бытия и его интерпретации отражает основные этапы развития всей философской мысли, ее движение от исследования природы (физического бытия) к изучению человека во всех многообразных способах его существования (субъективного бытия).

Онтологический анализ традиционно стремится выявить во всем многообразии сущего его атрибуты, то есть те бытийственные свойства, которые присущи всем (или же очень многим) конкретным предметам и явлениям реальности. Чаще всего к ним относят такие параметры организации бытия, как его структурность, динамика, топология и темпоральность – они рассматриваются в следующих вопросах темы.

10.3. СТРУКТУРНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ БЫТИЯ

Структурная организация сущего означает, что любое материальное явление так или иначе "устроено", структурировано. Иными словами, оно чаще всего представляет собой систему определенных элементов, организованных в единое целое устойчивыми связями. Очевидно, что таких систем в мире бесконечное множество, но им присуща и закономерная общность. Поэтому они могут быть сгруппированы в некоторые классы (формы) сущего – говорят, например, о физической, химической, биологической и социальной реальностях. Кроме того, обычно выделяют и структурные уровни в организации сущего: тогда к одному и тому же уровню могут быть отнесены те объекты, которые схожи между собой по своему строению и подчиняются некоторым общим законам.

Иерархия этих уровней может быть различной, она зависит от сферы сущего и "точки отсчета". Так, в неживой природе часто констатируется следующая "лестница" систем: вакуум – элементарные частицы – атомы – молекулы – макротела – планеты – звезды – галактики – Метагалактика ("Мир естествоиспытателя") – Универсум (мир в целом, "Мир философа"). Эта простая схема не только фиксирует специфику различных материальных систем, но и отражает причинно-генетическую связь и отношения "включенности" между уровнями (скажем, молекулы возникают из атомов и включают их в свои структуры).

Очевидно, что подобные иерархии могут быть выстроены и для других сфер бытия, но главное, пожалуй, заключается не в этом. Основная мысль состоит здесь в том, что человек живет в системном мире и сам представляет собой систему, "вписанную" в более

сложные системы (природу, Вселенную, Универсум) и взаимодействующую с ними. Кстати, эти "сверхсистемы" изначально оказались столь удачно организованными, что человек когда-то смог возникнуть и приспособиться к миру. В самом деле, так называемый "антропный принцип", широко обсуждаемый в современной науке, говорит о том, что первичная структура и законы нашей Вселенной были такими, что человек, даже просто как физический объект, смог в ней появиться. Теоретические расчеты показывают, что если бы, например, масса протона, образовавшегося в начальной фазе эволюции Вселенной, оказалась всего на 30 % меньше ее реальной величины, то в мире смогли бы сформироваться лишь атомы водорода, а наблюдаемые сегодня более сложные системы не могли бы существовать.

Рассмотрение проблемы структурности бытия показывает, что философия и наука на каждом этапе своего функционирования задают определенное видение мира, или, иначе говоря, выстраивают его научную картину. Речь идет о том мире, который изучен ими к данному времени. Это означает, что любая научная картина мира является относительным знанием, и по мере развития науки она может уточняться и изменяться.

10.4. ДИНАМИЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ БЫТИЯ

Динамическая организация бытия состоит в том, что любое конкретное явление объективно подвержено непрерывным изменениям (это в равной мере относится к материальным и духовным сущим). Специфика этой динамики воспроизводится в онтологии прежде всего с помощью категорий движения, развития и покоя.

Историко-философская реконструкция понятия движения. На протяжении всей истории философской мысли разрабатывалось учение о движении. Что такое движение, каковы его источники, формы, направленность? Как передать движение в понятиях? Эти вопросы относятся к разряду важных философских проблем.

На первоначальных этапах развития философской мысли движение понималось как возникновение одного и уничтожение другого. Такое понимание движения характерно для первых древнегреческих философов (милетская школа, Гераклит, Демокрит, Эпикур), которые рассматривали первоначала вещей – воду, апейрон, воздух, огонь, атомы, как находящиеся в постоянном движении и изменении. Вода Фалеса – вечное движение, она не имеет определенной, стоячей формы, она везде, где есть жизнь. То же у Анаксимена: возникновение множества вещей и возвращение их в единое пер-

воначало – воздух. В глубокой древности у мыслителей Китая, Индии, Греции возникла идея об универсальности движения. Особенно ярко движение представлено у Гераклита через впечатляющий образ реки – "в одну и ту же реку мы входим и не входим", то есть река равна себе, поэтому мы в нее входим, и в то же время она не равна себе, она все время течет, поэтому входим мы как бы не в нее. Аристотель считал, что "незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы". На момент противоречивости движения и трудности передачи в понятиях движения, присущего материальному бытию обратили внимание элеаты (Ксенофан, Парменид, Зенон). В качестве исходного принципа они выдвинули момент устойчивости, абсолютизировали ее и в результате пришли к отрицанию движения. Так, Зенон в своих знаменитых апориях (трудно разрешимых проблемах, связанных с противоречием между данными опыта и их мысленным анализом) "Дихотомия", "Ахилл", "Стрела" стремится доказать невозможность движения. В противоречии с чувственным опытом быстроногий Ахилл не сможет догнать черепаху, так как пока он пробежит разделяющее их расстояние, она успеет проползти некоторый отрезок пути, и пока он будет пробегать этот отрезок, она еще немного продвинется и т.д.

В последующие периоды, особенно в XVIII в., отчетливо формируется понимание движения как способа существования материи (Толанд, Гольбах). Однако само движение понимается лишь как механическое перемещение и взаимодействие. Такое понимание движения было ограниченным, оно не охватывало всего многообразия изменений, свойственных материи. Не являются, например, простым перемещением изменения, происходящие в живом организме, в обществе и т.д. Глубокие идеи, связанные с пониманием движения были высказаны Лейбницем, Гегелем. Гегель преодолевает представление о движении как о только механическом перемещении и раскрывает такие свойства движения, как переход количественных изменений в качественные, борьба противоположностей и отрицание отрицания.

Категории движения, развития, покоя. Учитывая различные подходы при интерпретации движения, все изменения, присущие бытию мира, обозначаются понятием движения. При этом под движением понимается не только механическое перемещение тел в пространстве, но и любые изменения состояний предметов и явлений – это и взаимные превращения элементарных частиц, и расширение метagalaktики, и изменения в клетках организма, и изменения социальных процессов, и изменения духовных феноменов.

Таким образом, движение внутренне присуще бытию, это его атрибут, коренное, неотъемлемое свойство. Признание неразрыв-

ности бытия и движения означает его абсолютность. Движение так же абсолютно, как и бытие. Движение характеризуется чертами внутренней противоречивости.

Противоречия составляют внутренний источник развития. Противоречивая сущность движения проявляется и в его единстве с покоем. Движение неразрывно связано со своей противоположностью – покоем. Понятие покоя представляет собой обозначение тех состояний движения, которые обеспечивают стабильность предмета, сохранение его качества, то есть покой относителен, а движение абсолютно.

С точки зрения современной науки, в частности синергетики, показывается, что там, где царит покой, равновесие, однородность, не может быть подлинного развития. По мере того как открытая самоорганизующаяся система будет стремиться к равновесию, ее беспорядок и дезорганизация возрастают. В равновесных системах случайные отклонения от величин, характеризующих системы, от их среднего значения (флуктуации) ослабляются и подавляются, а в неравновесных системах, наоборот, усиливаются и тем самым "расшатывают" прежний порядок и основанную на них структуру. В результате этого возникает неустойчивость и появляется особая точка перехода, которую называют точкой бифуркации, или разветвления. Какую из возможных структур в этой точке "выберет" система, зависит от случайных факторов, и заранее этого предсказать нельзя. Появляется новый порядок или динамический режим с соответствующей структурой, который приходит на смену старой неустойчивости. Таким образом, процесс самоорганизации происходит в результате взаимодействия случайности и необходимости и всегда связан с переходом от устойчивости к неустойчивости, от покоя к движению, от "порядка к хаосу".

Можно выделить два основных типа движения: 1) движение при сохранении качества предмета, системы, когда при различных изменениях сохраняется соответствующий набор признаков, позволяющий говорить о предмете или системе как определенном предмете, отличном от других; 2) тип движения, связанный с преобразованием качества предметов и процессов, с их качественными изменениями или в сторону их усложнения, формированию более сложных систем, или в сторону распада системы на составляющие ее элементы, представляющие собой иные качественные состояния. Такие процессы, которые связаны с преобразованием качественных состояний предметов, характеризуются как развитие. Итак, развитие – это необратимое, направленное, закономерное изменение материальных и идеальных объектов. Такой тип движения – от низшего к высшему, то есть движение по восходящей линии, есть прогресс. Противоположное же ему движение –

от высшего к низшему, движение по нисходящей линии есть регресс. Такого рода изменения, связанные с нисходящей линией, могут иногда выступить в качестве условия для дальнейшего развития системы. Так, например, вымирание того или иного вида животных было одним из условий появления более высокого вида. Причем развитие может быть как внутри определенного вида материи и ее структурного уровня (например, возникновение новых видов растений и животных в рамках биологической формы материи), так и развитие, связанное с переходом от одного уровня материи и другому (например, от элементарных частиц к атомам и молекулам, от неживой к живой биологической форме организации).

Современные представления о формах движения. По своим проявлениям движение многообразно, оно существует в различных формах. По крайней мере имеются три больших группы форм движения материи: в неорганической природе; в живой природе; в обществе, социальной жизни. Существуют определенные методологические принципы классификации форм движения, которые могут быть положены в ее основу. Задача выделения различных форм движения материи решалась первоначально стихийно самим естествознанием в процессе дифференциации различных наук, в которых и исследовались многообразные формы движения материи. Ко второй половине XIX в., когда происходит становление дисциплинарного естествознания, появляется необходимость в философском обобщении результатов исследования отдельных срезов материального мира, отдельных форм движения материи. Ф. Энгельс в "Диалектике природы" выделяет пять форм движения материи, в соответствии с развитием науки того времени и на основе следующих принципов: соответствия выделенным формам движения определенных материальных носителей, существования генетической связи между этими формами и их специфичностью, несводимости высших форм движения к низшим. В эти *пять форм движения* материи входили: *механическое, физическое, химическое, биологическое, социальное*. Материальными носителями этих форм движения материи были соответственно массы, молекулы, атомы, белки, человек и человеческое общество.

С точки зрения современной науки по-новому трактуется проблема соотношения механического и физического движения. Механическое движение не рассматривается как основа всех физических процессов, оно не связано с каким-то отдельно взятым структурным уровнем организации материи, как это представлялось во второй половине XIX в., когда считалось, что любое физическое движение является результатом механического движения

эфира, атомов, молекул. Современная наука рассматривает механическое движение как одну из сторон более сложных форм движения. К тому же различается квантово-механическое движение на уровне элементарных частиц и атомов и макромеханическое движение на уровне макротел.

Наукой XX в. выделены новые формы физического движения, характеризующие процессы микромира, мегамира на уровне галактического взаимодействия и расширения Метагалактики. Получены новые данные и относительно биологического движения, материальными носителями которого наряду с белковыми молекулами выделены молекулы ДНК и РНК. Было сформулировано учение о биосфере и ноосфере, углубляющее наши представления о глубинных закономерностях бытия. Социальная форма движения материи рассматривается как космическое явление.

Между различными формами движения материи существуют генетическая связь, предполагающая, что каждая высшая форма возникает на основе низшей. Поэтому познание более сложных форм движения предполагает исследование и более низких, которые составляют их основу. Нельзя понять сущность жизни, тот глобальный скачок, который совершился в природе при переходе к биологической форме движения без знания тех физико-химических процессов, на основе которых она возникает. С другой стороны, высшие формы движения, качественно отличаются от низших. Сведение высших форм к низшим ведет к механицизму. Классический механицизм XVII–XIX вв. сводил все формы движения к механическому движению. Механицист стремится, например, свести и все жизненные проявления к процессам физико-химическим, отрицает специфику живого, не видит "снятости" физических и химических закономерностей биологическими закономерностями, сводит живое целое к его отдельному компоненту. Однако "химия жизни" поднимается над уровнем обычной химии неживого и дает новое качество, новую форму движения материи – биологическую, форму бытия живых систем, когда "мертвый" химизм превращается в живой. Механицизм проявляется и в попытках объяснить социальные процессы только из биологического развития человека.

Вторая односторонняя концепция в интерпретации взаимоотношений между формами движения материи заключается в отрицании генетического и структурного единства между ними, в обособлении высших форм движения (например, биологической) от низших. Это ведет к отрицанию рациональной возможности объяснить возникновение высших форм движения. Так, например, биологический витализм (от лат. *vita* – жизнь) исходит при объяс-

нении биологической формы движения из наличия целесообразно действующей жизненной силы ("созидающей силы", "порыва"), присущей только живой природе (Х.Дриш, Л. Берталанфи), отрицающая тем самым возможность возникновения живого из неживого. Сильной же стороной витализма была критика механических взглядов на биологическую причинность. Специфика живого в рамках современных представлений не отрицается, но связывается с единством происхождения и развития жизни.

10.5. ИДЕЯ РАЗВИТИЯ В ФИЛОСОФИИ. ДИАЛЕКТИКА КАК ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАЗВИТИЯ

Способность к развитию, как уже отмечалось выше, составляет одну из фундаментальных характеристик материального, социокультурного и идеального бытия. В результате развития возникает новое качественное состояние объекта на различных его этапах – от возникновения до дальнейшей трансформации его элементов и связей. Таким образом, концепция развития связана с пониманием процессуальности и исторической изменчивости систем и явлений.

В XX в. расширились сами представления о развитии как в области естественных, так и социально-гуманитарных наук. Прежде всего пересматривается идея о линейном характере развития. И практика социальных процессов, и анализ истории культуры, и исследование органической эволюции в биологии свидетельствовали о том, что общая восходящая прогрессивная линия развития переплетается с изменениями попятного, а иногда и регрессивного, тупикового хода эволюции. В рамках современной синергетики обоснована концепция о нелинейном, необратимом характере развития сложных самоорганизующихся систем. Через разработку концепции биосферы и ноосферы В. Вернадского, идей неравновесной термодинамики (школа И. Пригожина), синергетики, современной космологии, развития системных и кибернетических подходов, идей глобального эволюционизма, в науку и философию второй половины XX в. прочно вошла концепция историзма и уникальности самоорганизующихся систем, их способности к изменению, хаотичности, необратимости, нелинейности, непредсказуемости и многовариантности развития.

Исследование закономерностей развития, построение теории развития осуществляется в рамках диалектики. В философской традиции диалектика есть учение о развитии, концептуализации развития, рассматриваемого как в онтологическом, так и в теоретико-категориальном его измерениях и выступающая в историко-

философском контексте теории и метода творческого познания. Как всякое философское учение, диалектика имеет свою историю, структуру, принципы, законы и соответствующий категориальный строй.

Понятие диалектики и его эволюция. Опыт исторического развития философского знания убедительно свидетельствует о том, что существует достаточно широкий спектр различных дефиниций диалектики. Поэтому, пытаясь дать какое-то "рабочее" определение этого понятия, надо иметь в виду следующее:

– диалектика есть прежде всего попытка философского освоения тех многообразных процессов развития и связей, которые с необходимостью присущи всей реальности;

– диалектика может выступать как онтологический срез действительности (и в этом случае она выстраивает ту или иную *теорию* развивающегося бытия) или же как ее гносеологический срез (и тогда она разрабатывает некие нормы и правила мышления, его общий *метод*);

– в различные исторические эпохи и у разных мыслителей на первый план могли выступать различные аспекты диалектики, что вело к многообразию ее интерпретаций и невозможности дать такую инвариантную, пригодную на все времена дефиницию диалектики, которая удовлетворила бы всех философов.

Остановимся теперь кратко на тех содержательных вариациях понятия "диалектика", которые исторически проявлялись в его применении.

Само слово "диалектика" в буквальном переводе с греческого означает "искусство вести беседу", а его первое употребление в философском смысле обычно приписывается Сократу: он понимал диалектику как искусство обнаружения истины путем столкновения противоположных мнений, как способ ведения философского диалога, приводящий к истинным определениям понятий. Во многом в сократовском духе определял диалектику Платон: "Того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, – говорил он, – мы называем диалектиком". Условием же такого умения считался метод правильного соединения и разъединения понятий, относящихся к предмету изучения. Слово "диалектика" употреблялось в эпоху Сократа и Платона как более или менее тождественное слову "логика" (которое в то время еще отсутствовало) и означало искусство доказательства и опровержения, умение отличать истинное от ложного в суждениях, которые высказываются во время ученой беседы. Таким образом, в античной мысли диалектика трактовалась, главным образом, как метод правильного мышления, способ обретения истинного знания.

Средневековая философия наследует от античности этот смысл диалектики: в ней последняя понимается или как логика вообще, или как искусство различения истины и лжи, или же как искусст-

во вести дискуссию. Нетрудно заметить, что все эти значения во многом пересекаются и свидетельствуют о сохранении традиции употребления понятия "диалектика" как способа рационального, логического мышления.

В новоевропейской философской мысли это понятие наполняется новыми смыслами, из которых отметим лишь два ведущих, связанных с немецкой классикой и марксистским учением. Так, Гегель по существу впервые трактует диалектику как универсальный метод мышления, базирующийся на идеях развития и противоречивости бытия и противоположный догматической ориентации прежней метафизики – последняя занималась поиском вечных, неизменных принципов и первоначал всей реальности и в этом смысле "игнорировала", по словам Гегеля, древнюю диалектику. Подобное противопоставление диалектики и метафизики было подхвачено и усилено К.Марксом и Ф.Энгельсом, которые стали рассматривать диалектику как антипод метафизики: если для метафизического мышления "вещи и...понятия суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию... один независимо от другого", то диалектика "берет вещи и их умственные отражения в их взаимной связи,... в их движении, в их возникновении и исчезновении"¹. Отметим при этом, что и у Гегеля, и у Маркса и Энгельса диалектика выполняет функции не только метода познания, но и всеобщей теории бытия: более того, в марксистской философии она понимается как наука "о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления"².

Суммируя все вышесказанное, можно предложить предельно общее определение диалектики, синтезирующее рациональные моменты ее основных конкретно-исторических трактовок: *диалектика есть философское учение о развивающемся бытии и метод его познания, основанный на принципах развития и взаимосвязи*. Именно в этом смысле и будет преимущественно использоваться понятие диалектики в последующем изложении.

Основные исторические формы диалектики. Классифицировать формы диалектики и стадии ее развития можно по разным основаниям. Обычно в философской литературе используют два критерия:

- уровень теоретической разработки диалектических идей и их логической организации;
- соотносительность диалектической мысли со спецификой той или иной исторической эпохи.

Применяя первый критерий, можно придти к выводу, что в эволюции философии обнаруживается, во-первых, так называемая

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 21–22.

² Там же. С. 145.

"стихийная диалектика", в которой диалектические взгляды являлись результатом преимущественно обычного наблюдения за повседневными процессами в мире и существовали в форме отдельных эмпирических догадок и положений, не связанных в единую систему знания и не имеющих сколь-либо серьезного обоснования. Во-вторых, выделяют "сознательную диалектику" – теоретическую, логически организованную систему знания, выступающую результатом профессиональной философской рефлексии над разнообразными феноменами бытия и понятийными формами их отражения.

Опираясь на второй критерий, можно говорить о диалектике древнего мира, Средневековья, Возрождения, Нового времени (XVII–XIX вв.), современной эпохи (XX в.). Очевидно, однако, что давая существенную характеристику диалектике того или иного исторического периода, логично пользоваться обоими критериями с тем, чтобы выявить основные исторические формы диалектики.

В *диалектике древних философов* (Востока и античной Греции), носящей во многом стихийный характер, прослеживаются основные идеи диалектического миропонимания – развития бытия, его целостности, противоречивости и т.д. Так, философия даосизма подчеркивает непостоянство, изменчивость мира, переход явлений в свою противоположность: "ущербное становится целым, кривое – прямым, пустое – наполненным, старое – новым", говорит Лао Цзы и делает знаменательный вывод – "Превращение в противоположность – движение дао". Целый ряд диалектических догадок можно обнаружить и в философии древней Индии.

Но своего наивысшего развития начальная форма диалектики достигает у древнегреческих философов, которые, по словам Энгельса, "были все прирожденными, стихийными диалектиками"¹ и развивали самые различные стороны диалектики. Ограничимся лишь общей характеристикой диалектического мышления эпохи античности.

Прежде всего следует отметить, что античная диалектика как мышление противоположностями существовала в двух основных ипостасях, отличающихся исходными методологическими установками: 1) как *положительная диалектика*, стремящаяся открыть истинное знание о законах становления и развития всякого бытия; 2) как *отрицательная (негативная) диалектика*, утверждающая, что обнаружение противоречий в реальности и мышлении свидетельствует о невозможности познания истины.

В рамках положительной трактовки диалектики разрабатывалось несколько ее разновидностей:

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 19.

– диалектика бытия, природы, Космоса (милетская школа, Гераклит). Здесь были высказаны идеи о становлении и вечном изменении бытия, наличии в нем противоположностей, их единстве и борьбе как источнике движения и др.;

– диалектика познания, опирающаяся на диалектику природы (Гераклит, Анаксагор, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель). В ней были высказаны многие догадки о диалектике бытия и знания, чувств и мысли, "знания" и "мнения" и т.д.;

– диалектика общих понятий как необходимое условие достижения истины путем сопоставления противоположных суждений и их анализа (Сократ, Платон, Аристотель и др.). Здесь были получены значительные результаты в поиске единого во многом, сущности в явлениях, тождества и взаимопереходов противоположных понятий, взаимосвязи возможности и действительности и т.д.

Отрицательная интерпретация диалектики была предпринята в античной философии элейской и мегарской школами. Так, Зенон Элейский, обнаруживший в своих знаменитых апориях ("трудностях") противоречивость движения, делает вывод о его невозможности и, следовательно, ошибочности нашего чувственного восприятия фактов движения. Например, в апории "Стрела" Зенон утверждает, что летящая стрела в каждый момент своего полета занимает определенное место в пространстве, а значит покоится в нем. Но это можно сказать и относительно любого другого момента полета стрелы – следовательно, ее путь состоит из суммы точек покоя, и летящая стрела покоится. Парадоксы мегарцев ("Рога тый", "Сорит", "Лысый", "Лжец" и др.), приводившие размышляющего в тупик, также истолковывались ими как свидетельство невозможности истинного знания о вещах. В негативной диалектике обнаруживались тем самым противоречия процесса познания и самих познаваемых предметов, что объективно стимулировало развитие сложных проблем положительной диалектики.

Таким образом, диалектика античной Греции может рассматриваться как первоначальная форма того миропонимания, в котором все бытие представлено в вечном возникновении и исчезновении, в непрерывном движении и развитии – миропонимания, содержащего в зародыше диалектические идеи позднейших эпох. В этой форме диалектики сочетаются как гениальные догадки эмпирического происхождения, так и теоретически (в той или иной мере) разработанные философские положения. Это дает основание преодолеть устоявшийся в марксизме тезис лишь о стихийном статусе античной диалектики. В любом случае по уровню анализа и обоснования своих утверждений древнегреческая диалектика превосходит диалектическое мышление Древнего Востока, которое, действительно, носило преимущественно стихийный, интуитивный характер.

Диалектика Средневековья существует и развивается в лоне теологии и в первую очередь как логика достоверного размышления –

например, во время диспута на заданную тему. Искусство дискуссии требовало дальнейшего развития аристотелевской логики, совершенствования способов обоснования знания, анализа противоположных тезисов, обсуждения аргументов и контраргументов и т.д. Все это инициировало умение мыслить диалектически, способствовало обнаружению реальной диалектики понятий и вещей. Так, знаменитый спор о природе универсалий (общих понятий) между номинализмом и реализмом во многом выявил сущность взаимосвязи между единичным и общим. Определенный вклад был внесен средневековой философией в диалектику бытия и небытия, сущности и существования, символа и смысла и др. В целом можно сделать вывод о том, что в эпоху Средневековья диалектика продолжала свое развитие – в основном в форме диалектики понятий, становясь все более теоретичной.

Эпохи *Возрождения* и особенно *Нового времени* характеризуются становлением и развитием экспериментального и теоретического естествознания. Возникающей науке пришлось исследовать поначалу отдельные фрагменты и явления природы, изучать их на первых порах преимущественно в статике и, в лучшем случае, в процессах механического движения. Все это способствовало появлению в естествознании, а затем и в философии так называемого метафизического способа мышления (в гегелевском и марксистском смыслах этого понятия).

Традиционно принято считать, что в эти времена метафизическое мышление было господствующим. Но даже если и соглашаться с этим тезисом, то следует иметь в виду, что диалектика (во всех ее разновидностях), возникнув на заре человеческой культуры, уже не могла потом сойти со сцены и затеряться в недрах метафизического метода познания. Объективная диалектика бытия так или иначе отражалась в теориях науки и философских учениях, а диалектические идеи античных философов возрождались и развивались в концепциях мыслителей новых эпох. Так, диалектическое видение мира отчетливо проявляется в картине природы, созданной Леонардо да Винчи; Николай Кузанский диалектически подходил к трактовке космоса, внес заметный вклад в диалектику знания и незнания, выдвинул идею о совпадении противоположностей в бесконечности и в Боге; Дж. Бруно, развивая мысли о единстве противоположностей, считал анализ противоречий условием научного познания: "кто хочет познать наибольшие тайны природы, – писал он, – пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей". Но в целом диалектика эпохи Возрождения, хотя и была в значительной мере сознательной, существовала в виде фрагментов более общих систем мышления и еще не сформировалась как теория в строгом смысле этого слова.

Вместе с тем тенденция диалектизации развивающегося естествознания и становление новых диалектических идей в философии постепенно приобретали все более заметный и значимый характер на всем протяжении эпохи Нового времени. Уже Ф. Бэкон, традиционно считающийся одним из основоположников метафизического метода мышления, отдает должное диалектике как искусству оперирования понятиями и исповедует диалектические идеи в своей натурфилософии: возвращается к древнегреческой концепции происхождения Универсума из материального первоисточника, высказывает мысли о единстве материи и движения, о естественной взаимосвязи всех вещей. Но более серьезные сдвиги от метафизического мышления к диалектическому связаны с именами Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница.

Принцип методического сомнения, предложенный Декартом для поисков истинного знания, направлен против всякого догматизма (а догматизм антидиалектичен по своей сути) и обладает серьезным диалектическим потенциалом. Декарт был также пионером эволюционного взгляда на Вселенную, хотя и признавал, что мир изначально создан Богом. Идея развития, вера в возможность познания явлений природы, "видя их постепенное возникновение", а не "рассматривая их как совершенно готовые", стали как бы наказом Декарта формирующейся классической науке.

Глубоко диалектичны мысли Б. Спинозы о единстве мира, которое "мы видим повсюду в природе", об универсальном взаимодействии всех вещей, об их возникновении и развитии из первичной субстанции и др. Философ серьезно исследовал диалектику свободы и необходимости – им введено и обосновано понятие свободной необходимости, базирующейся на достоверном рациональном знании.

Пронизано диалектикой и философское учение Г. Лейбница. Его монады бесконечно малы и в то же время неисчерпаемы, полны активности и движения, способны к бесконечному саморазвитию. Диалектичны по своей сути основные принципы исследовательского метода великого философа – всеобщих различий, тождественности неразличимых вещей, непрерывности, дискретности, стремления к совершенству, перехода возможного в действительное, всеобщей связи, минимума и максимума. В методе Лейбница вызревала, таким образом, идея существования противоположных и одновременно единых ("парных") категорий диалектики, которая позже будет воплощена в теории диалектики Гегеля.

В XVIII в. складываются новые предпосылки для преобразования диалектики из искусства логического рассуждения и спора, как ее понимал даже Лейбниц, в философскую теорию бытия и метод его познания. Этому способствовало как усиление эволюционистских идей в биологии, геологии, космологии, так и дальнейшее развитие диалектики в трудах философов. Среди последних можно отметить, например, Л. Дешана и особенно Д. Дидро. В философии Л. Дешана важное место занимает учение о единстве

противоположностей: это единство есть основное отношение, пронизывающее всю действительность. Д.Дидро, пользуясь "методом парадокса", ориентирует познание на исследование предмета "с двух прямо противоположных точек зрения", на поиск противоречия в нем. Противоречия существуют и в вещах, и в мышлении, их нельзя устранить – поэтому любое явление должно интерпретироваться как парадокс. Именно парадоксы Дидро стали начальной стадией открытия антиномий мышления и проложили линию развития диалектики в немецкой классике.

Важнейшей исторической формой диалектического миропонимания стала *диалектика немецкой классической философии*. В ней диалектические идеи впервые приобрели статус стройной теоретической системы, целостной концепции развития бытия и вместе с тем – универсального метода философского мышления. Истоки этой формы обнаруживаются в воззрениях И.Канта.

В философском наследии Канта можно выделить ряд основных позиций, обладающих серьезным потенциалом для развития диалектики. Во-первых, это элементы диалектического подхода к миру, предложенные философом в его работах "докритического" периода. Так, в книге "Естественная история и теория неба" формулируются некоторые важнейшие принципы диалектической картины мира: 1) самодвижения материи как результата действия противоположных сил притяжения и отталкивания; 2) порождения и развития разнообразных творений природы; 3) универсальной взаимосвязи, соединяющей "в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности".

Во-вторых, это критический анализ познавательных способностей человека и границ его познания, проделанный Кантом. В нем философ исследовал проблему противоречия (антиномии) как результата деятельности разума и показал, что противоречие необходимо принадлежит определениям мысли. Так, критическое исследование "рациональной космологии" выявляет наличие четырех знаменитых "антиномий разума" – противоречащих друг другу утверждений о космологических идеях. Одинаково убедительно, по мнению Канта, можно логически доказать, что: 1) мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве – мир бесконечен и во времени, и в пространстве; 2) в мире существует только простое или то, что сложено из простого – в мире нет ничего простого; 3) для объяснения явлений необходимо допустить свободную причинность – нет никакой свободы, в мире все совершается только по законам природы; 4) к миру принадлежит безусловно необходимая сущность – нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности.

Эти противоречия свидетельствуют, по Канту, о видимости, кажимости тех заключений, к которым приходит разум, а их диалектика есть не что иное, как "логика видимости". Преодолеть эту "иллюзорную диалектику (логику)" можно лишь путем критического исследования противоречий разума, чем занимается "трансцендентальная диалектика", и выработки определенной дисциплины мышления. Вывод Канта о том, что разум не может мыслить без противоречий мир как целое, сыграл значительную роль в становлении теоретической диалектики.

Заметный вклад в этот процесс был внесен также И. Фихте и Ф. Шеллингом. Фихте, например, разработал диалектический метод познания, основу которого составляло движение мысли от тезиса к антитезису и затем к их синтезу, а Шеллинг много сделал для анализа диалектики природы, показав, что ее развитие происходит в результате борьбы противоположностей и представляет собой внутренне противоречивый процесс.

Однако своей высшей ступени диалектика немецкой классики достигает у Г.В.Ф. Гегеля. К основным содержательным компонентам гегелевской диалектики можно отнести следующие:

1. Принцип развития как исходный для объяснения всей реальности. "Все, что нас окружает, – отмечал Гегель, – может быть рассматриваемо как образец диалектики". Свою абсолютную идею и ее "инобытие" в форме природы и духа философ рассматривает не как неподвижную и неизменную первосущность, а как непрерывно развивающийся процесс, восходящий к все более и более высоким ступеням.

2. Учение о противоречии как жизненной силе всего сущего и условия познания. Диалектика как метод мышления и есть "постижение противоположностей в их единстве". В этом методе Гегель выделяет три ступени такого постижения: 1) рассудочную – на ней диалектическое мышление лишь выявляет стороны противоречия и фиксирует их отдельно друг от друга; 2) промежуточную между рассудком и разумом – здесь противоположности уже не только фиксируются, но и прослеживаются как переходящие друг в друга; 3) спекулятивную, на которой возникает слияние, отождествление противоположностей – на этой, "разумной ступени" метод достигает высшей зрелости, ибо "снимает" первые две ступени. Идея единства противоположностей и становится ведущей в диалектике.

3. Система категорий и законов как диалектическая теория бытия. Рассматривая движение абсолютной идеи, Гегель анализирует такие категории диалектики, как бытие, ничто, становление, качество, количество, мера, сущность, явление, тождество, различие, противоречие, необходимость, случайность, возможность, действи-

тельность и т.д. Исследуя взаимодействие между ними, философ выводит так называемые основные законы диалектики, хотя сам Гегель и не называл их "законами", – связи количества и качества, взаимопроникновения противоположностей и отрицания отрицания. Диалектика, таким образом, приобрела у Гегеля статус философской теории развития и взаимосвязи и объективно стала диалектикой мышления, природы и человеческого общества.

Материалистическая диалектика в философии марксизма есть результат распространения гегелевских идей на всю реальность, доступную человеческому познанию. К. Маркс и Ф. Энгельс поэтому говорили, во-первых, об объективной диалектике – то есть процессах развития и связях, царствующих во всем мире, и, во-вторых, о субъективной диалектике – диалектическом мышлении, отражающем в той или иной мере, стихийно или сознательно, объективную диалектику бытия. Высшей формой такого мышления выступает философская концепция диалектики, включающая, как любая система теоретического знания, ряд принципов, законов и категорий. Вспомним важнейшие из них.

Принципы развития и взаимосвязи составляют фундамент философской теории диалектики. Они говорят о том, что любое явление в мире подвержено качественным изменениям (развитию) и находится в определенной зависимости от других явлений (то есть связано с ними), влияя, в свою очередь, на них. Эти базисные диалектические идеи наполняются более конкретным содержанием в системе законов диалектики – основных и неосновных.

К *основным законам* материалистической диалектики традиционно относят:

– закон взаимного перехода количественных и качественных изменений. Согласно ему, изменения, происходящие с явлением, рано или поздно нарушают его меру (то есть определенное единство качества и количества) и вызывают переход явления в новое качественное состояние;

– закон единства и взаимодействия противоположностей, утверждающий, что основным источником развития явлений служат их внутренние противоречия. Здесь следует добавить, что в связи с достижениями синергетики этот закон нуждается в некоторой корректировке: у сложных самоорганизующихся систем источником развития выступают прежде всего согласованные, кооперативные взаимодействия между элементами системы, а не противоречия между ними;

– закон отрицания отрицания, говорящий о том, что любое развитие есть, с одной стороны, движение явлений вперед, к новым качествам, а с другой – повторение на новой основе отдельных свойств прежних качеств (обычно эти черты развития характеризуются терминами "преемственность", "возврат якобы к старому", "развитие по спирали" и т. п.).

К *неосновным законам* диалектики (они формулируются обычно с помощью парных диалектических категорий) чаще всего относят следующие:

– закон единичного и общего: всякое общее реализуется в единичных свойствах и связях развивающегося явления;

– закон необходимости и случайности: необходимость проявляется в развитии явлений через случайности и дополняется ими. Вместе с тем синергетика сегодня установила, что и случайность способна порождать новую необходимость (закон);

– закон содержания и формы: содержание явления определяет форму его развития, которая способна влиять на данный процесс;

– закон причины и следствия: свойства и связи развивающегося явления есть следствие определенных причин;

– закон возможности и действительности: развитие явления есть превращение присущих ему возможностей в новую действительность с новыми возможностями;

– закон сущности и явления: в свойствах и связях развивающегося явления раскрывается его сущность;

– закон части и целого: развивающееся явление есть целостное взаимодействие своих частей.

Все эти (и многие другие) законы и категории материалистической диалектики функционируют в мышлении человека как всеобщая теория развития бытия и философский метод его познания. Они ориентируют познающего субъекта на анализ любого явления в его закономерном развитии и связи с другими явлениями, на исследование присущих ему меры, противоречий, взаимодействий старого и нового, его индивидуальных и общих с другими явлениями признаков, необходимых и случайных черт и т.д. Иными словами, все предметы познания диалектика считает постоянно изменяющимися, а знания о них – преимущественно относительными, требующими учета конкретного контекста познания. И, напротив, "рассуждать *не* диалектически, – отмечает П.А. Флоренский, – это значит давать такие формулы и определения, которые... имеют значение *не* только в данном контексте времени и пространства, но и *вне всякого* контекста... Это значило бы притязать на *абсолютные формулы*,...на абсолютную истинность своих высказываний. (Таковые принадлежат Церкви, а не мыслителю)"¹.

Западная философия второй половины XIX в. отказывается от диалектики, которая трактуется как софистика, логическая ошибка (Р. Гайм, Э. Гартман). Лишь в конце XIX в. под влиянием обострения социальных противоречий возрождается интерес к диалектике. Однако она трактуется с позиций субъективизма, ир-

¹ Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С.151.

рационализма и пессимизма. Так, у Бергсона обосновывается иррациональная трактовка единства противоположностей, а само единство рассматривается как "чудо".

В экзистенциализме (К. Ясперс, Ж.П. Сартр) диалектика трактуется как более или менее случайная структура сознания. В познании природы действует позитивный разум, диалектический же разум, черпающий свои принципы из глубин сознания и индивидуальной практики человека, познает социальные феномены. Другие экзистенциалисты (Г. Марсель, М. Бубер) теологически трактуют диалектику как диалог между Богом и человеком.

Близким по своим теоретическим установкам и происхождению экзистенциализму является и такое направление в европейской теологии XX в., как диалектическая теология (К. Барт, Р. Бультман и др.). В рамках этого направления обосновывается "диалектический" путь к утверждению через отрицание и противоречие. Человек может обрести отношение к Богу лишь на пределе своего бытия, лишь будучи "снят" богом в диалектическом отрицании, происходящем через "свершение" Голгофы.

Программой "негативной диалектики", провозглашенной Т. Адорно (1903–1969), крупнейшим представителем франкфуртской школы, является – мыслить негативно, что означает практиковать мышление, самокритично обращенное против заложенной в понятиях тенденции господства, которое становится тотальным для человечества в XX в., когда развитие науки и техники достигает своей высшей точки. В таком мышлении понятийное опосредование подвергается отрицанию, негации, в результате чего непосредственно данное получает приоритет перед понятием. Адорно провозглашает революционный тезис: благом может быть только негативное, нетождественное, нерешенное.

Представитель же второго поколения франкфуртской школы Ю. Хабермас (р. 1929) обосновывает теорию коммуникативного действия. В коммуникативном дискурсе, с этой точки зрения, не только опосредуются взаимопониманием все познавательные акты, начиная с признания объективности мира, но и корректируются личные интересы и влечения. Представителю определенного жизненного мира дозволяются отнюдь не все действия, рациональные с точки зрения успеха, но только те, которые считаются ценностно значимыми, с точки зрения других участников дискурса. Важнейшим выводом концепции Хабермаса является то, что подлинная общественная интеграция обеспечивается на путях коммуникативного понимания.

Таким образом, в арсенале современной диалектики все чаще используются идеи диалога, сотрудничества, коммуникативного

действия, ненасилия, взаимопонимания, порождающие основы подлинной человеческой истории, единства человечества, при котором взаимоотношения между людьми должны строиться на достойных человека принципах и началах.

10.6. ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ И ТЕМПОРАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ БЫТИЯ

Топологическая (от греч. *τοπος* – место), или пространственная организация сущего означает, что любой материальный объект занимает определенное положение ("место") по отношению к другим объектам. Кроме того, каждый из них обладает какими-то размерами – длиной, шириной, высотой. Отметим, что категория пространства обозначает соответствующие характеристики индивидуальных объектов: "индивидуальное... само создает для себя свое пространство и свое время"¹. Иными словами, с этой точки зрения, в мире нет какого-то "всеобщего пространства", а есть бесконечное множество индивидуальных пространств.

В истории философии и науки сформировались и дошли до наших дней две основные концепции пространства – субстанциальная и реляционная (от лат. *релятивус* – относительный). Согласно первой, пространство представляет собой особую самостоятельную субстанцию, независящую в своем существовании от мира вещей. Оно – что-то вроде огромного вместилища для вещей, которое останется даже в том случае, если мир вдруг исчезнет. Истоки этой концепции восходят к античной философии: так, у Демокрита в роли "чистого", абсолютного пространства выступает "пустота", в которой существуют (или не существуют) атомы. В Новое время субстанциальная концепция была развита в физике Ньютона (правда, наряду с абсолютным пространством он ввел в свою теорию и понятие относительного пространства как протяженности конкретного тела). В качестве одной из гипотез она существует и в современной физике: в ее роли выступает так называемая геометродинамика. Она, в частности, утверждает, что "в мире нет ничего, кроме пустого искривленного пространства. Вещество, заряд и другие поля являются лишь проявлением искривленности пространства"².

Вторая же концепция трактует пространство как специфические отношения между объектами. Согласно ей, пространство не

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 55.

² Уилер Дж. Гравитация, нейтрино и Вселенная. М., 1962. С. 218.

обладает самостоятельным существованием, оно есть лишь особая характеристика материальных явлений. В этой концепции исчезновение мира вещей привело бы к исчезновению пространства... Ее истоки также лежат в античной философии: Аристотель, например, развивает концепцию пространства как места, которое занимает вещь по отношению к другим вещам. В Новое время реляционная концепция находит яркое воплощение в философии Г. Лейбница, который неоднократно подчеркивал, что пространство есть порядок существования вещей и что "без материи нет и пространства". И, наконец, свою физическую конкретизацию эти взгляды получили в известной теории относительности Эйнштейна, согласно которой пространственные характеристики определяют специфической материальных объектов (прежде всего, их массой и скоростью движения). Подчеркнем также, что в современной науке преобладает реляционная трактовка пространства.

Отметим далее, что в истории культуры пространство представлялось по-разному (зачастую даже в рамках одной и той же концепции). Это объясняется как различными социокультурными факторами, так и психологическими особенностями людей разных эпох. Так, в представлениях первобытного общества пространство достаточно четко локализовано и прерывно – это, в первую очередь, территория племени, на которой разворачивается вся жизнедеятельность людей. Оно "положительно" по своему статусу, наиболее благоприятно для племени: здесь люди находят защиту от своего тотема и духов предков. Ему противопоставлено внешнее, "отрицательное" пространство, чуждое племени, неблагоприятное для его жизни.

По мере формирования межплеменных связей такие "пространственные оазисы" увеличиваются, пространство приобретает все более протяженный характер, стремится к непрерывности. Кроме того, постепенно возникает представление о разных уровнях пространства – верхнем мире, где живут потусторонние силы, духи предков и тому подобное, и нижнем – мире реального человеческого бытия. Развитие религиозных представлений закрепляет идею локальных и конечных пространств, каждое из которых находится в ведении соответствующего бога. Переход же классового общества от политеизма к монотеизму приводит в итоге к формированию представления о бесконечном пространстве как сфере бытия единого вселенского Бога.

Кроме того, в истории культуры наблюдался определенный сдвиг в художественном освоении пространства, зависящий от меры проникновения человека в пространство своего бытия и изменения мировоззренческих ориентаций. Например, П.А. Флоренский отмечал, что разным историческим эпохам и художественным стилям свойственно замечать и воспроизводить преимущественно ту или иную координату. Так, в искусстве каменно-

го века и Древнего Египта господствующей была длина; греческое искусство характеризуется равновесием длины и высоты; христианское искусство выдвинуло вертикаль и дало ей значительное преобладание; искусство Возрождения постепенно сделало господствующей глубину, которая разрослась в безмерность¹. За преобладанием той или иной координаты видится духовное стремление эпохи: к обычным реалиям жизни, к Богу, к глубинам человеческой личности...

Однако при всем многообразии трактовок реальное пространство нашего мира обладает некоторыми стабильными свойствами – трехмерностью и изотропностью. Первое означает, что пространственные параметры любого объекта могут быть выражены с помощью трех осей координат. Второе же говорит о равенстве всех пространственных измерений вещи (ее высота, например, ничем не "лучше" длины). Вместе с тем в других физических мирах в принципе возможно существование 4, 5 и так далее - мерных объектов. Вполне вероятно, что и наш мир не так прост: так, в физической теории суперполя пространство наделяется 9-ю или 10-ю измерениями. Правда, в макромире реализованы только три из них, остальные же как бы "свернуты" на уровне микромира. Таким образом, можно допустить, что трехмерность, а, возможно, и изотропность, – не абсолютная, а лишь относительная характеристика нашего пространства.

И, наконец, следует иметь в виду специфику пространственных свойств на разных структурных уровнях сущего, начиная с микромира и кончая нашей Вселенной. Поэтому в современной культуре обсуждается вопрос об особенностях пространства микромира, биологического, социального и других пространств. Особое внимание должно быть уделено социальному пространству, которое, в частности, должно оцениваться не как абстрактная территория для проживания, но как такая социально организованная среда, которая необходима для подлинно человеческого бытия людей.

Темпоральная (от лат. *tempus* – время), или временная организация сущего понимается чаще всего как длительность существования явления и порядок событий, происходящих с ним. Однако с этой точки зрения время выглядит какой-то внешней характеристикой вещи, навязанной ей определенными обстоятельствами (например, вращением Земли вокруг собственной оси и Солнца). Время же для каждой вещи, а "времен столько, сколько вещей" (А.Ф. Лосев), есть следствие ее собственной динамики, действия

¹ *Флоренский П. А.* Время и пространство // Социологические исследования. 1988. № 1. С. 101–114.

внутренних законов развития. Поэтому под временем можно понимать *дление* – продолжительность сохранения объектом своих качеств в относительно неизменном состоянии. Дление вещей и явлений реального мира всегда ограничено, то есть конечно: все они имеют начало и конец своего бытия. Или же, по крайней мере, начало – тогда вопрос об их конце остается пока открытым (жизнь на Земле, существование человечества и др.). И лишь в отдельных случаях можно говорить о вечности, то есть о бесконечном, вневременном существовании: так постулируется вечность Бога, Абсолютной идеи, материи – иными словами, некой неизменной субстанции. Часто говорят еще и о вечности всего мира, Универсума, но это все-таки скорее гипотеза, чем строго установленный факт (вопрос о начале мира вряд ли вообще может быть решен).

Дление, таким образом, есть темпоральная сущность вещи, а количественная длительность ее бытия в годах, днях, секундах и так далее – лишь ее внешнее, измеренное проявление. Не случайно еще в XVII в. английский теолог и математик И. Барроу (учитель Ньютона) определял время именно как "устойчивое пребывание вещи в своем бытии". Как уже отмечалось, всякое сущее движется к небытию, но пока это сущее есть – есть и его время. "Мы сотканы из вещества времени, – отмечает известный писатель Х. Борхес. Время – река, которая уносит меня, но эта река – я сам"¹. В этом смысле время выступает основной характеристикой сущего, определяющей бытие других его свойств. В самом деле, ведь и структура сущего, и его динамика, и пространственные параметры и так далее существуют лишь до тех пор, пока длится это сущее. Поэтому категории структуры, движения, развития, покоя, пространства и многие другие как бы центрированы на понятие "время": они наполняются смыслом лишь тогда, когда эти свойства устойчиво пребывают в вещи, имеют время своего бытия.

Человеческие представления о времени неоднозначны, противоречивы и исторически подвижны. Во многом это объясняется спецификой самого времени – с одной стороны, оно невещественно, его нельзя обнаружить каким-то опытным путем; с другой стороны, каждый из нас знает, что оно существует и "чувствует" его. Не зря Августин Блаженный писал в своей "Исповеди" (400 г.), что он понимает, что такое время, пока его об этом не спрашивают, но становится в тупик, когда хочет дать ответ на этот вопрос. Сложность времени, его неуловимость, текучесть и в то же время

¹ Борхес Х. Л. Новое опровержение времени // Соч.: в 3 т. 2-е изд. М., 1997. Т. 2. С. 151.

постоянное его присутствие в бытии всякого сущего и вызывают его различные трактовки в истории культуры.

Прежде всего, в интерпретации времени также существуют субстанциальная и реляционная концепции. Для первой время – особая самостоятельная сущность, нечто вроде потока, реки, несущей с собой в будущее весь мир и человека. Прообраз этих взглядов возникает еще в античной философии, получает свое теоретическое воплощение в физике Ньютона и сохраняется до наших дней. Так, советский физик Н. Козырев считал время "грандиозным потоком, охватывающим все материальные системы Вселенной", который может механически воздействовать на них. Для второй концепции время есть особое отношение между явлениями и их состояниями, оно не может существовать вне вещей и вещей и зависит от их специфики (Аристотель, Лейбниц, Эйнштейн).

Далее, в трактовке времени и его структуры можно выделить также динамическую и статическую концепции. Первая возникает в глубокой древности (Гераклит) и признает "течение" времени, его необратимое движение вперед ("стрела времени")¹. В этом процессе выделяются прошлое, настоящее и будущее. Прошлые события уже не существуют (но когда-то существовали), будущие еще не существуют (но, возможно, будут существовать). Реально же существует только настоящее. Правда, его бытие почти неуловимо, очень эфемерно – в самом деле, ведь настоящее есть всего лишь мгновение ("точка времени"), в котором будущее переходит в прошлое. Эта неопределенность настоящего, его мимолетность издавна привлекала к себе внимание мыслителей. Так, еще Аристотель, исследуя природу "теперь", делает вывод, что оно неделимо и "едва существует", но вместе с тем обеспечивает непрерывность времени. Августин Блаженный подчеркивал, что настоящее не имеет продолжительности, но лишь оно существует реально. Более того, следует, по его мнению, говорить не о прошлом, настоящем и будущем, а о "настоящем прошедшего" (оно дано нам в памяти), собственно настоящем (мы познаем его созерцанием) и "настоящем будущего" (для него у нас есть чаяние, упование, надежда). Дискуссии о фазах времени, их смысле и способе бытия продолжаются и в современной философии и науке.

Статическая концепция отрицает "течение" времени и рассматривает все события временного многообразия как реально существующие. Нет никакой принципиальной разницы между событиями прошлого, настоящего и будущего: различие между ними примерно такое же, как между разными точками пространства. То есть

¹ Утверждение о движении времени вперед в известной мере условно, относительно. Стрелу времени можно представить и летящей в обратном направлении: будущее реализуется в настоящем и тут же уходит в прошлое. Но в обоих вариантах стрела не может повернуть назад.

они существуют всегда в едином пространственно-временном континууме, а вещь, двигаясь по своей мировой линии, как бы "наталкивается" на различные события, встречается с ними. Истоки этой концепции можно обнаружить уже в философии элеатов, отрицавших процессы становления, а, следовательно, и течение времени ("всегда было то, что было, и всегда будет" – Мелисс). Дальнейшее развитие эта модель времени получила в религиозных учениях о разделении мира на две сферы: высшую, неподвластную времени, и низшую, где царствует время. Человек и все вещи, существующие внизу, движутся во времени от прошлого к будущему. Боги же, живущие наверху и вне времени, могут охватить взглядом сразу и прошлое, и настоящее, и будущее земного мира, то есть эти времена присутствуют для них как бы одновременно. Позже статическая концепция времени была отброшена вместе со средневековой схоластикой и оказалась забытой на долгие годы, в культуре воцарились динамические представления. Лишь в XX в. в философии и науке вновь появились работы, анализирующие статическую концепцию времени (например, английского философа Д. Мак-Таггарта).

В трактовке и оценке времени также прослеживается влияние социокультурных и личностных факторов. Так, для первобытного человека время осознавалось, главным образом, как "теперь", как то, что происходит с ним и его ближайшим окружением именно сейчас; прошлое, настоящее и будущее почти не различаются им. В древних аграрных цивилизациях, зависящих от циклических событий природы (смена времен года, весенние разливы рек и так далее), и время трактуется преимущественно как цикл, вечный круговорот. Фазы времени хотя и выделяются человеком, но различие между ними довольно относительно: прошлое может вновь стать настоящим, мир рано или поздно повторяет свои состояния. В средние века под влиянием христианской идеологии формируется уже четкое представление о движении мира от прошлого к будущему ("начало" и "конец" мира) и об основных состояниях времени – прошлом, настоящем и будущем. Эта идея линейного времени закрепляется в эпоху машинной цивилизации, ориентированной на постоянный прогресс, на будущее. Здесь же окончательно осознается необратимость времени и его непреложная власть над человеком, невозможность, в отличие от пространства, его "покорения".

Очень индивидуально и неоднозначно и восприятие времени каждой личностью. Один и тот же отрезок физического времени кажется нам коротким или долгим в зависимости от настроения, ситуации и т. д. Большинство людей зрелого возраста ощущают себя более молодыми, чем есть на самом деле. Различны и временные ориентации людей. В психологии, например, иногда выделяют по этому основанию следующие способы жизни личности: а) обыденный – человек очень зависит от повседневных обстоятельств,

его временной кругозор сужен, он живет только "теперь", да и сама проблема времени его не очень волнует; б) функционально-действенный – энергичный человек с практическим складом ума и трезвым рациональным мышлением. Он ориентируется на быстрое получение полезного результата и поэтому живет настоящим и ближайшим будущим; в) созерцательно-рефлексивный – человек предпочитает глубокие размышления над жизнью, а не внешнюю активность. Настоящее часто теряет для него значимость, более важной становится рефлексия над своим прошлым и будущим. Словом, каждый человек живет как бы в наиболее подходящем для него времени, по-своему оценивает и организует его.

Очевидно, что категория времени обладает огромной мировоззренческой ценностью для человека. Можно даже сказать, что время несравненно важнее для него, чем все другие онтические свойства. В самом деле, топологические характеристики сущего, например, в значительной степени "безразличны" для жизни человека, они не оказывают на нее определяющего влияния (человек может одинаково существовать в Китае или в Америке, жить в селе или в городе и т. п.). Иначе обстоит дело со временем: никто из нас не может "выпрыгнуть" за пределы своего времени, замедлить или продлить свое бытие. И когда человек осмысливает свое бессилие перед временем, то проблема времени превращается для него из абстрактной философской темы в "основную проблему человеческого существования, проблему человеческой судьбы" (Н.А. Бердяев), зачастую наполняя его "метафизической дрожью". Действительно, человек по своей природе стремится вечно длиться в своем существовании. И для него поэтому жизненно важно именно его, индивидуальное время, а не внешнее, физическое, "равнодушное" к нему. Человека не может утешить знание того, что материя не исчезает, а лишь превращается из одной формы в другую, и что мир будет и дальше существовать во времени. "Мое время должно длиться бесконечно!" – вот его девиз.

Но, увы, (а, может, и к счастью?) – вечность не наш удел. Понимая это, человек отождествляет течение времени со своим движением к смерти, воспринимает его как трагическую, противоестественную реальность. Поэтому с давних пор человечество пытается найти для себя выход из этого тупика. Мы знаем, что скорее всего реального решения этой проблемы не существует – человек вряд ли станет когда-нибудь бессмертным. И тем не менее, как уже отмечалось выше, вся культура ищет и предлагает ему различные варианты "компенсации" неизбежного земного конца. Так или иначе, но решать для себя эту трагическую проблему предстоит каждому человеку, и право выбора за ним. Но, по крайней мере, одно представляется бесспорным – мы должны научиться ценить свое время, ибо оно невосполнимо...

10.7. ПРИНЦИП ГЛОБАЛЬНОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА

Описание отдельных уровней организации бытия, атрибутивных свойств многообразных объектов мира, как правило, осуществлялось в классической науке в рамках отдельных научных дисциплин. Но долгое время оставался открытым вопрос о том, как перейти от одного уровня к другому и в терминах какого языка можно описать подобный переход? Довольно длительное время наука не давала убедительных ответов на этот вопрос.

Новый подход к решению данного вопроса возник с середины XX в., когда появилась реальная возможность объединения представлений об основных структурных уровнях организации (неживом, живом и социальном) в единую, целостную картину мира на основе базисных принципов, имеющих общенаучный статус. Эти принципы учитывают специфику каждой конкретной отрасли знания и в то же время выступают в качестве некоторого инварианта в многообразии различных дисциплинарных онтологий. Если кратко характеризовать тенденции синтеза современных научных знаний, то они могут быть выражены в стремлении построить научную картину мира на основе принципа глобального (универсального) эволюционизма.

Эволюционные идеи имеют достаточно длительную историю, и первая их интерпретация была дана в рамках философского знания, но постановка данной проблемы в науке была осуществлена позднее.

Наиболее полную разработку принцип эволюции получил в биологии и стал ее фундаментальным положением со времен Ч. Дарвина. Однако до настоящего времени он не был доминирующим в естествознании. Во многом это связывалось с тем, что в качестве науки-лидера выступала физика, которая транслировала свои парадигмальные установки в соседние отрасли знания. Но физика на протяжении большей части своей истории не включала в явном виде в число своих фундаментальных постулатов принцип развития.

Что же касается биологии, то ее представления, касающиеся живой природы, не рассматривались как базисные основания мироздания. Поэтому, участвуя в построении научной картины мира, биология, тем не менее, долгое время не претендовала на то, чтобы ее идеи и принципы приобрели универсальный характер и применялись во всех других областях исследования.

Парадигмальная несовместимость классической физики и биологии обнаружилась в XIX столетии как противоречие между по-

ложениями эволюционной теории Дарвина и второго начала термодинамики. Согласно эволюционной теории, в мире происходит непрерывное появление все более сложно организованных живых систем, упорядоченных форм и состояний живого. Второе же начало термодинамики утверждало, что эволюция физических систем приводит к ситуации, когда изолированная система целеустремленно и необратимо смещается к состоянию равновесия. Проще говоря, если биологическая теория говорила о созидании в процессе эволюции все более сложных и упорядоченных живых систем, то термодинамика – о разрушении, о непрерывном росте энтропии. Эти коллизии между физикой и биологией нуждались в своем разрешении. Предпосылкой тому могло стать эволюционное расширение Вселенной в целом, возможное за счет трансляции эволюционного подхода в физику, приводящего к переформулировке фундаментальных физических теорий. Но эта ситуация возникла только в науке последней трети XX столетия. Представления об универсальности процессов эволюции во Вселенной как раз и реализуются в современной науке в концепции глобального эволюционизма. Его идеи позволяют единообразно описать огромное разнообразие процессов, протекающих во всех сферах реальности – неживой, живой природе и обществе.

Глобальный эволюционизм часто характеризуется как принцип, обеспечивающий экстраполяцию эволюционных идей, получивших, прежде всего, обоснование в биологии, а также в геологии, астрономии, химии, на все сферы действительности и рассмотрение неживой, живой и социальной материи как единого универсального эволюционного процесса. Это принципиальный аспект в понимании глобального эволюционизма, но он не исчерпывает содержания данного принципа. Необходимо учесть, что сам эволюционный подход в XX столетии приобрел новые черты, отличающие его от классического эволюционизма XIX в., который задавал, скорее, феноменологию развития, нежели системные характеристики развивающихся объектов. Новое содержание в концепцию глобального эволюционизма было внесено в 40–50-х гг. XX в., когда были развиты идеи общей теории систем. Идея системного рассмотрения объектов оказалась весьма эвристичной прежде всего в рамках биологической науки, где она привела к разработке проблемы структурных уровней организации живой материи, анализу различного рода связей как в рамках определенной системы, так и между системами разной степени сложности. Системный подход, развиваемый в биологии, рассматривает объекты не просто как системы, но как саморазвивающиеся системы. Формирование самоорганизующихся систем можно рас-

сма­три­вать в качестве особой ста­дии раз­ви­ва­ю­ще­го­ся об­ъек­та, сво­е­го ро­да "син­хрон­ный сре­з" не­ко­то­ро­го эта­па его эво­лю­ции. Что ка­са­ет­ся эво­лю­ции, то она мо­жет быть пред­став­ле­на как пе­ре­ход от од­но­го ти­па са­мо­ор­га­ни­зу­ю­щей­ся си­сте­мы к дру­гой ("диа­хрон­ный сре­з"). В ре­зуль­та­те ана­лиз эво­лю­ци­он­ных ха­рак­те­ри­стик ока­зы­ва­ет­ся не­раз­рыв­но свя­зан с си­сте­м­ным рас­смот­ре­ни­ем об­ъек­та.

Гло­баль­ный эво­лю­ци­онизм мо­жно рас­смот­реть как со­еди­не­ние идеи эво­лю­ции с иде­ями си­сте­м­но­го под­хо­да. В этом от­но­ше­нии уни­вер­саль­ный эво­лю­ци­онизм не толь­ко рас­про­стра­ня­ет идею раз­ви­тия на все сфе­ры бы­тия (ус­та­нав­ли­ва­ет уни­вер­саль­ную свя­зь ме­жду не­живой, жи­вой и со­ци­аль­ной ма­те­ри­ей), но и пре­одо­ле­ва­ет ог­ра­ни­чен­ность фе­но­ме­но­ло­гичес­ко­го опи­са­ния раз­ви­тия, свя­зы­вая та­кое опи­са­ние с иде­ями и ме­то­да­ми си­сте­м­но­го ана­ли­за. Идеи гло­баль­но­го эво­лю­ци­онизма по­лу­чи­ли обос­но­ва­ние в со­вре­мен­ной на­уке и толь­ко по­сле это­го они ста­ли рас­сма­три­вать­ся в качестве ба­зис­но­го прин­ци­па со­вре­мен­ной на­уч­ной кар­ти­ны ми­ра.

В обос­но­ва­ние гло­баль­но­го эво­лю­ци­онизма в­не­сли свой вклад мно­гие ес­те­ствен­но­на­уч­ные дис­ци­п­ли­ны, но оп­ре­де­ля­ю­щее зна­че­ние в его ут­вер­жде­нии сы­гра­ли те­о­рия би­оло­гичес­кой эво­лю­ции и раз­ви­тая на ее ос­но­ве кон­цеп­ция би­осфе­ры и но­осфе­ры, те­о­рия не­ста­ци­онар­ной Вселен­ной и си­нер­ге­тика. О ка­ких же иде­ях, раз­ви­тых в би­оло­гии, ас­тро­но­мии, си­нер­ге­тике идет речь?

Кон­цеп­ту­аль­ный ап­па­рат би­оло­гии тра­ди­ци­он­но иг­рал осо­бую роль в раз­ра­бот­ке эво­лю­ци­он­ных идей. Уже в клас­сичес­кий пе­ри­од осу­ществ­ля­лось тес­ное вза­им­о­дей­ствие те­о­рии би­оло­гичес­кой эво­лю­ции с ге­оло­гией и за­ро­жда­ю­щи­ми­ся со­ци­аль­ны­ми на­ука­ми. Как от­ме­чалось вы­ше, при­ме­не­ние в би­оло­гии XX в. идей ки­бер­не­тики и те­о­рии си­сте­м сти­му­ли­ро­ва­ло про­цес­сы син­те­за эво­лю­ци­он­ных пред­став­ле­ний и си­сте­м­но­го под­хо­да, что яви­лось су­щес­твен­ным вкладом в раз­ра­бот­ку ме­то­до­ло­гии гло­баль­но­го эво­лю­ци­онизма.

В 20-х гг. XX сто­ле­тия в би­оло­гии на­ча­ло фор­ми­ро­вать­ся новое на­прав­ле­ние эво­лю­ци­он­но­го учения, ко­то­рое было свя­за­но с именем В.И. Вер­над­ско­го и ко­то­рое на­зы­ва­ют учением об эво­лю­ции би­осфе­ры и но­осфе­ры. Его, бес­спор­но, сле­ду­ет рас­сма­три­вать как од­ин из су­щес­твен­ных фак­то­ров ес­те­ствен­но­на­уч­но­го обос­но­ва­ния прин­ци­па гло­баль­но­го эво­лю­ци­онизма.

В кон­цеп­ции В.И. Вер­над­ско­го жизнь пред­став­ля­ла как целост­ный эво­лю­ци­он­ный про­цес­с, вклю­чен­ный в качестве особой со­став­ля­ю­щей в ко­с­ми­чес­кую эво­лю­цию. Тем са­мым сво­им учением о би­осфе­ре и но­осфе­ре В.И. Вер­над­ский фак­ти­чески про­де­мон­стри­ро­вал не­раз­рыв­ную свя­зь планетар­ных и ко­с­ми­чес­ких про­цес­сов.

Осоз­на­ние этой целост­но­сти имеет не­пре­хо­дя­щую эври­стичес­кую цен­ность, по­сколь­ку во мно­гом оп­ре­де­ля­ет стра­те­гию даль­

нейшего развития человечества. От того, как человек будет строить свои взаимоотношения с окружающим миром, зависит само его существование. Не случайно проблемы коэволюции человека и биосферы постепенно становятся доминирующими проблемами не только для современной науки и философии, но самой стратегии человеческой практической деятельности, поскольку дальнейшее развитие вида *Homo sapiens*, его благополучие требуют точной согласованности характера эволюции человеческого общества, его производительных сил и развития природы.

Наряду с эволюционной теорией существенную роль в обосновании глобального эволюционизма внесла концепция расширяющейся и раздувающейся Вселенной.

Согласно этой концепции полагалось, что приблизительно 15–20 млрд лет назад из точки сингулярности в результате Большого взрыва началось расширение Вселенной, которая вначале была горячей и очень плотной, но по мере расширения охлаждалась, а вещество по мере остывания конденсировалось в галактики. Последние, в свою очередь, разбивались на звезды, собирались вместе, образуя большие скопления. В процессе рождения и умирания первых поколений звезд происходило синтезирование тяжелых элементов. После превращения звезд в красные гиганты, они выбрасывали вещество, конденсирующееся в пылевых структурах. Из газово-пылевых облаков образовывались новые звезды, и возникало многообразие космических тел.

Модель расширяющейся Вселенной существенно трансформировала представления о мире, ибо она включала в научную картину мира идею космической эволюции. Тем самым возникала реальная возможность описать в терминах эволюции неорганический мир, обнаруживая общие эволюционные характеристики различных уровней его организации и, в конечном счете, построить на этих основаниях целостную картину мира.

В середине XX столетия идеям эволюции Вселенной был придан новый импульс. Это было связано с возникновением концепции раздувающейся Вселенной, в рамках которой предпринимались попытки охарактеризовать наиболее загадочный этап в развитии Вселенной, охватывающий промежуток времени от нуля – условного момента "Большого взрыва", до сотых долей секунды. Ключевым элементом концепции раздувающейся Вселенной было представление о так называемой инфляционной фазе – фазе ускоренного расширения. После колоссального расширения окончательно установилась фаза с нарушенной симметрией, что привело к изменению состояния вакуума и рождению огромного числа частиц.

В результате развития концепции раздувающейся Вселенной претерпевал изменение взгляд на нее как на нечто однородное и изотропное, и возникало представление о Вселенной как состоящей из многих локальных мини-вселенных, в которых и свойства элементарных частиц, и величина энергии вакуума, и размерность

пространства-времени могут быть различными. Новая теория позволяла рассматривать наблюдаемую Вселенную лишь в качестве малой части Универсума как целого, а это значит, что вполне правомерно предположить существование достаточно большого числа эволюционирующих Вселенных.

Все эти научные результаты, полученные в современной космологии, дают основание рассмотреть их как один из факторов утверждения идеи глобального эволюционизма в современной научной картине мира.

Не менее важную роль в обосновании идей глобального (универсального) эволюционизма сыграла синергетика. Как отмечал Г. Хакен, который считается основоположником синергетического направления, синергетика занимается изучением систем, состоящих из большого числа частей, взаимодействующих между собой. Ее специфической особенностью является то, что она уделяет основное внимание когерентному, согласованному состоянию процессов самоорганизации в системах различной природы. Термин "синергетика" и означает "совместное действие", подчеркивая согласованность функционирования частей, отражающуюся в поведении системы как целого.

Явление самоорганизации довольно длительное время соотносилось только с живыми системами. Что же касается объектов неживой природы, то считалось, что если они и эволюционируют, то лишь в сторону хаоса и беспорядка. Но здесь как раз и возникала проблема – как связаны между собой объекты неживой и живой природы? Чтобы ответить на него, требовалось устранить разрыв между эволюционной парадигмой биологии и традиционным абстрагированием от эволюционных идей при построении физической картины мира.

Известно, что классическая наука преимущественно уделяла внимание феноменам устойчивости, равновесности, однородности и порядку. Она была ориентирована на изучение простых объектов, знание законов которых позволяло, исходя из информации о состоянии системы в настоящем, однозначно предсказать ее будущее и восстановить прошлое. Физическая наука, в классический период своего функционирования, исключала из рассмотрения "фактор времени". Полагалось, что время носило обратимый характер (то есть, состояния объектов в прошлом, настоящем и будущем были практически неразличимы) и рассматривалось как несущественный элемент. Все эти интерпретации были конкретным выражением неэволюционной парадигмы классической физики. Если же исследователи сталкивались с явлениями, которые не укладывались в эту схему, то они рассматривались как своего рода исключение из правил, и ими можно было пренебречь.

Последующее развитие физики поставило под вопрос вневременной характер физической картины мира и привело к осознанию ограниченности идеализации закрытых систем и описаний в терминах таких систем реальных физических процессов. Было показано, что подавляющее число природных объектов является открытыми системами, обменивающимися энергией, веществом и информацией с окружающим миром, а определяющую роль в изменяющемся мире приобретают неустойчивые, неравновесные состояния. Для описания особенностей функционирования таких систем старая теория оказалась непригодной. Традиционная парадигма не справлялась с нарастающим количеством парадоксов и аномалий, оставляя необъяснимыми многие открываемые явления. Соответственно возникла необходимость в выработке нового подхода, адекватного вовлекаемым в орбиту исследования объектам и процессам.

Определяющий вклад в выработку такого подхода был внесен И. Пригожиным и его школой. В экспериментальных исследованиях ими было показано, что, удаляясь от равновесия, термодинамические системы приобретают принципиально новые свойства и начинают подчиняться особым законам. Такие системы несут в себе "стрелу времени" и являются источником порядка, порождая высокие уровни организации.

Эвристическую ценность имеют идеи о том, что "стрела времени" проявляется в сочетании со случайностью, когда случайные процессы могут породить переход от одного уровня самоорганизации к другому, радикальным образом изменяя систему.

Синергетика как теория самоорганизации выявляла существенные закономерности развития мира. Рассмотрение всех объектов как самоорганизующихся систем, обладающих открытостью, нелинейностью, неравновесностью, создавало научно обоснованную возможность преодолеть разрыв между представлениями о живой и неживой природе. Идеи синергетики приобретали важное мировоззренческое и методологическое значение. Благодаря им обосновывались представления о развитии физических систем и открывались новые возможности для выяснения взаимосвязей между основными этапами мироздания – неживой, живой и социальной материей. Если до синергетики не было концепции, относящейся к классу не философских, а научных теорий, которая позволяла бы свести в единое целое результаты, полученные в различных областях знания, то с ее возникновением появились принципиально новые условия формирования целостной общенаучной картины мира.

Глобальный (универсальный) эволюционизм позволяет выстроить новую картину мира. Он задает универсальность эволюционного видения мира, создавая возможность рассмотреть во взаимосвязи не только живую и социальную материю, но и включить неорганическую материю в целостный контекст развивающегося мира. Он позволяет установить существование единой

прогрессивной эволюции от Большого взрыва до возникновения жизни и разума. Он дает возможность рассмотреть человека как объект космической эволюции, закономерно возникающий на определенном этапе функционирования нашей Вселенной.

Глобальный эволюционизм может быть представлен как базисный принцип современной научной картины мира. Он все чаще рассматривается как некоторое умонастроение эпохи, поскольку на основе этого принципа весь мир, его бытие осмысливаются в терминах процесса, динамики, постоянного становления.

Темы для обсуждения

1. Дайте философскую интерпретацию следующего текста:

Небытие
Назовем началом небес и земли,
Бытие
Назовем праматерью всех вещей.
Итак, в вечном небытии
Стремись узреть потаенное.
В вечном бытии
Старайся видеть предельное.
Оба они имеют один исток,
Но их различает имя.

Лао Цзы. Даодэцин.

2. "Бытие есть только тень небытия, его изнанка... Небытие первично и абсолютно. Бытие же относительно и вторично..." (А.Н. Чанышев). Согласны ли вы с этим?

3. Как Вы понимаете высказывание: "Культура – это смысл, приходящий к бытию" (Э. Левинас)?

4. Один из докладов ЮНЕСКО был посвящен проблеме непрерывного образования и назывался "Учиться, чтобы быть". Дайте свою интерпретацию этого названия.

Литература

1. *Гайдено П. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века / П. П. Гайдено. М., 1997.
2. Глобальный эволюционизм. М., 1994.
3. *Губин В. Д.* Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии / В. Д. Губин. М., 1998.
4. *Моисеев Н. Н.* Расставание с простотой / Н. Н. Моисеев. М., 1998.
5. *Пригожин И.* Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стенгерс. М., 1986.
6. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 16–27.

11. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

11.1. ПОНЯТИЕ ПРИРОДЫ. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ЕЕ ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ

Природа – это интуитивно ясное и в то же время трудно определяемое в силу его многозначности понятие. В предельно широком смысле оно обозначает весь мир в целом как бесконечное многообразие его конкретных проявлений. Очевидно, что в этом смысле понятие природы совпадает в своем содержании с такими научными и философскими категориями, как "бытие", "Универсум", "реальность", "Вселенная", "космос", поскольку с помощью этих терминов также обозначают совокупность всего сущего, включая и самого человека. Правда, развивающееся естествознание внесло свои коррективы, указав на факт не всегда оправданного отождествления данных понятий. Например, в естествознании космос является синонимом астрономического понятия "Вселенная", различающего ближний (доступный освоению космическими аппаратами) и дальний (мир звезд и галактик) космос.

В современной культуре наряду с понятием "природа" используется категория "образ природы" (в естествознании ее аналогом выступает понятие – "картина природы", обозначающее систему представлений о природе, сформированных в той или иной конкретной науке). В образах зафиксирован "лик" самой природы, в котором она являет себя человечеству. Образ природы задает исходные параметры описания и объяснения природного мира, он увязывает в единое целое вырабатываемые в обществе представления о природной среде и способах ее освоения. Поэтому такой образ – не просто мозаика взглядов и ценностей, а целостное образование, вырастающее на некоем едином духовном стержне культуры. В нем фиксируются представления о значимости и ценности природной среды для жизни общества и отдельного человека, о характере социоприродных отношений и возможных моделях взаимодействия человека и природы.

Философское осмысление отношений человека с природной средой имеет довольно давнюю традицию, что нашло отражение в названиях учений о природе. Древнегреческих мыслителей, осуществлявших поиск субстанциональных оснований природы (фюсис) и изучение естественных свойств вещей, называли физиологами, а их учение – физиологией. Правда, в учебной литературе опускаются содержательные нюансы словоупотребления, и поэтому наиболее распространенным термином является натурфилософия как эквивалент первому. В то же время разведение этих назва-

ний имеет принципиальное значение, так как каждое из них указывает на греческий или латинский источник понятия природы, что свидетельствует о доминировании философского либо естественнонаучного подхода при формировании концепций природы. Например, у Лукреция природа предстает как рождающая творческая *фюсис*, поэтому и первоначально он именуется "семенами", что восходит к Анаксагору и сохраняет греческую философскую традицию. Напротив, у Демокрита и Эпикура превалирует естественнонаучный смысл, ибо природа рассматривается здесь как совокупность атомов и пустоты. Более того, появление термина "натурфилософия" (*philosophia naturalis*) связывают со школой стоиков и ее позднеримским представителем Сенекой, разделившим философию на три части: *нравственную* (вносит порядок в душу), *естественную* (исследует природу вещей) и ту, что посвящена *человеческому разуму* (испытывает свойства слов, их расположение, виды доказательств). Философ исследует сущность и причины природы, то есть исходит из понимания природы как целого, в то время как ученые только описывают и высчитывают ее "число и меру". В системе философии, согласно стоикам, именно физика учит о природе и она составляет основу натурфилософии, что приводило к совпадению их предметов.

Физика вплоть до И. Ньютона называлась "натуральной философией", что нашло отражение в названии его работы – "Математические начала натуральной философии". В ней излагались фундаментальные принципы физического познания природы. Именно в эту эпоху под усиливающимся влиянием естествознания достигает вершин "философия природы" (натурфилософия), ориентирующаяся на фундаментальную науку как свой эталон. Задачей ученого является соответственно познание законов природы отдельных вещей, установление причинно-следственных отношений с помощью натурального эксперимента.

В отличие от натурфилософии философия природы разрабатывает синтетическую концепцию взаимодействия человека и природы, базовыми принципами которой являются следующие: 1) процветание любых форм жизни на Земле ценно само по себе, и ценность жизни не зависит от пользы для человека; 2) их богатство и разнообразие способствуют реализации этих ценностей; 3) люди не обладают правом на снижение природного разнообразия, за исключением случаев удовлетворения естественных потребностей; 4) современное вторжение человека в природный мир ухудшает состояние и того, и другого; 5) необходимо изменить политику и повлиять на базисные экономические, технологические, идеологические структуры социума и т. д.

Такая философия природы строится на переживании человеком встречи с внутренним "я" природы, в котором он сможет обрести гармонию в жизни и осуществить подлинные отношения со всеми существами, достигая блага для всех. Философия природы

исследует отношения человека к природе, опираясь на онтологические, психологические, этические, экологические и другие принципы, учитывающие внутреннюю ценность человека и природы как единого целого. В этой связи имеет смысл обратить внимание и на достаточно близкую к философии природы область исследований под названием экология, в поле зрения которой также находится природа и деятельность человека.

Несмотря на то, что природа является связующим элементом философии природы и экологии, предметы их различаются. Все-таки основным объектом экологической проблематики является экологическая система, которая представляет собой совокупность живых организмов и их среды обитания, объединенных веществом-энергетическим взаимодействием. Философия природы рассматривает проблему социоприродного взаимодействия в более широком контексте, изначально встраивая человека в структуры природного мира.

11.2. ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ПРИРОДЕ: ОСНОВНЫЕ МОДЕЛИ

В обширной литературе по данной проблеме существует достаточное количество классификаций исторических этапов, которым присущи соответствующие типы отношений к природе и основанные на них формы природопользования. Например, архаическое отношение к природе, индустриально-технологическое потребление природы и коэволюционная (со – приставка, обозначающая согласованность, совместность; лат. *evolutio* – развертывание) форма взаимодействия общества и природы.

Однако в современных исследованиях по философии природы приоритетным становится историко-культурологический подход, который явственно присутствует в работах 80–90-х гг. XX в., так как в них социоприродное взаимодействие препарируется через понимание культуры как особого регулятивного механизма общества, как средства адаптации человека к среде обитания. В этом русле осуществляется и переинтерпретация самой культурной традиции, которая рассматривается уже не только как способ сохранения и репродукции культурного наследия, но и как универсальный механизм, обеспечивающий взаимодействие общества и природы в условиях социальной и экологической нестабильности.

Новое понимание культурной традиции позволяет выявить такие модели взаимодействия человека и природы, как *мифологическая, научно-технологическая и диалогическая*. С позиции этих

моделей и будет представлено основное содержание философии природы. Каждая из них обладает развернутым спектром смысловых и функциональных характеристик, обнаруженных в соответствии со следующим сущностным критерием – способом интерпретации отношения человека к природе. Данное отношение будет рассмотрено с позиции трех основных версий: 1) приоритета природы над человеком (преобладающий принцип мифологической модели); 2) власти человека как создателя искусственного мира над естественной природой (определяющий смысл научно-технологической модели); 3) коммуникации как интересубъективного взаимодействия (основная стратегия диалогической модели). Обозначенные модели рассматриваются при этом как кросс-культурные образы, существующие в одном временном диапазоне в виде социально-экологических альтернатив. Функционирующие в этих модельных представлениях образы природы задают исходные параметры объяснения и понимания природного мира, синтезируют в единое целое вырабатываемые в социуме знания и представления о природной среде и способах ее освоения, о ее значимости и ценности для любой жизни, о характере социо-природных отношений.

Разнообразие подходов, представляющих те или иные модели социоприродных отношений, функционировавших в различные исторические эпохи, позволяет полнее представить мировидение и миропонимание людей, узнать принципы и правила, регулирующие их практическое взаимодействие с миром природы, выявить культурное значение ритуалов, мифов и иных культурных феноменов в контексте реальной жизни общества и т. д. Данные модели могут рассматриваться как определенные содержательные инварианты, транслируемые в эволюции культуры.

Мифологическое отношение к природе, основываясь на языческом понимании универсума, демонстрирует наиболее идеальную модель гармонического сосуществования человека и природы. Природный мир представлял собой жизненное пространство людей, обеспечивал их биологическое существование, ибо каждый человек пользовался его дарами в форме собирательства и охоты, не опосредуя их трудом. Доминирующими в мифологическом сознании были две установки: признание господства природы над человеком и персонификация природных явлений. Человек, будучи коммуникативным существом, распространял отношения общения на всю окружающую его природу, трактуя свое взаимодействие с ней как "межсубъектное", где природа выступает ведущей стороной "диалога", а человек – ее прилежным уче-

ником. Природа являлась источником удивления и страха, ибо ее жизнь воспринималась архаическим человеком как беспорядочная, дисгармоничная, не имеющая определенной формы для порождения своих разнообразных явлений, он ощущал ее господство над собой, и поэтому она для него была и первым учителем, и первым учебником, и первым экзаменатором. И становление самого человека осуществлялось в процессе формирования первобытных коллективов, основанных на принципах кровного родства. Поэтому и природная жизнь представляется по аналогии, то есть в системе родственных отношений как наиболее естественных и понятных человеку, образующих космическое единство земли, неба, моря и подземного мира. В таком мире нет границ между "я" и "не-я"; человек воспринимает себя в виде живого организма, являющегося частью природного тела, а не суверенным человеком, принадлежность к природному миру делает возможным смену "ликов" любому существу: так, например, человек способен превратиться и в зверя, и в птицу, и в быстрое течение реки, не утрачивая при этом своей единой со всем многообразным миром сущности. Поэтому природа часто мыслилась в человеческих формах: например, космос представлялся великаном, небесные тела – богами или героями и тому подобное, общество описывалось в природных терминах. Различные сферы природы (леса, реки) олицетворялись духами-хозяевами, человеческую общину представляли культурные герои (первоначально они были тотемические, наделялись звериными именами – Кролик, Ворон, Хамелеон и т.д.). Культурные герои представляли собой силы Космоса, в функции которых входило бороться против демонических чудовищ, олицетворяющих хаос и угрожающих миру людей.

Архаический человек жил прежде всего в таком мире, по отношению к которому еще не испытывал никакой активной потребности в преобразовании, ибо "отношение" к миру предполагает противопоставление ему. К тому же, индивид – часть универсума и не может поэтому выбирать условий жизни в мире, который с самого начала обеспечивает его существование; человек воспринимает универсум лишь таким, каким он ему представляется. Единство, понимаемое как мир в человеке и человек в мире, является основой человеческого бытия, в пространстве которого постепенно разворачивается суверенность человека. Все это впоследствии явится предпосылкой социальности, на основе которой будет развиваться человеческая активность как форма дистанцированного отношения к миру, опосредованного орудием. Прежде всего кризис присваивающей экономики рассматривается в качестве

причины, инициирующей поиск первобытным человеком новых путей освоения природной среды и становления производящей экономики (люди либо мигрировали, либо меняли тип хозяйственной деятельности). Природа предстает в более широком диапазоне: это уже не только жизненное пространство, но и строительный материал, и место для строительства, и объект физического труда, и тому подобное. Тем самым человек постепенно стал преодолевать сопротивление природы: орудия труда – от каменных до железных – расширяли его возможности в использовании вещества природы

Стало общепризнанным утверждение, что сама мифология ориентировала человека на гармонию с Другим (обществом, природой), так как примитивная техника не могла быть буфером между людьми и динамикой природных процессов: засухой, наводнением и т. д. Поэтому природа была не только источником любопытства и удивления, но и фундаментальным принципом бытия человека – любой ее вызов человеку всегда проходил на грани жизни и смерти. Мифотворчество четко зафиксировало эту ситуацию, а вопросы, заданные природному миру, носили не праздный, а прагматический характер.

Таким образом, мифологическое мышление возникает как чувственно-эмоциональный способ освоения окружающего мира, оперирует индивидуальными объектами с собственными именами, в нем отсутствует опыт критической рефлексии, ибо миф закреплялся в родовой традиции и воспринимался человеком как непосредственная достоверность, то есть истина, что не требовало иного обоснования достоверности принятых ценностных ориентаций. Сам миф выполняет функцию гаранта внутренней солидарности коллектива, его прочности и сопричастности окружающему миру. Образы мифов обладают большой глубиной, а события в них сакральны, поэтому само мифологическое пространство рассматривается как определенная система взаимодействия центров сакральности. Миф повествует о происхождении данной вещи, и его основным пафосом становится переход от хаоса к космосу, от состояния неопределенности к порядку. Миф – это особый тип мышления, в котором преодолеваются противоположности, он стремится доказать их относительность, отождествить природное и человеческое, способствует слиянию человека с окружающим миром, достижению гармонии общества и природы, обеспечивая духовный комфорт архаическому человеку. Таким образом, мифологическое мышление становится синкретичным, диффузным (не различаются слова и вещи, видимый и реальный миры и тому подобное), сакральным, консервативным. Для него харак-

терны и свой социальный базис (кровнородственные отношения первобытной родовой общины), и мировоззренческая основа (языческие представления как древнейший тип мировидения), и тип человеческого поведения в условиях присваивающей экономики. Синкретичный тип мышления создает картину миру, в пределах которой мир предстает как живой, единый и целостный.

Образы природы в восточном миропонимании. В древневосточных культурах стремились разработать и обосновать иные, чем на Западе, стратегии жизни и деятельности человека: например, для Индии было важно найти пути осмысления себя и мироздания, освоить технику реализации истины, задействовать весь мыслительный комплекс человека (аналитический разум, подсознание, эмоциональные переживания), а для Китая – сконцентрироваться на проблеме морального блага, причем знания воспринимались как личное достояние, могущее быть ассимилированным и апробированным в конкретных человеческих деяниях, в самом историческом процессе. Известно, что человек традиционного общества с момента рождения и до самой смерти включен в очень мощное поле социальных предписаний и норм, следование которым является важнейшим условием его бытия. Поэтому идеалом для людей выступает в первую очередь вживание в сложившуюся среду и обращение активности на собственный мир, а не на внешние обстоятельства. Гармония человека и природы, таким образом, достигалась путем растворения личности в космическом целом при минимальном проявлении человеческой активности. Все это нашло отражение в стремлении к "стабильности", "боязни перемен" и "внутренней сдержанности", а наличие иерархической, закрытой социальной структуры привело к ориентации на "достижение гармонии", на то, чтобы "каждый довольствовался своим местом" и воспитывал в себе "внутреннюю сдержанность". В китайской картине мира центральное место принадлежало идее достижения гармонии "небесного *дао*" и "человеческого *дао*" и подчеркивалось единство человека и *тьмы вещей*. Такого "гармонического единства с небом" человек достигал лишь при условии преодоления своего корыстного "Я" и сохранения "изначального сердца". Соответственно и сложилась недуальная модель мышления, объединяющая природу и человека в единую организмическую систему.

Для древнекитайских учений все есть природа и равно все есть человек, согласно восточному принципу "одно во всем и все в одном". Единое пронизывает все вещи, это единый путь мира и каждой вещи в отдельности: "в точку стягивается Вселенная для новой развертки, в миг – вечность". Вышеуказанный принцип запрещает вычленять объект, подвергать его анализу, разрывать причин-

ную связь, ибо от такого процесса пострадает целое, так как у каждого явления своя причина, но в то же время у всех – одна. При таком подходе природа сама по себе самоценна и самосущностна – она есть все и поэтому обладает полнотой. Такое понимание исключало антропоцентрические модели мира, так как центр находится в каждой точке пространства Вселенной, то есть везде. Таким образом, природа, человек, мир в целом – это прежде всего единая система, развивающаяся по единым законам эволюции, это континуум, живой организм, где все существует ради друг друга.

Именно из такого смыслового центра проистекало миропонимание древних китайцев и на протяжении двух тысячелетий определялось следующими представлениями: 1) доминирующей была концепция целостного мира: он представлялся Универсумом с равноудаленными точками и направлениями пространства; 2) природно-космический Универсум признавался изначально гармоничным и совершенным, что не настраивало на его преобразование; 3) гармонизация человека, общества и природы предполагала отказ от эгоцентризма и формировала установки на выявление естественной природы всего сущего. В рамках таких представлений основным становится даосский принцип, утверждающий необходимость согласования активности человека с естественными ритмами Космоса (принцип у-вэй). Такое мышление вырабатывало разумный подход к природе: еще 2,5 тыс. лет назад в Южном Китае стали использовать технологию поливного земледелия. При этом не только высаживали рис в чеки, залитые водой, но и превращали их в настоящие пруды, в которых стали разводить рыбу. Она, питаясь сорняками, снимала тяжкий труд прополки рисовых плантаций, удобряла почву и служила пищей для крестьян (сегодня такое взаимодействие человека и природы определяют термином "коэволюция").

В индийской культурной традиции обратимся к буддийскому опыту, постулировавшему однородность универсума, ощутить которую должен был любой стремящийся к освобождению индивид в процессе буддийской практики. Такой постулат исключал всякие рассуждения о мире как внеположенном сознанию, а ориентировал на рассмотрение его исключительно как психокосма, то есть в качестве присутствующего в сознании, "отраженного" в нем. Поэтому разделение мира на внутренний (психический) и внешний (материальный) отпадает само собой. К тому же отношение человека к миру воспринималось этим философско-религиозным учением как центральная мировоззренческая проблема, в способах решения которой просматривается критическое отношение к окружающей действительности, проявившееся в известном постулате о том, что бытие есть страдание. В сущности, страдание есть не более чем одно из состояний психики человека, характерное для абсолютного большинства людей и всех живых существ, однако оно носит тотальный характер, поэтому освобождение от страданий должно пониматься как акт преодоления мира в целом, а не отдельных его сторон. Дисгармония окружающего мира является следствием тех возмущений, которые имели место на уровне мик-

рокосма, а именно, появления ложных мыслей, неадекватных макрокосму. Соответственно неверно мыслящий человек оказывается в неправильном мире, такая ситуация и порождает необходимость определенной сотериологической практики. Поэтому считалось, что возникающие у индивида идеи – это знак, фиксирующий "омраченность" его сознания и необходимость избавления от "точек напряжения", возникших в результате конфликта действительного и должного, "не достигнутого" и "достигнутого", пустоты и существования.

В итоге индийское мировоззрение может быть кратко представлено как система следующих идей и принципов: 1) идея единства человека со всем сущим, нашедшая свою конкретную реализацию в известном принципе "ахимса", утверждающем, что если человек осознает свое единство со всем сущим, то он не сможет причинить вреда ничему живому, не страдая от этого сам; 2) апелляция к сущности человека как "психологического" субъекта позволила разработать соответствующее учение о мире и целях человеческой жизни, приведя их к гармонии; 3) признание высшей ценностью жизни духовное озарение, возвеличивание таких добродетелей, как чистота, добрые дела, милосердие, отрешенность от материальных интересов, безмятежность духа, признание средством спасения соблюдение нравственных правил, то есть всего того, что подготавливает к вступлению на путь более высокого совершенствования, ориентирует исключительно на разработку концепций "строительства" внутреннего мира самого человека и методик, учащих его открывать новые грани существования путем развития органов восприятия, более совершенных, чем обычные, и вырабатывать в результате в себе соответствующие способности.

Образы природы в западном миропонимании. Проблема устройства человека в природном мире актуальна и для западной цивилизации, и прежде всего – античной Греции. Социальный и космический мир древних греков оформлялся преимущественно как светский: несмотря на давние связи с Востоком, они не приняли его социальную и мировоззренческую ориентацию на традицию, а провозгласили авторитетом закон, соответственно Логос стал приоритетнее религиозных ценностей. В основании этих процессов лежали свои факторы социально-экономического и политического порядка, придавшие античному обществу особые интонации: это и классическое рабство, сделавшее раба посредником между природой и обществом; полисная организация общественной и политической жизни граждан; в каждом полисе были свои боги и герои, виды хозяйственной деятельности; превосходство слова над другими средствами власти, не претендующего на абсолютную истину, но разворачивающегося в пространстве спора, дискуссий, диалога и т.д. Весь этот соци-

окультурный контекст породил неумную любознательность, вечную готовность удивляться, свежесть восприятия, интерес и вкус к деталям, быстроту ума, любовь к жизни, к физическому существованию, к собственному телу, сильному и прекрасному, и в то же время – серьезность в отношении к себе и окружающему, величавое спокойствие духа и другие возвышенные черты характера.

Предметом формирующейся древнегреческой философии стала природа в самом широком смысле слова, поэтому и проблема на первых порах носила космологический характер. Впервые такую попытку постижения мира предприняли ионийские философы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), лишая олимпийских богов функции управления природой, ибо истоки причины мира связывают с самой природой. Они пришли к заключению, что за изменчивостью и многообразием мира стоит некое рациональное единство и порядок, поэтому задача состоит в том, чтобы обнаружить этот основополагающий принцип, или начало – *arche*: у Фалеса вода, у Анаксимандра "апейрон", у Анаксимена воздух. Таким образом, учение о стихиях явилось первой натурфилософской стратегией определения первоначала мира, которое представлялось недифференцированным и неструктурированным. В рамках субстанционального подхода новой стратегией интерпретации устройства Вселенной стал атомизм как учение об особенном строении материи. В результате атомы стали тем рациональным средством, с помощью которого можно познать механизм Вселенной.

В качестве альтернативы физической модели космоса существовала математическая версия пифагорейцев, сосредоточивших внимание на неизменном конструктивно-разумном принципе, который придает смысл всему разумному и изменчивому. Числа есть сущности и структурные константы вещей, а в самой природе присутствует закономерный порядок. Проникновение в музыкально-математическую гармонию Космоса и приобщение к ней рассматривалось как путь очищения человеческой души с целью ее спасения в круговороте рождений и смертей.

В период античной классики формируется рационально-идеалистическая трактовка космоса: Платон рассматривает космос как идеальное образование, не совпадающее с природой (*фюсис*). В диалоге "Тимей" он рассказывает о Демиурге, вселенском художнике-созидателе, взиравшем на вечные идеи (*эйдосы*), чтобы из неразумной и хаотичной стихии материального мира сконструировать прекрасный и благой космос, как и каждую отдельную вещь в нем. Эйдосы, вечные и неизменные, символизирующие истинно-сущее бытие, познаются лишь умом, в отличие от мира чувственных изменчивых и преходящих вещей, олицетворяющих мир "становления". Таким образом, мир становления конструировался по вечному образцу, поэтому понять строение природы можно только интеллектуальным путем и рациональными средствами.

Таким образом, в античности возникает представление о Космосе как вполне обозримой вещи, но только предельно большой. Он основан сам на себе, ничего выше его нет: он полон жизни, души и мысли, но в нем нет действующего субъекта, он конечен, прекрасен, иерархически благоустроен.

Отличительной особенностью греческого эллинизма становится антропокосмизм, провозгласивший принцип гармонии микро- и макрокосма. Моральный закон понимается как закон самой природы, который определяет поведение грека. Жить счастливо – значит жить по природе, в согласии с ее единственной целесообразностью и порядком: ведь миром правит разум. Лукреций в "Природе вещей" писал, что познание природы должно быть не ради самой природы, а ради человека, которого именно она способна охранить своей истиной от всех страхов и тем самым приблизить к состоянию превосходства и блаженства. Такое отношение к природе связано с тем, что действительным божеством считается сам мир, взятый во всей своей целокупности, мир как порождающая все единая природа.

В культуре античности природа представляла и "чисто" человеческий интерес как объект эмоционального восприятия, о чем свидетельствует поэзия Сапфо (Сафо), Феокрита, Праксила и др. Греческий разум был устремлен на воспитание, совершенствование и образование людей, поэтому инструментальная деятельность его интересовала в меньшей степени, нежели интеллектуальная. Однако античность содержит предпосылки западного рационального стиля мышления, диалектически синтезирующего в себе созерцательные интенции и инструментально-технологическую направленность на модификацию и преобразование природных объектов, что получит полное осуществление в новоевропейской цивилизации. Платон в "Критии" пишет о том, что пока не истощалась унаследованная от Бога природа, и она сохраняла в правителях Атлантиды свою силу, все их достоинство возрастало, но как только возобладали человеческий нрав, то они "утратили благопристойность", "промотали самую прекрасную из своих ценностей". Осмысление деструктивных действий человека нашло отражение в ностальгии по ушедшему "золотому веку", когда люди не были отчуждены от природы, не стремились к антропоцентризму и не нуждались в благодеяниях Прометея.

Христианская картина мира с ее религиозной интерпретацией проблемы социоприродного взаимодействия занимает промежуточное положение между мифологическим и научно-технологическим отношением человека к природе, так как в процессе ее становления, с одной стороны, обнаруживается новая инвертация базовых принципов мироотношения античности, с другой – ини-

цируется разработка дополнительных средств для решения собственно религиозно-мировоззренческих задач, что создает предпосылки для выхода к принципиально иной картине реальности, выдвигению другого мировоззренческого лидера среди функционирующих форм знаний в культуре.

Соответственно иначе всматривается в природу средневековый человек: он живет в едином мире, и мир для него творение Божье, причем творение совершенное и прекрасное. Сам он выступает одновременно в двух ипостасях: естественной и божественной. В таком благом мире упорядочивать и менять следует только человеческую душу, побуждая ее к гармоническому созерцанию мира и единению с Богом. И если греческая культура космоцентрична, то средневековые – теоцентрично. Соответственно, здесь человек верит в библейское откровение, которое подтверждает действительность Бога, стоящего вне мира и над ним. Однако Бог не принадлежит миру – он независимый Господин, но при этом любящий созданный им мир и человека. В результате формируется как иной, по сравнению с античностью, взгляд на мир (он теперь рассматривается как бы с некоторого расстояния), так и новая позиция по отношению к нему. В раннем средневековье чувство гармонии еще удерживает человека в пределах прекрасного космоса, но позднее он устремляется ввысь, за пределы мира, к Богу, чтобы от него снова обратиться к миру и формировать его. Поэтому абсолютом является не Космос, а Личность, которая выше всякого космоса, ибо является его Творцом и Создателем. Природу человек рассматривал под влиянием эсхатологических представлений о конечности всякого бытия и ожидания второго пришествия Христа. Поэтому здесь природа обесценивается и теряет значимость будущего. Поскольку она является божественной конструкцией, искусственным продуктом, то не природа дает эталон человеку, а Бог в виде своих наставлений и "повелений". Среди творений Бога именно человек занимает привилегированное положение, а не природа, и смысл человеческого бытия в возвышении над ней. Именно Бог поставил человека "возделывать и хранить" вверенную ему природу, так как она "сама для себя недостаточна", поэтому у нее постоянно должен быть господин, чтобы повелевать ее стихиями. В феноменальном мире им и стал человек, который природу воспринимал не столько механически, сколько организмически, – как некий живой организм, созданный Творцом и содержащий в себе скрытые смыслы плана творения. Идея мира как органического целого, любая часть которого воспроизводит в себе, как в символическом зеркале, смысл универсума, олицетворяла собой все средневековье, что впоследствии придало духовный смысл эмпирическим знаниям.

К тому же технические открытия оказались лучшим доказательством величия человеческого разума, ибо он наглядно продемонстрировал, что с помощью знаний можно подчинить себе любые силы природы и таким образом "очеловечить" весь тварный

мир. Ответом на запрос социума стали средневековые энциклопедические трактаты (суммы), в которых стремились представить действительность во всей ее целостности. Такой культурный поворот был связан с решением прежних задач христианства, но уже иными средствами: природа и возможности человеческого интеллекта призваны были в корне изменить европейское мышление.

Трактовка природы как книги, которую нужно прочесть, составляла основу средневековой науки. Ключом к пониманию "Книги природы" являлись христианские тексты и философские труды Аристотеля, адаптированные к Священному Писанию. Понимание Священного Писания как Абсолютной книги способствовало распространению такого взгляда и на природу. Как поэтический образ, "Книга природы" появляется уже в XII в., а в XIV – XVII вв. это уже источник знания, сравнимый по авторитетности с Библией. В XV в. Раймунд Себундский, а затем и Ф. Бэкон писали, что Бог дал человеку две книги – "Книгу природы" и Библию. И даже Галилей утверждал, что эта книга написана математическими буквами, и мы должны выучить ее алфавит, если хотим ее прочитать. Такое прочтение позволяло ученым построить картину мироздания, в которой самое малое и великое есть творение единого Бога. Символизация замещала научное объяснение мира и тем самым создавала его упорядоченную систему.

Эпоха Возрождения возвращает человека к естественному мироощущению, меняет само отношение человека к природе: он пытается ее подчинить. Новый интерес к природе вызвал и интерес к природоведению, а географические путешествия расширили знания человека о растительном и животном мире. В социальных и культурных условиях Возрождения человек формируется на идеалах гуманизма и индивидуализма. Гуманистами создавался культ природы, тела и чувственности, признавалась изначальная мудрость природы, ее доброта и святость. Это время смены мировоззренческих идеалов: пассивное смирение уступает место творческой активности, утверждающей ценность индивидуального бытия: достоинство личности, ее свободу и различные вариации творческого духа. На роль источника духовного и нравственного совершенствования стали претендовать "писания человеческие", тем самым оттесняя христианское Священное Писание: так, Петрарку уже интересовало не построение религиозных или научных систем Вселенной, а психологический, гуманистический и эстетический мир реального человека. В то же время созидание еще не отождествлялось с такими действиями человека, как овладение и перелывание, ибо даже самые великие деятели Ренессанса ощущали ограниченность человеческого существа, его беспомощность в преобразовании природы. Человек рассматривался лишь привилегированным имитатором природы, так как именно она предоставила

ему все, чтобы он был человеком. Художник, изображая природу, как бы творил и ее, и самого себя, его картина – это "окно в мир". К тому же гуманистически ориентированная проза и поэзия встала на защиту природного мира: например, Пьер Ронсар, для которого лес – воплощение вольно произрастающей, не тронутой цивилизацией природы, символизирующей "золотой век" человечества, сочиняет элегию "Гастинскому лесорубу". Смысл ее в том, что уничтожая окружающий его природный мир, человек истребляет и самого себя.

В конечном итоге, социально-исторические условия Ренессанса – активизация торговли, становление мануфактурного производства, технические изобретения, обмирщение культуры – породили ряд потребностей, удовлетворение которых требовало исследований земной природы, непосредственно связанной с человеком. В полной мере это получило развитие в новом типе отношений человека к природе.

Идеал деятельностно-активного человека соответствовал новоевропейской цивилизации, связанной с развитием промышленности и техники, приоритетом в области научного познания, должного сделать человека владыкой природы. В Новое время человек не ходит больше под Богом, но и венцом творения уже не является, а становится лишь одной из частей мироздания. В эту эпоху ученые ощутили "вкус познания" реальных вещей, видели познавательную ценность в выявлении их сущностных связей, в соответствии с которыми объекты природы преобразуются в деятельности. Поэтому ученому Нового времени необходимо было решить задачу, связанную с поиском средств, способных раскрыть "Книгу природы". Такой подход в перспективе давал возможность построить объективную картину природы и организовать ее систематическое исследование. Решением этих задач стало заниматься классическое естествознание.

Образ природного мира как огромного механизма вполне успешно функционировал в достаточно большом временном диапазоне: от Р. Бойля, называвшего природу "космическим механизмом", до ничем содержательно не отличавшейся позиции П. Гольбаха, для которого Вселенная – всего лишь гигантская система вещественно-материальных тел. Собственно говоря, наука привела новоевропейского человека к мысли, что современная ему картина мира обладает таким порядком, который можно опытным путем вывести из устройства материальной природы силами человеческого разума, который получил превосходство над природой: цель и разум стали прерогативой человека, а не Вселенной.

В эпоху Просвещения окончательно сформировалась традиция разделения мира на "Я" и "не-Я", где природа воспринимается как

менее активное по сравнению с человеком начало, лишенное внутренней способности к самообновлению, как поле приложения его физических и интеллектуальных сил, предметный материал для преобразования. Отношение к природному миру как чуждому человеку обусловлено экстравертивным характером западноевропейского мышления (К. Юнг). Поэтому деятельность человека, осознавшего себя субъектом познания, была направлена на реализацию своих целей, которые должны были воплотиться в новых, сотворяемых состояниях объекта. Отсюда – настойчивое стремление познать и переделать социальный и даже космический мир на свой лад.

Заметную лепту в дистанцирование от природы внес и становящийся западноевропейский хозяйственный этос, затребовавший именно такого человека и получивший при этом еще и религиозную санкцию в протестантизме. Любая деятельность человека рассматривалась как освященная Богом и воспринималась поэтому как служение ему. В результате успешная профессиональная духовная или материальная деятельность во славу Бога становилась нравственно-этическим долгом уже не только кальвиниста, но и любого человека, принявшего парадигму мышления техногенной цивилизации и новый этический стиль жизни. В такой цивилизации получает распространение утилитарно-прагматическое отношение к природе как безмерной кладовой. Научная картина мира строилась на принципах объективности, когда мир виделся как совокупность объектов; в модельных схемах мир представлялся как закрытый, линейный и конечный; превалировал дискурсивный, логический, однозначный тип мышления.

Диалогические отношения – это заявляющая о себе альтернатива, претендующая на статус наиболее адекватной модели социоприродного взаимодействия, причем имеющая на это объективные основания: о таком характере отношений заговорили как рациональные, так и внерациональные формы культуры.

При всей авторитетности классических воззрений на природу достаточно заметную духовную оппозицию им составила художественная культура: например, английская романтическая поэзия XVIII–XIX вв., утверждающая, что важные природные явления не подвластны научному методу, так как существуют лишь в целостности, которую наука разрушает своим анализом; французский литературный и художественный символизм, стремившийся разрушить стену между человеком и природой, которая была воздвигнута разумом; импрессионизм в живописи, стремившейся изобразить предмет таким, каким он видится в потоке атмосферных явлений под влиянием оптического впечатления и т.д.

Заметный вклад в эту переориентацию вносит и само развивающееся естествознание: биологические идеалы эволюции постепенно размывают прежние нормы механического объяснения природы и начинают проникать в смежные дисциплины. В научном познании основной становится проблема синтеза знаний, что обусловлено: 1) утратой целостности механической картины мира, ибо начинают формироваться специальные картины реальности, не сводимые к первой; 2) появлением специфических норм исследовательской деятельности в различных областях знаний; 3) поиском путей единства наук; 4) дифференциацией и интеграцией научного знания.

Если естествознание в своей предметности и объективности виделось Вселенную как книгу, содержащую описание всех реализованных и возможных вариантов прошлой и будущей ее истории, то философия в поисках новых коммуникативных отношений человека с природой стремилась осмыслить мир по меркам, уже соизмеримым с самим человеком. Идея о существовании сокровенных связей между всеми существами в мире не только изначальна для философских размышлений, но и постоянно воспроизводится путем переинтерпретаций в тех или иных авторских версиях, а в качестве синтезирующего начала единства человека и мира выступали, например, "Мировой разум" у Гегеля, "Мировая душа" у Шеллинга, "Мировая воля" у Шопенгауэра и т.д. Поэтому разработка новой модели коммуникации может осуществляться за счет ассимиляции философских идей как Запада, так и Востока, – прежде всего тех, где объектом отношений становится переоценка помыслов и действий человека в природе. О необходимости диалога с природой шла речь и в таких философских направлениях, как русский космизм, символизм, религиозный мистицизм, диалогическая традиция, экософские течения, "философия ненасилия" и др.

Русская культура рассматривается как синтетическая, ассимилировавшая в себе духовные интенции Запада и общинный уклад Востока и сочетавшая в себе два начала – активное и пассивное. Русское религиозно-философское мировоззрение определяется идеями православного христианства, утверждавшего триединство духа, души и тела. Вместе с тем и данное мировоззрение, как и западно-рационалистическое, дуально, ибо явственно просматриваются различия реальности и Абсолюта, хотя между ними и нет жесткой границы. Русская философия стремится к разгадке жизни в ее природном, космическом смысле, и пытается показать, что субъект-объектные отношения вторичны внутри первоначального единства. Подлинной философией природы и человека становится философский Логос, – то начало, которое пронизывает собой бытие и познающего. Поэтому материальное и природное не при-

нижаются, несмотря на все их несовершенства. Противоречие между совершенным и несовершенным обнаруживается и в самом человеке, который в результате становится носителем этих "двух измерений". В концепции В. Соловьева именно всеединство представлено как путь, который позволит достичь восстановления связи действительности с Абсолютом, при котором целое не подавляет части, дает простор для развития каждой индивидуальности. В центре всеединства человек как связующее звено между Богом и миром. В мире властвует зло, а человек своей деятельностью только способствует приближению конца мира, поэтому его назначение познать скрытую в мире Божественную Премудрость и воплотить ее собственным действием через самопреобразование. Русская традиция исповедует философию любви к природе и человеку, к твари сушей и Богу, в которой проявляется чуткое отношение к своему объекту.

В контексте всей русской философии особое значение придается и новому типу общения как служение "другому", ставшему основным предметом нравственной философии религиозного ренессанса П. Флоренского, Н. Бердяева, Л. Карсавина, А. Мейера и др. Проблема диалога с другим рассматривается и в более поздней философии М. Бахтина, для которого соборность "я – другой" предполагала этику эстетического спасения-завершения "я" в другом. Эту проблему он анализирует в контексте ответственности и поступка, полагая, что личная ответственность человека должна активно учитывать другую ответственность, другое равноправное "я".

Уже со времен Г. Гегеля, рассматривавшего Другого как условие моей собственной индивидуальности, данная проблематика существенно расширилась за счет актуализации иных аспектов идеи Другого: это и позиции Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, К.-О.Апеля, М. Бубера и др. В этой связи М. Мерло-Понти в "Феноменологии восприятия" пишет, что во всякой цивилизации необходимо отыскать общую формулу единого поведения перед лицом Другого, Природы, времени, смерти – словом, особый способ оформления мира. Узнавание своей самости в зеркале Другого способствует превращению жизненных усилий человека в акт ответственности за себя и другого (человека, природу) как единого цельного бытия. Диалогизм предлагает идею абсолютной равноправности "Я" и "Ты", когда я ничего не могу сказать о себе, не соотнося себя с "другим(и)", когда в мышлении представлены не только лики меня самого, но и того, кто вступает со мной в общение в качестве суверенной инстанции. Диалогическая традиция ориентирована на установление взаимопонимания и гармонического соединения человека с природой, когда человек изучает ее не извне, а изнутри через взаимную направленность внутреннего действия. На примере дерева М. Бубер объясняет характер диалога с природным миром, который "пред-стоит мне телесно и имеет отношение ко мне, так же как и я к нему – только иным образом. Не тысь же выхолостить смысл отношения: отношение есть взаимность".

Диалогическое отношение к природе является одним из базисных принципов альтернативной культуры или иначе "контркультуры" (Т. Роззак, Г. Леонард, М. Фергюсон, Ф. Капра, В. Харман и другие), отрицающей основные ценности техногенной цивилизации и ориентирующей современного человека на изменение всей инфраструктуры его социального бытия. Новая идеология фундирована идеей целостного и системного описания закономерностей и динамики процессов, происходящих в природе, общественной жизни, культуре, человеческом мышлении, что неизбежно предполагает преобразование самого восприятия мира. Гуманизм, который положен в основание контркультуры, основан на глубоком уважении жизни как индивидуальной, так и "жизни Планеты", которые неразрывно связаны друг с другом. Диалогизм как форма коммуникации человека с природным миром включается в контекст всей инвайроменталистской идеологии, поэтому и гуманизм носит экологический характер, так как конституируется такая трактовка роли человека на Земле, которая уважала бы его связь с природой, а его самого понимала бы как микрокосм, в котором проявляются законы Вселенной. Мыслящий человек уже не желает замыкаться на видимых приоритетах и стремится выработать эталон, в соответствии с которым можно не только понимать Другого – Природу, но и научиться вступать с ней в диалогические отношения. Диалог, собственно, и рассматривается в качестве такого эталона понимания и поведения, который должен стать духовным стержнем современных отношений человека с природой. Правда, проблема заключается в том, что в действительности современная культура, скорее, антропоцентрична, чем диалогична, ибо мы по-прежнему осваиваем природу в терминах нашего языка и пытаемся найти ей место в своей же классификации мира, растворить ее реальность в нашем мышлении, что подрывает ее подлинную независимость от нас.

11.3. ПРИРОДА КАК СРЕДА ОБИТАНИЯ ЧЕЛОВЕКА. БИОСФЕРА И ЗАКОНОМЕРНОСТИ ЕЕ РАЗВИТИЯ

Рассматривая природу как среду обитания, последнюю подразделяют на естественную и искусственную. Данное деление имеет место уже в античности, например в философии Аристотеля, который отделял то, что осуществляется по естественным законам, независимо от человека, от того, что сделано им самим в подражание. В данном конкретном смысле естественное ассоциируется с природой (гео- и биосферой), а искусственное – с различ-

ными сферами деятельности человека и социальной организацией его жизни (социо-, антропо-, техносферой).

В естественной среде обитания человека К. Маркс выделял естественные источники средств жизни (дикие растения, плоды и так далее) и естественные богатства как предметы труда (каменный уголь, газ, нефть, энергия ветра, пара и так далее). Отношения человека с естественной средой обитания зависят как от природных условий, так и от уровня развития материального производства. Поскольку материальное производство является основной формой отношений между человеком и природной средой, а материально-преобразующая деятельность – сущностная потребность человека по реализации себя в мире, то в результате создается искусственная среда обитания человека, или "вторая природа", "неорганическое тело цивилизации" (К. Маркс). В объем данного понятия включается все, что так или иначе произведено человеком: любые неорганические предметы, живые системы, произведенные путем селекции, генной инженерии и тому подобным, общественные отношения.

Преобразующая технология вторгается в естественные процессы и видоизменяет их в соответствии с потребностями человека, замещая естественные элементы среды искусственными. К тому же в XX в. под влиянием генетики формируются представления об организмах как запрограммированных системах, поддающихся перепрограммированию при соответствующих научных и технических методиках. К настоящему времени искусственно созданная человеком техносфера стала сопоставима с биосферой Земли: так, уже известно, что масса всех искусственно созданных предметов и живых организмов (техномасса) значительно превосходит естественную биомассу. Подобная деятельность обострила характер социоприродного взаимодействия, и оно приобрело глобальное измерение. Совокупная человеческая деятельность способна коренным образом подорвать природное равновесие биосферы и тем самым привести к гибели человеческую цивилизацию. В этой связи, начиная с конференции ООН в Рио-де-Жанейро в 1992 г. по охране окружающей среды, осуществляется поиск новой модели устойчивого развития. Переход на модель устойчивого развития требует учета всех параметров и тенденций социоприродной эволюции – экономических, политических, экологических, психологических и т.п. Так, "Национальная стратегия устойчивого развития Республики Беларусь" приоритетным объявляет принцип "активной профилактики", обеспечивающий сохранение и регенерацию природно-ресурсного потенциала Планеты, а не постоянно практикуемый – "реагирования и исправления". Планируется создать условия для форми-

рования рынка экотехники, экотехнологий и экоуслуг, повысить уровень экологического образования и воспитания населения и т.д.

Термин *биосфера* впервые был употреблен еще в 1804 г. французским ученым Ж.Б. Ламарком в труде по гидрогеологии для обозначения *совокупности живых организмов*, населяющих земной шар. В конце XIX в. его использовали австрийский геолог Э. Зюсс и немецкий ученый И. Вальтер практически в том же значении, что и Ламарк.

Философский смысл понятие биосферы получило у В. Вернадского, который ввел термин "живое вещество", охватывающий совокупность населяющих Землю организмов, а биосферой стал называть всю ту среду, в которой оно находится. В биосфере существует "пленка жизни" с максимальной концентрацией живого вещества. Между неживыми (косными) природными телами и живыми веществами постоянно осуществляется энергетический обмен, выражающийся в движении атомов, вызванном живым веществом. В этом процессе и связанном с ним движении энергии проявляется планетарное, космическое значение живого вещества, которое связано с тем, что биосфера является той единственной земной оболочкой, в которую непрерывно проникает космическая энергия. Живое вещество охватывает всю биосферу, создает и изменяет ее, однако, по весу и объему оно занимает ее небольшую часть. Неживое вещество доминирует в структуре биосферы. Появление человеческой жизни в биосфере привносит изменения в ее динамику: если живые организмы взаимодействуют трофически (пищевыми) цепями и в результате изменяют живое вещество и энергию биосферы, то человек включается в связи с ней на основе трудовой деятельности. Полагается, что вначале человек осуществил биосферную "технология" (нахождение в природе готовых жизненных средств), а затем производство привело к новой форме отношений человека с биосферой. Человек тем самым выделил себя из природы и, как отмечал В. Вернадский, начал создавать культурную биогеохимическую энергию (земледелие, скотоводство). Поэтому появление человека и его деятельности по изменению природной среды рассматривается как закономерный этап эволюции биосферы. Этот этап должен привести к тому, что под влиянием научной мысли и коллективного труда биосфера Земли должна перейти в новое состояние, именуемое ноосферой.

Понятие ноосферы (греч. *noos* – разум, *sphaira* – шар) впервые использовал французский математик Э. Леруа в 1927 г., но, по его признанию, оно возникло у него под влиянием лекций В. Вернадского о биосфере Земли, учение о которой он разрабатывал еще в 1914–1916 гг. Данный термин встречается и в концепции "христи-

анского эволюционизма" французского естествоиспытателя и философа П. Тейяра де Шардена. Усложняющееся развитие, по его мнению, начинается с эволюции физической материи космоса ("преджизнь"), переходит в структуры жизни, а потом в человека как носителя мыслящего разума и ноосферы и субъекта общества ("сверхжизнь"). На всех этапах эволюцию поддерживает своей действительной любовью Бог как духовное начало, присутствующее в Универсуме и направляющее его развитие к конечной цели – "точке Омега". Это своеобразный центр духовного синтеза, символизирующий собою Христа, сопричастного миру и одновременно противостоящего ему. Собственно говоря, космогенез П. Тейяра де Шардена интерпретируется как христогенез. Поэтому и ноосфера у него обозначает часть природы, представляющей собой чисто духовное явление, то есть "мыслящий пласт", разворачивающийся над миром растений и животных – вне биосферы и над ней.

У В. Вернадского ноосфера – это качественно новый этап эволюции биосферы, определяемый историческим развитием человечества, его трудом и разумом. В этом процессе ноосфера выступает гарантом разумной деятельности человека во Вселенной, что делает ее моделью абсолютной разумности и мировой гармонии. В современной литературе, как правило, под ноосферой понимают ту область биосферы, которая находится под влиянием человеческой активности, и поэтому многие ее процессы в принципе могут быть управляемы и направляемы человеком.

Учение о ноосфере часто называют биосферно-ноосферной концепцией В. Вернадского, которую можно представить рядом базовых посылок: 1) деятельность человека постепенно становится основным фактором эволюции биосферы как космического тела; 2) для будущего развития человечества и биосферы человек должен взять на себя ответственность за характер протекания основных процессов планеты. В этом смысле можно говорить о наступлении эпохи ноосферы, когда развитие цивилизации будет согласовано с эволюцией планеты и прежде всего биосферы. Для этого необходимо выработать осознанное поведение людей, согласованное с естественными условиями стабильности окружающей среды, то есть известный экологический императив. В свою очередь, в такую эпоху должна быть обеспечена коэволюция человека и биосферы, то есть их совместное и согласованное развитие.

Впервые с концепцией коэволюции природы и общества, которая должна выстроить оптимальное соотношение интересов социума и биосферы, выступил в 1968 г. Н.В. Тимофеев-Ресовский. С тех пор тема коэволюции становится ключевой в понимании природы человека и в определении судеб человечества. Идея коэволю-

ции используется во всех работах, исследующих проблему "общество-природа", а также при создании кибернетических моделей развития биосферы. При обсуждении синтетического характера исследований коэволюции приходят к выводу, что здесь необходимы совместные усилия естествоиспытателей и всех гуманитариев – вплоть до поэтов. Вне такого синтеза нельзя понять человека во всем драматизме его отношений с остальной природой, а без этого понимания невозможно создать реально функционирующую стратегию взаимодействия природы и общества (Н. Моисеев).

Концепция коэволюции базируется на принципах, согласно которым человечество, изменяя биосферу в целях приспособления ее к своим потребностям, должно изменяться и само с учетом объективных требований природы. Собственно говоря, концепция коэволюции в концентрированном виде выражает исторический опыт человечества, содержащий в себе определенные регламентации и императивы социоприродного взаимодействия. Разработка идей коэволюции требует четкой формулировки системы экологических императивов, способных снизить опасность угрозы уничтожения целых ландшафтов природы, ее разнообразных живых организмов, самого человека и всей жизни на планете. В начале XX в. А. Швейцер сформулировал базовый принцип культуры – принцип благоговения перед жизнью. В работе "Культура и этика" он писал о том, что катастрофа культуры – это следствие катастрофы мировоззрения, поэтому главное здесь – нравственное усовершенствование как индивидуума, так и общества. В этой связи сегодня, развивая идеи А. Швейцера, говорят о новой стадии развития биосферы Земли, так называемой этосфере как более высокой по отношению к ноосфере. Этосфера – это область бытия, основанного на принципах нравственного отношения к природе, ко всему живому на планете. Ее носителем должен стать этически разумный человек, действующий не только в своих интересах, но и в интересах Жизни на Земле.

Темы для обсуждения

1. Зенон Китийский в трактате "О человеческой природе" писал, что конечная цель – это жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью. Диоген говорит, что конечная цель – это благоразумный выбор того, что соответствует природе. Архедем утверждает, что конечная цель – это жить, совершая все, что должно. Что в этих высказываниях выступало для человека в качестве истинного и морального образца для подражания? Какие определения природы они используют?

2. "Гляжу я на горы,
И горы глядят на меня,
И долго глядим мы,
Друг другу не надоедая"
(Ли Бо).

На каких принципах китайской культуры сформировалось подобное поэтическое видение природы?

3. "Все, что есть видимого или невидимого, чувственного или умопостигаемого, творящего или тварного, называется *"природой"*. Поэтому "природа" есть общее имя для всех вещей: и тех, что суть, и тех, что не суть. Ведь *"природой"* называют в двух случаях. Бог именуется "природой", поскольку все заставляет рождаться. Все тварное также именуется *"природой"*, поскольку рождается" (неизвестный автор). В рамках какой концептуальной системы оформляется данная интерпретация понятия "природа"?

4. "Счастливый человек – это такой человек, который умеет пользоваться благодеяниями природы. Несчастный человек – это человек, который не умеет пользоваться ее благодеяниями" (П. Гольбах). К какому из этих типов можно отнести современного человека?

5. Согласно синергетическим представлениям о мироздании, будущее не заложено в настоящем. В таком случае не является ли наше социально-экологическое прогнозирование бессмысленным?

6. Являются ли противоречия между обществом и природой вечными?

7. Гармония отношения в системе "человек-социум-природа" – это утопический идеал или реальная возможность?

8. Должны ли принципы нравственности распространяться и на взаимоотношения людей с миром природы?

Литература

1. Ахутин А. В. Понятие "природа" в античности и в Новое время / А. В. Ахутин. М., 1988.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл; пер. с англ. М., 1999.
3. Барковская А. В. Антропосоциальная парадигма в философии природы / А. В. Барковская. Мн., 2000.
4. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. М., 1995.
5. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера / В. И. Вернадский. М., 1989.
6. Зеленков А.И. Динамика биосферы и социокультурные традиции / А. И. Зеленков, И. А. Водопьянов. Мн., 1987.
7. Природа в культуре Возрождения. М., 1992.
8. Русский космизм: антология философской мысли. М., 1993.
9. Философия природы в античности и в средние века. М., 2000.
10. Яскевич Я.С. Современная наука: ценностные ориентиры / Я. С. Яскевич, Л. Ф. Кузнецова, А. В. Барковская. Мн., 2003.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

12. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ

12.1. ЧЕЛОВЕК КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

В системе философских знаний антропологическая проблема играет весьма заметную роль. Вопросы: "Кто мы? Откуда пришли и куда идем?", сформулированные в древнейших религиозных и философских традициях Запада и Востока, по праву могут быть отнесены к вечным темам, поскольку нет для нас более интересного и значимого объекта изучения, нежели мы сами. Именно в феномене человека совокупность онтологических, гносеологических и социально-философских построений того или иного мыслителя находит свое смысловое единство и мировоззренческое обоснование. При этом сама специфика философского знания, связанная не только с поисками ответов на вопросы "как" и "почему", но и "зачем", "во имя чего", непременно включает в себя тот или иной идеал человеческого бытия, ценностные устремления которого и составляют реальный смысл Универсума, природы, социума.

Вместе с тем философское определение человека – задача весьма сложная и едва ли однозначно разрешимая. Трудность заключается в том, что определение человека невозможно осуществить обычными методами. Человек слишком уникален, чтобы его можно было подвести под более широкое родовое понятие или специфицировать через соотнесение с противоположным. Наиболее привычные здесь полюса – это рассмотрение человека как продукта природы или как "образа и подобия Божьего". Их невозможно непротиворечиво соединить вместе, однако акцентуация только природных или только духовных начал чревата умалением собственно человеческого, "слишком человеческого", вбирающего в себя одновременно зверя и ангела, естество и культуру.

Единственный возможный путь философской реконструкции проблемы человека – это описание *мира* человеческого бытия, в котором собираются многообразные природные и социальные связи, конкретизируются идеи Универсума и Бога. Однако в таком случае определение человека фактически должно включить в себя все сферы бытия, и человек оказывается не только мерой, но и

результатом всех вещей. Аристотель писал, что "душа человека – это в известном смысле все". Перефразируя Аристотеля, Фома Аквинский добавил: "Человек – это в известном смысле все!"

Определяя человека, философия конкретизирует его как точку пересечения различных проекций бытия, вбирающего в себя одновременно природные, социальные и культурные характеристики. При этом собственно человеческие качества всякий раз оказываются той призмой, через которую осознается внешний мир, общество и отвлеченные идеальные сущности. Например, в представлениях о природном мире всегда существовали четкие корреляции между идеей жизни как таковой и концепциями организации и строения человеческого тела. Так, в мифологическом сознании космос мыслился как огромный организм, где солнце – это глаза, ветер – дыхание, вода и реки – кровь, земля и горные хребты – кожа и костная система. Религиозные модели, разделившие мир на земной и небесный, в равной мере предопределили раскол души и тела в человеческом бытии. Оформившиеся позднее научные интерпретации природной жизни диктовали соответствующие версии понимания тела в качестве механизма или организма. Будучи природным существом, человек во всех культурах выступал как "малый мир" (микрокосм), воплощающий в себе основные законы "большого мира" (макрокосма).

Принадлежа не только миру природы, но и общества, человек всегда являлся конкретизацией самых разнообразных социальных и культурных связей и отношений. Идеи политической власти и социальной организации общества тесно соотносились с представлениями о сущности и природе человека. Определенный идеал личности, предлагаемый философами (мудрец, святой, герой, творческий гений или искатель истины), как правило, воспроизводит в своих характеристиках те качества, которые максимально востребованы исторической ситуацией. Человек формируется обществом, но одновременно те или иные теоретические модели, объясняющие и направляющие социальную динамику, строятся исходя из определенного образа человека. Говоря о философском образе человека, следует иметь в виду, что он не просто отдельный элемент общества, но микросоциум, поскольку воплощает в себе самые широкие характеристики социальной практики и культуры.

Подводя итог, следует отметить, что философское определение человека должно включить в себя описание целостного опыта существования личности в соотносительности ее с такими началами, как природа, общество, Бог. Являясь точкой пересечения этих различных проекций бытия, человек может быть в самом общем пла-

не определен как конкретно-историческое единство *микрокосма, микротеоса и микросоциума*. Подобный интегративный статус антропологической проблематики обуславливает ее особую востребованность в философском и культурном дискурсах, поскольку вместе с человеком приобретает смысл и органичность история и Универсум, определяются ценностные стратегии общества, формируются жизненные идеалы личности. Здесь же следует искать причину непреходящей значимости и вечности этой темы для развития общества и познания, ведь изменяя себя и мир, человек обречен на постоянную переинтерпретацию своей сущности.

Философско-категориальная реконструкция феномена человека. Помимо достаточно широкого рассмотрения человека как уникальной целостности микрокосма, микротеоса и микросоциума, философия изучает его и в более узком плане. Проблема здесь анализируется как бы "изнутри", через описание тех типологических особенностей, которые составляют своеобразие человека как видового начала, как его общей идеи. Человек при этом может пониматься как некая биосоциальная целостность, генетически и функционально обусловленная развитием природы и общества. Подобная концепция связана с диадичной (двуединой) моделью человека, специфика которого обеспечивается сложным переплетением двух типов потребностей (биологических и социальных), двух типов программ наследования (генетических и культурных) и т.п. Данная модель имеет много преимуществ, так как позволяет объяснить человека не только в философском, но и в научном аспектах. Описание человека здесь строится через апелляцию к наиболее фактически очевидным, научно обоснованным сторонам и закономерностям его бытия. Однако обращение к типологически общим характеристикам несколько умалает значение человеческой индивидуальности. Человек при этом интерпретируется преимущественно в его зависимости от внешних, объективных качеств, где идея свободного самоопределения личности выглядит теоретически непоследовательной.

Наиболее классической в философии считается так называемая *триадичная* (триединая) модель человека, предполагающая его рассмотрение в единстве таких составляющих, как *тело, душа и дух*. Условно ее можно соотнести с биопсихосоциальной интерпретацией человека, однако буквального совпадения здесь не просматривается. Так, идея тела в философии выступает как более широкое понятие по сравнению с биологической природой человека; философский конструкт души лишь с определенной натяжкой можно соотнести с существующим сегодня пониманием психического; и, наконец, дух и духовность, несмотря на их соци-

альную обусловленность, включают в себя ряд дополнительных смыслов. Понятия эти больше философского, чем научного плана, посредством их конкретизируются фундаментальные глубинные составляющие человеческого бытия. Вместе с тем, говоря о возможности выделения телесного, психического и духовного начал в рамках философского анализа, необходимо помнить, что реальный человек – это всегда неразложимая целостность и тотальность, где духовное соотносено с психическим, психическое с телесным, телесное, в свою очередь, конкретизирует духовное и т.д.

Идея *тела* в философии отсылает к природным основаниям человеческого бытия. Именно на уровне тела осуществляется первичная, жизненно необходимая связь человека и природы, фиксируются его особенности как биологического вида. Однако тело человека, несмотря на его генетическую и функциональную обусловленность естественными факторами, не является исключительно природным элементом. В меньшей степени оно выступает как продукт социальной и культурной эволюции, устанавливающей определенные границы и каноны "естественности". При этом на существующие в философии и культуре образы тела непременно переносятся сложившиеся представления о природе в целом, в результате чего философская категория тела становится действительным символом микрокосма, воспроизводящего в миниатюре структуру и динамику жизни и Универсума.

Исторически первое значение понятия души отсылает к поддерживающему жизнь дыханию. *Душа* здесь – это особая жизненная энергия тела, которая, будучи сама бессмертна, очерчивает сроки земного существования человека. Динамика души совпадает со своеобразной пульсацией между телом и космосом, человеком и Богом. Возможно, именно этот промежуточный статус души стал причиной формирования представлений о наличии каких-то внешних дополнительных гарантов ее существования. Например, в мифологическом сознании душа фактически растворялась в общем потоке жизни, где смерть является лишь условием для возникновения новой жизни. Достаточно ярко это отражено в древнейших учениях о метемпсихозе (переселении души), где круговорот душ составлял основной закон существования космоса. В теистических версиях, ориентированных на признание сверхприродного начала Универсума, причиной и целью души становится Бог, но не космос. Будучи ответственна за процессы жизни и смерти, душа определяет человеческую судьбу, его волю, характер. Природно-психические аспекты бытия души дополняются в философии ее экзистенциальным измерением, то есть душа не просто связана с поддержанием жизни, но с индивидуальной человеческой судьбой. Именно душа в системах философского и религиозного познания является субъектом свободы воли, тем началом, которое индивидуализирует человека.

Понятие *дух* обращено к описанию не столько индивидуально-го, сколько общего и даже всеобщего в человеке. С духовными

качествами соотносятся его сущностные видовые особенности, именно духовность предопределяет его высшие ценности. Сфера бытия духа – это царство человеческой культуры в совокупности ее универсальных смыслов, значений, идеалов. Началами, составляющими основу подобной всеобщности личности и, соответственно, конкретизирующими идею духа, в философии чаще всего назывались разум и социальность. Два самых популярных определений человека, принадлежащих Аристотелю, отсылают нас именно к этим характеристикам: "Человек – это разумное животное" и "Человек – это политическое животное". При этом свойства разумности и политичности (социальности) в равной степени акцентируют общезначимость и надындивидуальность своих законов, воплощая своеобразное "Сверх-Я" в структуре человеческого опыта.

Тем самым понятия тела, души и духа конкретизируют философское определение человека относительно таких основных координат его бытия, как природа, Бог и общество. Они составляют как бы "внутренние" проекции категорий микрокосма, микротеоса и микросоциума, описывая возможную структуру человеческого "Я". Данная система координат может быть применена для характеристики еще одного категориального ряда, используемого в философии для реконструкции феномена человека. Речь идет о понятиях *индивида, индивидуальности, личности*. *Индивид* – это человек как отдельно взятый представитель человеческого рода в целом. Акцент здесь делается на конкретном воспроизводстве типологических особенностей человечества как биологического вида в его природном своеобразии. *Индивидуальность* – совокупность уникальных черт личности, отличающих ее от других и определяющих неповторимость ее характера и судьбы. *Личность* – это человек в аспекте его социально значимых и индивидуально-психических характеристик. Богатство личности при этом зависит от степени воплощения всеобщих значений и ценностей в индивидуальном опыте, где, чем шире и универсальнее ее социальные связи и знания, тем она ярче и самобытнее.

Подводя итог, можно сказать, что философская интерпретация человека предполагает рассматривать его одновременно как природное начало, органично включенное на уровне тела в многообразие естественных процессов и отношений; как социальное начало, воспроизводящее в своем духовном опыте социокультурные связи и качества; как конкретно-индивидуальное начало, возможное не только как результат воздействия внешних сил (природных или социальных), но и как процесс реализации собственной воли и судьбы.

Основные стратегии интерпретации человека в философии. Соответственно указанным выше началам, можно говорить о вы-

делении следующих основных стратегий интерпретации человека в философии: натурализаторской, экзистенциально-персоналистской, рационалистической и социологизаторской. Необходимо отметить, что данные стратегии в философии существуют лишь как тенденции, в то время как в творчестве отдельных мыслителей могут быть переплетены элементы различных подходов к проблеме. Подобная непоследовательность авторских позиций может быть легко объяснена особой сложностью и универсализмом феномена человека, что изначально обрекает исследователя на необходимость соединения несоединимого. Вместе с тем указанные стратегии достаточно очевидно заявили о себе в историко-философской традиции как наиболее авторитетные версии анализа феномена человека.

Согласно *натурализаторской* концепции, человек понимается как элемент природы, подчиненный единым с нею законам функционирования и не имеющий в своих характеристиках ничего сверх того, что невозможно было бы в других природных образованиях. Человек здесь рассматривается по аналогии с животными и сам является не более, чем животным. К примеру, Ламетри писал, что "люди, сколько бы они не претендовали на то, чтобы быть выше животных, в сущности являются животными и ползающими в вертикальном положении машинами".

Вместе с тем оценка положения человека в природе в рамках натурализаторского подхода может значительно варьироваться. Если для его классических версий свойственно понимание человека как венца природы, ее наиболее совершенного и царственного начала, то, начиная с Ф. Ницше, природный статус человека радикально переосмысливается. В рамках "философии жизни", "философской антропологии", фрейдизма человек – это несостоявшееся животное, "еще не определившееся животное", отнюдь не венец, но, напротив, тупик природного развития. Он не столько продолжает, сколько искажает и уродует здоровые естественные тенденции, а его сила укоренена в изначальной природной слабости и неполноценности.

Своеобразным движением в защиту человека стала в XX в. философия экзистенциализма. *Экзистенциально-персоналистская* парадигма анализа человека понимает его как особое начало в мире, не сводимое к каким-либо внешним законам и качествам, но объяснимое лишь исходя из его индивидуального опыта и судьбы. Протестуя против возможности навязывания человеку общих стандартов и ценностей, вне зависимости от их природного или социального характера, теоретик экзистенциализма Ж.-П. Сартр писал, что "у человека нет природы". Его существование в мире –

это всегда уникальный опыт свободы, посредством которой человек творит как внешний мир, так и самого себя. При этом любые попытки подвести человека под единые сущностные характеристики чреваты тоталитарной практикой стандартизации и деиндивидуализации человеческого "Я", оправдывающей безликость и анонимность толпы, но не личности. Человеку же необходимо осознать себя в своей принципиальной инаковости, несовпадении с другими, что является основанием для обеспечения своего подлинного существования как индивидуальности и творца.

Экзистенциализм сегодня выступает как одна из наиболее ярких и убедительных версий философии человека. Вместе с тем идея уникальности человека отнюдь не нова. Истоки ее восходят к христианской философии, впервые в истории провозгласившей принцип персонализма. Персонализм здесь связан с обоснованием значимости внутреннего духовного опыта и индивидуальной ответственности души за осуществленный ею свободный выбор. Ценность отдельной личности в христианском персонализме обуславливается ее непосредственной соотнесенностью с Абсолютной Личностью, Богом, "образом и подобием" которого она выступает. Божественное тем самым становится основанием для возвышения человеческого. Человек при этом интересен не только как "последний день творения", придающий смысл всему мирозданию, но и в аспекте своих индивидуальных характеристик, поскольку своей свободной волей он определяет и свою жизнь, и свое бессмертие.

Если экзистенциализм и персонализм акцентируют человека в уникальности его личностного опыта, то рационалистическая и социологизаторская модели предпринимают попытку определить сущность человека через выделение в нем фундаментальных, типологически общих характеристик. Для *рационалистической* концепции сущностной особенностью человека становится наличие у него разума, сознания. В отличие от животных, человек способен постигать глубинные связи и законы внешней действительности, планировать в соответствии с полученными знаниями свои действия, ориентироваться не только на наличную ситуацию, но и на сферу должного. Разум – это то начало, посредством которого наиболее радикально преодолевается естественно-природное в человеке. Не случайно, что критика разума совпала в философии с апологией жизни.

Наличие сознания и рационального мышления является одним из самых очевидных отличительных признаков человека, тем более что, как писал Декарт, "здравомыслие – вещь, распределенная справедливее всего". Едва ли в философии кого-то можно упрекнуть в недооценке разума и сознания при определении челове-

ка. Наличие же при этом других интерпретаций вытекает из стремления объяснить происхождение самого разума. Для рационалистической философии разум лежит в основании не только человеческого, но и природно-космического бытия. Натуралистическая концепция рассматривает человеческий разум как естественное развитие животных инстинктов. В *социологизаторской* модели разум, так же, как и человек, выступает продуктом не столько биологической, сколько социальной эволюции. Человек – это не просто изначально дарованная Богом или природой привилегия. Индивид становится человеком только в обществе, где в процессе социализации оформляются даже его генетически закрепленные природные качества (например, прямохождение).

Кредо социологизаторской модели наиболее емко выразил К.Маркс, сказав, что "сущность человека есть совокупность всех общественных отношений". При этом бесполезно говорить о раз и навсегда постигнутой природе человека. Человеческая природа формируется обществом и меняется вместе с изменением исторической ситуации. Историзм марксистского подхода к человеку сегодня дополняется структуралистскими методами исследования, ориентированными на рассмотрение человека в качестве элемента тех или иных социальных структур. Человек здесь понимается как производная функция от обуславливающего его опыт социальных, политических и семантических факторов. Будучи практически лишен возможности индивидуального выбора и свободы, человек в структурализме и постструктурализме задан лишь как точка пересечения различных дискурсивных практик культуры и общества, носитель предписанных извне социальных ролей, но не как автономная и свободная личность.

Тем самым каждый из оговоренных подходов акцентируют лишь один возможный срез человеческого бытия, зачастую принося в жертву теоретической непротиворечивости многомерность личности. Реальная истина о человеке, судя по всему, должна реконструироваться исходя из необходимой дополнительной этих подходов, поскольку человек – это одновременно природное, социальное и индивидуально-творческое начало. Посредством своего тела он включен в естественные связи и подчинен общеприродным закономерностям, исследование которых осуществляется натурализмом. В своих духовных характеристиках он обусловлен обществом и культурой, к анализу которых обращаются рационалистическая и социологизаторская концепции. И, наконец, в уникальном опыте своей души и судьбы, акцентированном в экзистенциализме и персонализме, человек выступает не просто как пассивный продукт природных и социальных факторов, но как их творец и цель.

12.2. ПРОБЛЕМА АНТРОПОГЕНЕЗА В ФИЛОСОФИИ

Креационистская версия происхождения человека. Одна из первых проблем, встающая перед философами и учеными при объяснении человека, – это загадка его происхождения. Как, когда и откуда произошел человек? Ответы на эти вопросы во многом приближают нас к разгадке сущности человека, поскольку определение тех свойств, которые позволили людям оторваться от остальной природы, обуславливает их наиболее существенные специфические характеристики. Ответив на вопрос, благодаря каким качествам человек выделился из природы, мы сможем зафиксировать не только то, чем он отличается от животных, но одновременно и то, что составляет содержательное ядро его собственно человеческого своеобразия.

Проблема антропогенеза (от греческих слов *антропос* – человек и *генезис* – происхождение) выступает как одна из традиционных тем философского и культурного дискурса. Наиболее древние версии возникновения человека связаны с различными мифологическими сюжетами его чудесного рождения из земли, воды, дерева или космоса. Чаще всего человек здесь является случайным продуктом соединения природного и божественного начал. К примеру, в славянской мифологии люди появились из дерева после того, как на него упала капля божественного пота; в древнегреческой – они проросли из пепла поверженных титанов и т. п.

Мифологическое мировоззрение сменилось религиозным, которое предложило креационистскую концепцию происхождения мира и человека. Креационизм (от лат. *creatio* – творение, создание) рассматривает человека как продукт специального божественного творчества, высшее и наиболее совершенное создание Бога на земле, его "образ и подобие". Согласно библейскому сюжету, человек отличается от природных тварей тем, что он единственный обладает бессмертной душой и свободной волей, выступает носителем божественных знаний и заповедей, где одной из первейших является необходимость трудиться. Фактически в Библии можно найти основные типологические характеристики человека, акцентированные сегодня в различных современных сценариях антропогенеза (труд, способность к стыду, язык и мышление и т.п.).

Наиболее радикальное отличие креационизма от других моделей антропогенеза связано с пониманием человека как принципиально иного по сравнению с остальной природой образования. Между ними нет и не может быть родственных связей, человек слишком уникален, и поэтому для его появления необходимо участие надприродных, сверхъестественных сил, Бога. Исторически эта идея сыграла весьма значимую роль в развитии европейской культуры, поскольку

способствовала обоснованию ценностей свободы, творчества и развития личности.

Вместе с тем креационизм нельзя рассматривать только как историко-культурный феномен, значение которого связано с отдаленным прошлым, но не настоящим. Креационизм имеет своих сторонников и в современной философии и науке. Его последователи дают религиозную интерпретацию феномена Большого Взрыва, указывают на то, что шесть дней Творения, описанные в Библии, в целом соответствуют научным представлениям об эволюции Земли и жизни. При этом скачкообразный характер смены основных геологических эр, с их точки зрения, подтверждает в большей степени библейскую историю об отдельных днях творения, чем научную версию последовательной эволюции жизни. Говоря об антропогенезе, современные креационисты отмечают, что собственно человек возникает лишь раз, на последней ступени лестницы живых существ. Известные палеонтологические находки его гоминидных предков могут с известной долей допущения характеризовать биологическую эволюцию человеческого тела, однако своеобразие человека связано не столько с телом, сколько с душой. Человек как носитель разума, воли и нравственности не может быть обусловлен природными факторами. Эти его свойства возникают вопреки природе и могут быть объяснены лишь предположением об их внеприродном источнике, Боге.

Сильной стороной креационизма является очевидный моральный пафос этого учения, связанный с рассмотрением человека и человечества как наиболее значимых величин в структуре Универсума. Акцент на человеке как "образе и подобии" не приемлет проекций природной агрессии и "борьбы за существование" в социальные и межличностные отношения. Человек здесь определяется в характеристиках милосердия, любви и ответственности по отношению к природе и собственному бытию. Вместе с тем, несмотря на достаточное количество сторонников, креационизм во многом проигрывает свои позиции *эволюционизму* в современной философии и науке. В научном плане эволюционизм более интересен и последователен, поскольку апелляция к Богу – это всегда отсылка к неизвестной величине, традиционно используемая при объяснении непонятных явлений, но реально ничего не объясняющая.

Трудовая концепция антропогенеза. Для оформления эволюционной концепции антропогенеза особое значение имел выход в свет таких книг, как "Происхождение человека и половой отбор" Ч. Дарвина (1871) и "Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека" Ф. Энгельса (1876, опубликованна в 1896). Дарвин первым научно обосновал наличие единого животного предка у человека и

обезьяны. Ф. Энгельс впервые указал на особый статус труда в антропогенезе, его значение для формирования человека и общества. Бесспорно, со времен Дарвина и Энгельса наука накопила много новых фактов и открытий, конкретизирующих эволюционную теорию. Вместе с тем исходные идеи классиков этой концепции в целом представляют интерес и для современного философского и естественнонаучного познания.

Возникновение первых гоминидных существ, ставших промежуточным эволюционным звеном между обезьяной и человеком, относится к периоду 5–8 млн лет назад. Биологически они уже отличались от остального животного мира рядом признаков, получивших в естествознании название "гоминидной триады". Генетически закрепленными морфологическими признаками нового вида стали прямохождение, изменение руки и увеличение объема головного мозга. В последующей эволюции именно эти признаки получили преимущественное развитие, что определило биологические факторы антропогенеза.

Вместе с тем закрепление и развитие этих признаков обусловилось возникновением у человека особой формы адаптации – трудовой деятельности. Если животное приспосабливается к природе за счет изменения своих биологических характеристик, то человек приспосабливается, изменяя не себя, а внешнюю природу. Тем самым *труд* как целенаправленная деятельность человека по преобразованию природной действительности с использованием орудий труда становится сущностной характеристикой человека.

Вопрос о том, почему наши гоминидные предки стали трудиться, до сих пор не имеет однозначного ответа в науке и философии. Ф. Энгельс полагал, что причиной этого стало глобальное изменение климата и похолодание, в результате чего гоминиды вынуждены были спуститься с деревьев и искать новые возможности выживания. На учете внешних причин (изменение климата, ландшафта, мутациях и тому подобного) строит также свою концепцию антропогенеза современное естествознание. В философских моделях мы можем найти ряд несколько иных оригинальных версий решения этого вопроса. Например, по мнению представителя "философской антропологии" А. Гелена, человек изначально был обречен на труд в силу своей природной слабости и неспециализированности. Если остальные животные приспособлены к определенной среде обитания, еде, хищникам и тому подобному, подтверждением чему служит наличие у них специальных органов или окраски, то человек от природы слишком плохо "оснащен". Он не слишком силен, быстр, незаметен и т.п. Именно эта неспециализированность и обусловила, с точки зрения А. Гелена, необходимость труда как специфически человеческого средства выживания.

Труд не только определил особую форму адаптации человека в природе, но стал источником человеческой социальности и культуры. Развитие орудий труда, переход от присваивающей экономики к производящей были связаны, как показал Ф. Энгельс в работе "Происхождение семьи, частной собственности и государства", с последовательным изменением кровнородственной семьи, переходом от первобытного стада к обществу. Доминирующими тенденциями здесь выступили укрепление экономического и социального статуса мужчины, переход от групповых к парным и моногамным формам супружества вместе с появлением возможностей хозяйственного обособления от коллектива, постепенное табуирование сферы сексуальных отношений. Отношения труда и собственности, тем самым, лежали в основании первых норм человеческой нравственности, первых моделей права и закона, новых неприродных форм солидарности.

Труд может быть рассмотрен и как фактор, лежащий в основании человеческой культуры. Фактически передача от человека к человеку, от одного поколения к другому орудий труда стала первым опытом внебиологической трансляции знания и информации, то есть первым вариантом культурной традиции. Изготовленное орудие труда начинает фигурировать в человеческом сообществе уже не как чисто природный материал, но как вещь, обладающая особыми функциями и информацией. Орудие труда – это уже своего рода знак, абстракция, нечто вырванное из системы естественных связей, обработанное с целью выделения его значимых свойств и подчиненное законам и требованиям человеческого сообщества. Орудия труда, тем самым, функционируют как первоэлементы специфически человеческого языка, в то время как программы трудовой деятельности определяют его первую грамматику. Усложнение трудового и коммуникативного взаимодействия, потребности обмена информацией обусловили появление языка и речи, а развитие речевого общения стало одним из важных факторов антропогенеза.

В системе современного философского и научного знания трудовая теория происхождения человека на сегодняшний день выступает как наиболее авторитетная. Труд действительно выступает как специфический механизм адаптации в природе за счет создания особой социальной среды, образование которой около 40 тыс. лет назад фактически знаменовало возникновение нового биологического вида *Homo sapiens*, человека разумного. Являясь центральной осью человеческой системы хозяйствования, труд одновременно составляет основание для возникновения и развития феноменов духовной культуры: традиций, законов, языка.

Антропогенез и культурогенез. Несмотря на несомненный приоритет трудовой концепции антропогенеза в современной науке, в

философии существует ряд альтернативных точек зрения. Загадка происхождения человека, с их точки зрения, связана с фактом возникновения культуры как специфически человеческой среды обитания. При этом феномены культурного творчества не могут быть редуцированы к трудовой деятельности, служащей механизмом обеспечения преимущественно физического выживания людей. Возникновение нравственности, искусства, религии, философии или науки происходило как бы вопреки требованиям практической целесообразности и полезности, однако именно в них конкретизируется собственно человеческая сущность и духовность. Тем самым разгадку антропогенеза следует искать в механизмах культурогенеза, поскольку фактически именно культура формирует и человеческий разум, и человеческое тело.

Одной из наиболее перспективных версий происхождения и развития культуры и человека является *игровая* модель. Ее автором считается нидерландский мыслитель Йохан Хёйзинга, который в своей известной книге "Человек играющий" (1938) предпринял попытку реконструкции архаической культуры и таких известных форм культурного творчества, как религия, право, искусство, философия и тому подобное, исходя из принципа игры. Игра при этом выступает как форма свободной творческой активности, избыточной по отношению к материальным интересам и необходимости выживания. В этом контексте игра у Хёйзинги противостоит сферам труда и повседневности, подчиненным требованиям практической целесообразности и выгоды. Игра, также как и культура в целом, казалось бы, бесполезна для обеспечения утилитарных сторон жизни. Однако особая притягательность и значимость игры обуславливаются тем, что именно здесь человек может реализовать свою свободу, позволить себе на время отвлечься от череды бесконечных "надо", выдвигаемых жизнью. Вместе с тем ощущение свободы, даруемое игрой, достаточно условно. Игра, освобождая от гнета повседневных забот, одновременно подчиняет человека своей стихии. Обязательными признаками игры являются ее временной ритм, закрепленный в особых правилах, и пространство, в пределах которого эти правила действуют с непреложностью закона. Сам характер игровых правил отличается соединением естественных и искусственных моментов. Играющий подчиняется им как чему-то само собой разумеющемуся при одновременном осознании изначальной условности и произвольности этих правил.

Анализ известных архаичных форм культурного творчества позволяет Й. Хёйзинге сделать вывод, что они организуются и функционируют по правилам игры. Игрой-представлением являются религиозные культы с их условной символикой ритуальных масок и

танцев. Из игры-состязания вырастает война с ее непременными парадом и единоборствами. Право, искусство, философия или наука, – все они в равной мере обязаны своим происхождением не труду, но игре, порождая в своей совокупности органично-условный континуум духовной культуры. Homo ludens, человек играющий, с этой позиции оказывается более предпочтителен, чем homo faber, человек умелый. Подобно тому, как в индивидуальном развитии ребенок приобщается к миру взрослых через игру, а не труд, так и, играя, человечество вступило в свою историю. При этом взрослые (люди и культуры), занимаясь бизнесом, политикой, образованием и тому подобным, фактически продолжают те же детские игры, подчас забывая о том, что это игра, придавая ей статус важной работы и переворачивая первоначальную оппозицию "серьезности" дела и "несерьезности" игры.

Рассмотрение культуры как искажения естественных истоков человеческого бытия свойственно для оригинальной версии антропо- и культурогенеза – *психоаналитической*. Согласно З. Фрейду, возникновение культуры и человека обусловлено появлением культа, краеугольные основания которого составляют тотем и табу. Возникновение их стало следствием разыгравшейся в первобытной орде "эдиповой" драмы, связанной с восстанием сыновей против отца. Разрыв органичной целостности общины, вызванный убийством ее предводителя, стал предпосылкой для обожествления предка в форме тотема как прародителя и защитника рода. Одновременно происходит табуирование сферы сексуальных отношений, явившихся видимой причиной сыновнего бунта. Тем самым религия и мораль, укорененные в разрушительности страха и стыда, начинают определять направленность последующего развития человека и культуры. Будучи изначально порождены ущербной психикой и комплексом неполноценности, они враждебны по отношению к здоровым естественным началам человеческого опыта, формируя тип невротической личности и культуры. Антропогенез, разорвавший естественную связь человека с природой, ознаменовал собой начало не столько исторического прогресса, сколько деградации человечества как природного вида.

Еще одной авторитетной концепцией культуро- и антропогенеза в современной философии является *семиотическая* модель, рассматривающая культуру как особую знаково-символическую реальность, сердцевину которой составляет язык. Язык выступает универсальным посредником между человеком и миром, где элементы языка (знаки) одновременно обозначают, то есть наделяют значением, и замещают реальные объекты и процессы. Человек при этом воспринимает действительность только в тех ее смысловых характеристиках, которые заданы языком, а язык тем самым определяет границы и

свойства как самой действительности, так и человека. Язык, традиционно рассматриваемый как средство общения и коммуникации, в рамках семиотической и структуралистской моделей превращается в подлинного демиурга (создателя) культуры и человека. Согласно К. Леви-Строссу, автору классической для этого подхода работы "Структурная антропология", "не человек говорит посредством языка, но язык говорит посредством человека", диктуя нужные слова, грамматику, интерпретации. Человек становится субъектом той или иной культуры, лишь овладев ее языком. При этом в качестве языка могут быть рассмотрены самые разнообразные культурные феномены и сферы, функционирующие посредством циркуляции знаков по определенным правилам, например, системы родства, формы обмена, структуры власти и т.п.

Рассмотренные выше концепции (игровая, психоаналитическая и семиотическая) актуализируют значение не столько приспособительных, сколько творческих механизмов человеческой истории. Возникновение человека здесь связывается с появлением особой внеприродной реальности – культуры, в основание которой могут быть положены игра, культ либо язык, определяющие также сущность собственно человеческого своеобразия в универсуме. Вместе с тем, предлагая интересные интерпретации человека и культуры, указанные концепции не всегда последовательно решают вопрос о генезисе языка, игры или культа как таковых. Например, для Й. Хёйзинги игра – это атрибутивное свойство природы в целом, что оставляет неясным вопрос о специфике игрового пространства культуры и человека, механизмах их выделения из природы. Апелляция к стыду как к источнику человеческой морали и религии у Э. Фрейда предполагает наличие представлений о добре и зле не только в завершении, но и в начале "эдиповой трагедии", что затрудняет однозначное решение вопроса о предпосылках человеческого в человеке. И, наконец, причины возникновения языка отсылают исследователей к феноменам поведения и деятельности, подчиняя язык труду.

Очевидно, что многообразие философских и научных версий антропогенеза обуславливается как реальной неоднозначностью феномена человека в современной ситуации, так и сложностью реконструкции отдаленного прошлого человеческой истории. Наиболее ранние периоды эволюции общества не сохранились в культурной памяти, подобно тому, как отдельный человек не имеет воспоминаний о первых годах жизни. Однако, если продолжить аналогию, именно детство формирует будущий характер личности, предопределяя во многом ее последующую жизнь, и именно в детстве человечества можно усмотреть определяющие тенденции его последующей истории.

12.3. ОСНОВНЫЕ МОДУСЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Феномены тела и телесности человека. Понимание человека как единства тела, души и духа позволяет выделить такие основные проекции его существования, как материально-природную, экзистенциально-личностную и социокультурную. Материально-природная проекция фокусируется во многом в опыте тела, которое выступает как продукт эволюции, подчинено общим законам жизни и ориентировано на удовлетворение естественных потребностей. Современная наука накопила огромный материал, подтверждающий несомненную значимость биологических факторов в человеческой судьбе. Наиболее впечатляющими здесь выглядят открытия в области генетики, свидетельствующие о том, что около 40 процентов своих качеств человек приобретает посредством генетического наследования. Особенности конституции и темперамента, спектр психических задатков и способностей, склонность к тем или иным заболеваниям – составляют перечень лишь основных, но достаточно существенных для личности характеристик, предзаданных природой.

Вместе с тем редукция человека исключительно к природно-генетическим факторам не представляется правомерной. Уже психоанализ указал на слабость и несовершенство человеческих инстинктов по сравнению с животными, которые действительно получают комплекс готовых программ поведения, позволяющих им достаточно быстро адаптироваться к внешней среде. Сам факт вертикального положения человека говорит о том, что биологическое в человеке радикально трансформируется культурой и обществом, а тело выступает как продукт не только природной, но и социальной эволюции. Наблюдаемые сегодня процессы акселерации, увеличение средней продолжительности жизни, перспективы клонирования и трансплантации органов опровергают бытовавшую ранее истину о том, что с завершением антропогенеза и началом истории биологическое развитие человечества как вида прекратилась. Современная наука склоняется к мнению, что мы можем, напротив, говорить об ускорении эволюционных изменений под воздействием социальных факторов.

Особую роль общества в организации человеческого тела и телесности можно проследить не только на материально-природном, но и на мировоззренческом уровнях. В системе универсалий культуры существенное место занимает так называемое "тело-канон", в котором воплощается идеальная модель тела, характерная для той или иной эпохи. В ней фиксируется устойчивая мода на тот или иной тип конституции, рост, вес, формы, а также закрепляются основные стандарты поведения тела или телесности (в данном контексте речь идет о ритуальных жестах, мимике, макияже и т. п.). В этом плане любопытную историю взглядов на тело демонстрирует нам изобразительное искусство, показывая, как менялись каноны красоты от античности к средним векам, Возрождению, Новому времени, современности.

Говоря о том, что человеческое тело является неизменным объектом внимания науки, культуры и искусства, не следует забывать, что те или иные его модели получают свою первоначальную интерпретацию в философии. Именно здесь создаются исходные познавательные версии понимания тела и отношения к нему, которые становятся впоследствии каноническими и проецируются на широкую культурную матрицу. При этом соответствующие философские концепции выстраивались в зависимости от решения двух вопросов: во-первых, понимания природы и статуса человека в ней; во-вторых, рассмотрения оппозиции душа-тело, разум-тело. Несмотря на самостоятельный статус этих проблем, в историко-философском познании они всегда оказывались тесно взаимосвязанными и взаимозависимыми. Так, восточная философия, ориентированная на растворение человека в природе, не знала дуализма души и тела, понимая человека как единую психосоматическую целостность, где опыт духовного совершенствования был невымыслим без соответствующей йогической подготовки тела. Западная философская мысль, несмотря на безусловно высокий статус идеи тела в античности и Возрождении, пошла по пути противопоставления человека и природы, души и тела, где последнее, также как и природа в целом, находилось в подчиненном положении по отношению к человеку и его разуму.

Сложившееся в классической культуре пренебрежительное отношение к природно-телесному началу начинает радикально меняться в современном философском дискурсе. Основным объектом критики здесь становится идея разума как того начала, посредством которого организуется человеческий опыт и Универсум в целом. Мыслители самых разных направлений, начиная от Ф. Ницше и З. Фрейда и заканчивая М. Фуко и Р. Бартом, заявляют о теоретической и идеологической неправомерности такого подхода, чреватого последствиями тоталитаризма и массы. При этом проблематика тела и телесности начинает противопоставляться *сogito* как что-то более онтологически глубинное и ценностно-значимое.

Механизмы осуществления "тела-внутреннего" в действительности, его возможные проявления описываются современной философией через понятие телесности. Если в категории "тело" акцент делается на его определенной целостности, оформленности и автономности по отношению к другим образованиям, то в конструкте телесности актуализируются возможные механизмы "выхода" тела за свои границы, опыт его стихийного проецирования вовне, возможный лишь в ситуации нарушения целостности и организации. К феноменам телесности относится все то, что не поддается

жесткому контролю разума и воли, но одновременно выступает как нечто более субстанциальное и первичное по отношению к любой структуре или организации.

В современном философском дискурсе телесность понимается как предельно широкая категория, акцентирующая те фрагменты действительности, которые не укладываются в каноны "чистого разума" (например, текст, смерть, опыт повседневности и т. п.). В философско-антропологическом плане можно говорить о выделении специфических феноменов человеческой телесности, конкретизирующих возможный спектр проявлений внутренней активности тела. Наиболее ярко они заявляют о себе в состоянии аффекта, нивелирующего механизмы самоконтроля и подчиняющего человека своей стихии. К основным характеристикам аффекта относятся его спонтанность и непредсказуемость, способность "захватить" человека целиком, полностью подавив сопротивление воли или голос рассудка. При этом "Я" как бы растворяется в стихии аффекта, объект которого становится тем полюсом притяжения, в котором фокусируются новые границы личности.

Спектр многообразных аффективных состояний обуславливается векторами страдания и наслаждения, конкретизирующихся в феноменах страха и эроса. Выступая как глубинные импульсы развития человека, страх и эрос находят подчас свою разрядку в таких особых феноменах телесности, как агрессия, смех, плач, стыд и т.п. Проявляясь в форме индивидуально-психических реакций, выделенные феномены телесности, тем не менее, немислимы без сопутствующего культурно-исторического контекста. Культура формирует устойчивые стандарты и нормы практик телесности, очерчивает контуры аномального. Одновременно культура создает и собственные легитимные каналы регуляции аффективного опыта, например, триллер, эротика, смеховая культура и т. п.

Такое переплетение индивидуально-психического и культурно-исторического можно проиллюстрировать на примере страха. Буквально *страх* – это психическая реакция, связанная с предчувствием опасности. В то же время внутренняя "логика" страха построена на определенном дисбалансе знания и незнания: мы знаем источник опасности, но не можем быть уверены в возможности благополучного исхода. Страшит всегда что-то непонятное, незнакомое, другое, однако собственно страх возникает в ситуации угадывания во враждебном объекте чего-то ранее пугающе известного. Примечательно, что человека, лишённого страха, называют безрассудным: лишь ничего не зная и ничего не имея, можно позволить себе ничего не бояться. Одновременно далеко не случайна особая притягательность страха, покоящаяся на естественном любопытстве узнать и понять неиз-

вестность, сделать ее своей и тем самым развенчать как что-то пугающее и тревожное.

Тем самым страх и стремление к его преодолению становятся мощным креативным импульсом культуры. По мнению О. Шпенглера, благодаря страху перед неразведанным пространством возникают города и декоративно-монументальное искусство; по мнению просветителей, страх перед природой создал богов и т. д. Вместе с тем за различными культурно-историческими фетишами страха, можно выделить один неизменный сюжет, оправдывающий страх как таковой, – это страх перед смертью. Несмотря на свою повсеместность, смерть выступает как принципиально недоступная для человеческого познания *terra incognita*, непонятность которой создает не только богатую мифологическую традицию, но и порождает наиболее глубокий, экзистенциальный человеческий страх.

Феноменами, помогающими преодолеть страх, являются агрессия и смех. *Агрессия* как спонтанная реакция, связанная с "жаждой разрушения" (З. Фрейд), в конечном итоге определяется борьбой за собственное существование и собственное "Я". *Смех* как специфическая реакция на комическую ситуацию укоренен в особом пафосе жизни, дающей человеку право и привилегию радоваться, несмотря на смерть и побеждая страх. Сходные функции психологической разрядки выполняет *плач*, являющийся альтернативой естественной радости смеха ("смеха-тела"). Трагическое и комическое в равной степени несут в себе элемент катарсиса, обновления, возникающего из чувства сопричастности чему-то более универсальному и значимому. Антитезой "смеха-ума" является *стыд*, иногда определяемый как страх быть осмеянным. Также как и смех, стыд проявляется на уровне как спонтанной психической реакции, так и возможной "внешней" оценки ситуации, ее рациональной рефлексии.

Наиболее мощным жизнеутверждающим фактором в комплексе феноменов телесности является *эрос*. В современной философии он интерпретируется преимущественно в аспекте фрейдистской традиции как стремление к удовольствию, наслаждению, конкретизация глубинной жизнеутверждающей энергии, либидо. Квинтэссенция эроса связана с реализацией сексуального инстинкта, однако ограничивать либидо исключительно сферой сексуальности неправомерно. Эрос выступает своеобразным индикатором жизненных сил в целом, проявляющихся в неистребимой жажде желать, любить, хотеть. Изначальная направленность эроса ориентирована всегда на что-то внешнее, где избранный объект стремления необходимо приблизить и сделать своим, что делает эрос мощной интегративной силой. Не случайно в древних космологиях любовь понималась как единое организующее начало Универсума, собирающее космос в единый

организм и придающее ему жизнь. При этом в отличие от организующего порядка Логоса ее сила принципиально иррациональна. Античные философы, например, состояние влюбленности отождествляли с манией, одержимостью, когда трезвые доводы рассудка отступают перед энергетикой желания. Однако, как правило, именно эрос задает конкретную направленность человеческих действий, вносит смысл в отдельные поступки, будучи сам подчинен исключительно инстинкту жизни и самосохранения.

Собственно, жесткое разделение каких-либо феноменов телесности едва ли представляется возможным. Наряду с многогранностью возможных проявлений феноменология тела отличается непрменной целостностью и интегральностью. Постулируя приоритет телесности над рациональностью, современная философия предполагает именно на уровне тела найти разгадку "индивидуальной универсальности" человеческой личности. Обеспечивая возможность природного существования человека, тело одновременно аккумулирует первичные знания о допустимом и невозможном в рамках той или иной культурной среды, обозначает спектр реакций на социальное окружение, обуславливает глубинные источники развития личности и культуры.

Экзистенциальные вопросы личности. Экзистенциальная проекция бытия человека предполагает акцент на его уникальных, индивидуально-личностных свойствах и характеристиках. Началом, которое, согласно философской традиции, обеспечивало подобную "инаковость" каждого отдельного "Я" и его судьбы, являлась душа. Именно с ее прерогативами классика связывала вопросы жизни и смерти, свободы и предопределенности. Девальвация идеи души в современной философии, обусловленная "смертью бога" как необходимого гаранта ее существования, отнюдь не отменила, но скорее обострила вечные экзистенциальные вопросы: "В чем смысл человеческого существования? Стоит ли искать какой-то высший смысл и вообще жить, если все мы в равной мере обречены на смерть? Что есть "Я": особый случай или человек толпы, шагающий в ногу со всеми остальными и запрограммированный в своих поступках всесильной социальной матрицей? Есть ли у меня право быть собой, быть не таким, как все, быть свободным? Что такое свобода и есть ли она?".

Рано или поздно эти вопросы встают перед каждым человеком. Начало их коренится в ситуации ценностного выбора, связанного с проблемой смысла жизни, являющейся традиционной темой философии и культуры в целом. При этом ни философия, ни культура не в состоянии дать однозначно правильного ответа, в равной мере приемлемого для всех людей и эпох. Вне зависимости от наличия множества мудрых советов по поводу того, как и во имя чего следует жить,

каждый человек в той или иной форме решает этот вопрос самостоятельно, коррелируя свой жизненный путь относительно предлагаемых культурой и социумом ценностных ориентаций.

Интерпретация этого вопроса в философии, как правило, связана с более фундаментальной темой природы и сущности человека. Здесь также не существует жесткой зависимости и можно говорить лишь о наиболее общих тенденциях, в то время как взгляды отдельных мыслителей могут выступать исключением из единого правила. Например, сторонники натурализаторской версии, рассматривающие человека как природное начало, являются преимущественно последователями *гедонизма* и *эвдемонизма* в этике. Не имея над собой никаких высших авторитетов, кроме самой природы, человек, согласно этой позиции, должен ценить жизнь как таковую, где качество жизни и ее смысл измеряются величинами счастья и наслаждения. В то же время в ряде современных натурализаторских концепций, поэтизирующих естественное вследствие динамики экологической проблематики, человек имеет право на личное счастье лишь при условии сохранения жизни как таковой, в силу чего его первой задачей становится забота не столько о себе, сколько о природе в целом.

В рамках религиозного персонализма проблема смысла жизни решается в контексте *трансцендентализма*. Истина и цель человеческого существования соотнесены не с земным, а с потусторонним (трансцендентным) бытием, где его земная история является лишь подготовкой, преддверием настоящей жизни в вечности. Апелляция к вечности свойственна также рационалистическим мыслителям, предлагавшим, однако, в качестве конкретных механизмов ее осуществления не христианскую аскезу и покаяние, а познание и разум. Наиболее емко суть рационалистических установок выразил Б. Спиноза, говоря, что подлинный смысл человеческого бытия состоит в "познавательной любви к Богу", понимая под последним всеобщую и безусловную истину. Абсолютность законов разума, провозглашенная рационалистами, в новой исторической ситуации как бы дублирует абсолютность божественных заповедей, а истина и слава ее первооткрывателя обеспечивают долгую память благодарных потомков.

С рационалистической философией содержательно связаны также идеалы *ригоризма*, возводящего в ранг основного смысла человеческого существования долг. Наиболее ярко эта идея прозвучала в философии И. Канта, акцентировавшего безусловность долга как того "морального закона во мне", который вырывает человека из цепочки природных причинно-следственных связей и делает его существование подлинно человеческим, нравственным, разумным. С идеями долга в той или иной степени солидаризируются и представители социологизаторских версий человека. Долг здесь, правда, отождествляется не столько с нравственной максимой поведения, сколько с необходимым основанием социальных отношений и взаимодействий.

Своеобразной альтернативой указанным классическим версиям интерпретации смысла жизни является *экзистенциализм*. Отказываясь выносить сущность человеческого существования за границы

каждого конкретного случая, экзистенциализм ориентирует человека на конституирование смысла в ситуации "здесь-и-сейчас", на осознание уникальности каждой жизни и ее отдельного момента. Любые вердикты о вынесении окончательных истин о мире или человеке изначально абсурдны, поскольку мир сам по себе не имеет никакого смысла, а алчущий смысла человек обречен на бесконечное переписывание себя, своего отношения к миру и обстоятельствам и в конечном итоге переописание самого мира. Абсурд здесь становится тем онтологическим основанием, которое реабилитирует ценность индивидуального существования. В мире абсурда смысл может иметь лишь отдельное человеческое "Я", ищущее этот смысл, но никогда не довольствующееся уже найденным и достигнутым.

Решение вопроса о смысле жизни неизбежно предполагает необходимость определения соответствующего статуса *смерти*. Сам факт наличия смерти дискредитирует все человеческие попытки абсолютизировать жизнь и ее достоинства. Перед лицом глобальной неизбежности и случайности смерти жизнь как бы теряет всякий смысл. Спектр многообразных человеческих стремлений в каждом отдельном случае заканчивается одинаково: можно преуспеть больше или меньше, жить ради себя или ради других, в конечном итоге смерть уравнивает всех, не проводя различий между гением или злодеем, богатым или бедным. Если смерть – это естественное завершение всякой жизни, то, возможно, именно она и составляет наиболее глубокий смысл существования, делая абсурдными любые человеческие претензии противопоставить ей что-то более высокое и абсолютное.

Человек – это единственное существо, "знающее о смерти". Отдавая ей дань уважения в ритуальной практике, человечество едва ли способно на действительную абсолютизацию смерти. Напротив, вся логика человеческого отношения к смерти в истории культуры и философии шла по пути ее своеобразного *преодоления*. Наиболее радикально эту мысль в философии высказал *Этикур*, заявив, что нечего бояться того, чего нет, поскольку пока есть мы, то смерти нет, а когда есть она, то нет уже нас. Одновременно для всей классической культуры, разделявшей тезис о бессмертии души, смерть выступает как *переход* к какому-то иному состоянию жизни, отсюда устойчивые традиции "готовиться" к смерти подобно тому, как собираются в дорогу, укладывая в узелок необходимые деньги и вещи. Представления о посмертном существовании значительно варьировались в зависимости от конкретных религиозных или мифологических воззрений. Вместе с тем, несмотря на различия в содержательных акцентах и интерпретациях, общий пафос рассуждений неизменно предполагал, что смерть – это существенный, но кратковременный эпизод в вечной динамике жизни.

В ситуации, когда "бог умер", радикально меняется свойственный классике традиционный, "жизнеутверждающий" смысл смерти в философии и культуре. Смерть утрачивает значение "перехода", но начинает восприниматься как действительный "уход", окончание и

завершение жизни. В философии З. Фрейда символ Танатоса приобретает субстанциальный приоритет над силами жизни (Эросом). Классическая схема переворачивается с точностью до наоборот: если раньше проекция человеческого существования разворачивалась в последовательности от жизни через смерть к новой жизни, то здесь путь протекает *от смерти (небытия) через жизнь к смерти*. Особая онтологизация смерти характеризует также экзистенциальную философию. Именно смерть, которая всегда "моя", обращает человека к осознанию уникальности собственного "Я", заставляет задуматься о глубинных смыслах и противопоставить их анонимной безликости всеобщих истин. При этом смерть выступает не только как финальная точка человеческого пути, но одновременно и как неперменная составляющая каждого отдельного его фрагмента, всегда ускользающего из настоящего в прошлое, "умирающего" во времени, однако благодаря своей конечности приобретающего подлинный смысл и значимость.

Показательно, что несмотря на определенную реабилитацию смерти в современной философии, на уровне общекультурных реалий сегодня в новом ракурсе воспроизводится *практика вытеснения смерти*. Невозможность равноценной альтернативы, продолжающей жизнь, принципиальная недоступность смерти техническому контролю разума породили в современной культуре две встречные тенденции. С одной стороны, смерть как бы вытесняется на периферию повседневного опыта. В отличие от пышных похоронных ритуалов прошлого современность маскирует смерть как печальную случайность, избегая необходимых ранее "плачей", траура, процессий и т. п. С другой стороны, XX в. породил невиданную ранее *индустрию смерти*, легитимировав смерть подконтрольную и в силу этого понятную, допустимую. Прежнее уважительное отношение к смерти сменяется отчаянной попыткой абсолютизировать жизнь "здесь-и-теперь", противопоставить неумолимой окончательности смерти возможности человеческого творчества и свободы. Фактически основной пафос развития личности и культуры подчиняется немислимой задаче победить смерть через труд, любовь, власть и так далее, расширить границы жизни, человеческого достоинства и свободы.

Именно феномен *свободы* составляет наряду с проблемами жизни и смерти еще одну сущностную экзистенциальную проекцию человеческого бытия. Уникальность каждой отдельной личности базируется на свободном выборе жизненного пути, симпатий и антипатий, решений и поступков. Казалось бы, сама природа человеческой деятельности и разума является лишь следствием глубинной свободы, позволяющей человеку преобразовывать действительность в соответствии со своим замыслом, а не пассивно "вписываться" в среду. Но не выступает ли свобода лишь прекрасной грезой человечества, ведо-

мого жесткой необходимостью и обманывающего себя иллюзией свободного выбора. Никакие достижения прогресса не в состоянии избавить нас от смерти, самой горькой насмешки над свободой, от подчинения природным законам или включенности в социокультурный контекст. Реализуя себя как свободные личности, мы в действительности очень многого не выбираем, предоставляя право решать за нас обстоятельствам и окружению.

Эволюция представлений о свободе в истории философии и культуры сопряжена с развитием идеи "Я" как истока уникальности человеческой личности. Фаталистические установки древних цивилизаций определялись соответствующим пониманием человека как органичного элемента природы и космоса, значимого не в своей отдельности и особенности, а в сопричастности единым процессам жизни. Его душа как глубинная жизненная энергия не знает свободы, поскольку основные сюжеты ее земных странствий предопределены богами и судьбой. *Судьба* при этом выступала не только как высшая сила, определяющая все метаморфозы человеческого пути, но и как общеприродный закон, гарант космической справедливости, распределяющий благо в масштабах Универсума.

Частичное преодоление фатализма происходит в средневековой культуре, содержательно укорененной в христианском вероучении. Человек как "образ и подобие" наделяется субстанциальным свойством *свободы воли* как способности души к самостоятельному выбору между добром и злом. Эсхатологическая перспектива Страшного Суда предполагала высшую оценку человека за те поступки или проступки, которые он осуществил самостоятельно. В то же время греховность человеческой природы могла быть побеждена лишь в случае соучастия божественных сил в свободном выборе, где Провидение дает немногим избранным стойкость в осуществлении добра, обеспечивая этим их право на вечное блаженство.

Рационализм новоевропейской философии обусловил радикальную переинтерпретацию христианских идей предопределения и свободы воли. Мышление и разум, ставшие здесь сущностными характеристиками человека, обуславливают свободный выбор суждения, лежащего в основании любого действия или поступка. Правомерность такого выбора обеспечивается его соотносительностью со строгими законами самого разума, выявляемыми в процессе познавательной деятельности. Средневековый символ "свободы воли", акцентировавшей ее внутреннюю иррациональную природу, сменяется в новоевропейскую эпоху Спинозовской формулой *свободы как "познанной необходимости"*. Внутренняя парадоксальность подобной интерпретации состоит в том, что разум одновременно диктует свои законы внешней действительности и оказывается у них в подчинении. Прежняя вера в неисповедимость Божественного промысла уступает место научной убежденности в возможности познания всех причинно-следственных связей бытия, что, в свою очередь, лишит человечество иллюзии свободы как особой, не укладывающейся в общее правило ситуации, но обеспечит ему власть и контроль над любой ситуацией.

Отказ от приоритетов разума и "антропологический поворот" в неклассической философии подготовили своеобразную абсолютизацию индивидуальной человеческой свободы в культуре модерна. Свобода здесь – это то, что реализуется в человеке не благодаря, а вопреки общему закону и необходимости. При этом гарантом свободы являются иррациональные феномены воли и самосознания, глубоко враждебные унифицирующим конструкциям разума. Подлинная свобода возможна лишь как акт экзистенциального выбора, но не в средневековом контексте с изначально заданными абсолютами добра и зла, а в ситуации индивидуального конституирования собственной шкалы ценностей. Свобода – это *творчество*, обращающее человека к новому пониманию себя, других, мира, возможное в силу своего имманентного характера в любых обстоятельствах и ограниченное лишь таким же внутренним чувством ответственности.

Постмодернистский тезис о "*смерти автора*" стал своеобразной констатацией невозможности абсолютной личной свободы и творчества в условиях высокоорганизованного техногенного общества. Избегая говорить о свободе, постмодернизм предпочитает использовать более емкое понятие *игры* для описания механизмов человеческих действий и поступков. Выступая как феномен человеческого бытия, игра вбирает в себя традиционные оппозиции индивидуального и всеобщего. В рамках ее пространства находят примирение и судьба, вмещающаяся в жизнь силой слепого случая, и закон, конкретизирующийся в обязательности игровых правил, и творчество, позволяющее человеку по-новому реализовать себя и обеспечивающее неожиданность и притягательность всякой отдельной игры.

Природа "Я" определяется здесь сложным переплетением различных социальных ролей, которые диктуются конкретными игровыми контекстами. Значимость личности при этом зависит от ее соответствия играемой роли и должной степени мастерства, а ее уникальность определяется лишь случайным своеобразием опыта, складывавшегося в индивидуальном сюжете жизни. Традиционно самодостаточные понятия "Я" и свободы в ситуации постмодерна превращаются в несколько виртуальные величины. В условиях "общества спектакля" человек чаще всего оказывается лишь статистом в многообразных разыгрываемых шоу (политических, экономических, рекламных, образовательных и тому подобного), особое коварство которых состоит в формировании иллюзии свободного выбора в спектре заманчивых предложений, каждое из которых обещает максимум потребительского комфорта и счастья.

Социокультурные модусы человеческого бытия. Несмотря на очевидность индивидуального опыта и характеристик, свою подлинную реализацию "Я" получает лишь в обществе, которое не только задает

шкалу единых культурных ценностей, но и определяет степень уникальности каждой отдельной личности. При этом мера индивидуальности напрямую зависит от ее универсальности: чем больше социальных связей и характеристик аккумулирует в своем опыте личность, тем она богаче, ярче и своеобразнее. Механизмы социокультурной детерминации личности могут быть рассмотрены в трех основных аспектах: генетическом, функциональном и телеологическом. Генетические факторы связаны преимущественно с процессами социализации личности, функциональные – описывают основные формы жизнедеятельности человека, а телеологические – его исходные ценностные ориентации, определяющие смысл и цели существования.

Социализация представляет собой процесс приобщения человека к определенной социальной среде, овладения им необходимыми навыками и знаниями. Основное значение в этом процессе принадлежит периоду раннего детства, когда ребенок осваивает язык, необходимые нормы поведения и общения. Особую роль здесь играет семья как исходная социальная группа, в миниатюре воспроизводящая все общественные связи и отношения. Формирование наиболее глубоких ценностных установок во многом зависит от опыта детского восприятия родителей и их отношений. З. Фрейд считал, что в феномене "Я-идеального", составляющего ядро человеческого характера и сознания, всегда воспроизводятся устойчивые характеристики отца или матери как первых объектов любви и соперничества.

Некоторая ситуативность и стихийность социализации в рамках семьи обязательно корректируется обществом посредством такого специального института, как образование. В широком смысле *образование* – это социально-исторический механизм целенаправленной, системной трансляции знаний от поколения к поколению. Фактически именно образование регулирует процесс перехода от ребенка к взрослому, а его целью является формирование не только необходимого для той или иной культуры уровня знаний, но и соответствующей системы мировоззрения. Оно как бы "собирает" мир в фокусе отдельной личности, закладывая наиболее устойчивый каркас знаний и убеждений, лепит тот "образ" человека, который востребован социумом и культурой.

Образование подготавливает личность к ее реальному функционированию в социальных системах. Основные функциональные модулы человеческого бытия в обществе и культуре – это *деятельность и коммуникация*. Под деятельностью принято понимать способность человека к активному, целенаправленному преобразованию объективной действительности и самого себя. Коммуникация – это процесс обмена информацией, предполагающий активную взаимосвязь двух или более субъектов взаимодействия. Жесткое разведение этих

сторон человеческого существования не представляется возможным, поскольку коммуникация может быть рассмотрена как особый вид деятельности, а деятельность, в свою очередь, немислима без соответствующих коммуникативных процессов.

Ядро деятельностного отношения к действительности составляет *труд*. Структура трудовой деятельности, описанная К. Марксом, включает следующие компоненты: субъект и объект деятельности, ее цель, средства, предмет и продукт. Непосредственной причиной деятельности является необходимость удовлетворения потребностей, которые, будучи осознанными и скоррелированными относительно имеющихся социокультурных возможностей, составляют реальные цели деятельности. Постановка цели предполагает определение соответствующих путей ее достижения, что отражается в понятии средств деятельности. В обязательной корреляции с целью находятся также продукты и предметы деятельности, где продукт – это "определенная цель", а предмет обязательно вносит существенные коррективы не только в окончательный продукт, но и в средства деятельности и сам механизм целеполагания.

Говоря о феномене деятельности, следует различать сферу труда как устойчиво-типологическое основание жизнедеятельности общества, определяющее структуры повседневного опыта и доминирующий тип рациональности, и формы творчества. *Творчество* – это вид деятельности, связанный с созданием принципиально новых культурных феноменов и ценностей. В отличие от стандартизированных механизмов трудовой деятельности творческий акт всегда индивидуализирован и конкретен. В шедеврах творчества объективируются уникальный авторский опыт и мастерство, что позволяет говорить о творчестве как об основном механизме репрезентации "Я", его развития и совершенствования. Несмотря на повсеместность элементов творчества, в своих высших проявлениях оно характеризует не столько массовую, сколько элитарную культуру. Именно здесь шедевры человеческого гения получают свою первую социальную оценку, занимают свое место в традиции и начинают оказывать обратное воздействие на феномены массового сознания и культуры.

Если деятельность описывает способ отношения человека к объективированной действительности, то общение характеризует сферу межличностных, субъект-субъектных отношений. Следует различать категории "общение" и "коммуникация". *Коммуникация* выступает как более широкое понятие, обозначающее процесс обмена информацией. В структуре коммуникативного акта выделяют наличие двух как минимум субъектов взаимодействия, обсуждаемую ситуацию как своего рода тему или предмет коммуникации, ее цели, сообщения-тексты и средства их трансляции.

Для культурно-типологических характеристик особое значение имеют материальные средства передачи информации. Например, в доиндустриальных обществах доминирующее значение имела аудиокommunikация, во многом оформляющая "общинный", основанный на личных взаимосвязях тип социальности. Изобретение печатного станка, знаменовавшего переход к видеокommunikации, обеспечило одновременно возможности как автономизации личности, так и ее "тиражирования", омассовления. Наиболее ярко эти тенденции просматриваются в рамках современной культуры с ее разветвленной системой массовой коммуникации.

Типологически новый характер коммуникационные связи получили в связи с созданием в 80-х гг. XX в. международной информационной сети Internet. В отличие от пассивной роли реципиента информации в контексте СМИ интернет позволяет активно участвовать в процессах создания и функционирования информационных потоков, расширяет границы межличностного общения, формирует новый тип человеческой "причастности" друг к другу, социуму. В то же время очевидно, что образ "глобальной деревни", рисуемый футурологами (Г. Мак-Люэн) в связи с революцией в коммуникативных процессах, едва ли в действительности будет столь идиллическим. Интернет, как и книгопечатание, будет способствовать не только новым человеческим возможностям, но и новым проблемам, среди которых не последнее место займет дефицит реального, а не виртуального общения.

Общение – это процесс непосредственной межличностной коммуникации, ориентированный на понимание. В феномене общения акцент делается не столько на информационных, сколько на экзистенциально-личностных аспектах. Собеседник здесь представляет интерес не в плане "средства" получения полезной информации, а как личность, способная понять и оценить твою жизненную позицию. В отличие от монологичности преимущественного большинства коммуникативных процессов общение всегда диалогично, являясь событием двух равноценных партнеров, принципиально открытых к взаимопониманию. Отличаясь естественным, произвольным и контекстуально-динамичным характером, диалог выступает наиболее органичной ситуацией для социальной адаптации и репрезентации личности, порождая чувство сопричастности чужому опыту и чужой реальности. Одновременно диалог – это условие самопонимания и саморазвития личности, где посредством Другого мы конкретизируем собственные жизненные установки и ценности.

Фактически Другой, несмотря на иллюзию того, что мы знаем его лучше, чем он может знать нас или даже чем мы сами знаем себя, в своей целостности останется для нас terra incognita. Современная герменевтика говорит о невозможности буквального, аутентичного понимания иной реальности, в силу чего Другой значим как та призма, в фокусе которой собирается "Я", выявляется уникальная целост-

ность личности. На сегодняшний день диалог является наиболее методологически перспективным выходом из традиционной философской оппозиции индивидуализма и солидаризма, фиксирующей противоположные полюсы отношения "Я" и "Другого". Солидаризм, основанный на идее сущностного единообразия человеческой природы и, соответственно, на восприятии Другого как "друга", пагубен возможностью тоталитарного подведения социума под единую унифицирующую матрицу, в рамках которой все индивидуально-личностное оказывается несущественным и опасным. Индивидуализм, оформляющийся в новоевропейской культуре, исходит из гоббсовской установки: "Человек человеку – волк", что в современной ситуации привело к крайности экзистенциального одиночества. Уникальность личности здесь выступает непреодолимым препятствием для ее социальной идентификации и адаптации, что неизменно порождает трагичность мировосприятия, и "адам" становятся не только "другие" (Ж.-П. Сартр), но и собственное бытие.

Реальное сосуществование этих двух тенденций в современной культуре привело к возникновению парадоксального феномена "массового человека". Его исходными характеристиками являются как некоторая унифицированность и стандартизированность мышления и существования, так и принципиальная автономность, экзистенциальная изолированность от Другого. Объединение в массу рождает ощущение единства целей и интересов, почти семейного родства, где одиночество "Я" преодолевается и сохраняется одновременно благодаря его полной анонимности. А. Шопенгауэр очень метко сравнил людей в массе с "мерзнущими дикобразами", которые хотя, но полностью никогда не могут согреться.

Если "массовый человек" преодолевает остроту противоречия индивидуального и солидарного на уровне бессознательного, путем отказа от контролирующего диктата разума и воли, то диалог дает возможность соединить людей в совокупности их целостного индивидуального опыта. Необходимое условие диалога – это отказ от чисто технической установки отношения к другому как к средству для достижения какой-либо цели. Реальной целью развития человеческой деятельности, коммуникации, культуры должен стать только человек. Попытки подчинения его каким-либо высшим идеалам и ценностям всякий раз чреваты вынесением за скобки собственно человеческого счастья и достоинства.

Переживаемый сегодня "антропологический кризис" с очевидностью свидетельствует о девальвации гуманистического потенциала современной "посткультуры". Ситуация "смерти человека", провозглашенная постмодерном, чревата не только "смертью бога", но и угрозой для существования природного и культурного миров. Концен-

трируя в себе все связи бытия, человек, утративший собственную человечность, легко пожертвует природой, культурой, социумом. Одновременно кризис акцентирует поиск новых, более гуманных стратегий культурного развития. "Антропологический кризис" конца XIX – начала XX в. привел к "антропологическому повороту" в философии. Возможно, первым симптомом выздоровления философской и социокультурной традиции станет очередной возврат к человеку как "мере всех вещей", интегрирующему в себе смыслы существования космоса, природы, культуры, общества, Бога.

Темы для обсуждения

1. Человек в философских и культурных традициях Запада и Востока: сравнительный анализ.

2. Современная наука о происхождении человека: проблемы и решения.

3. Образы тела в истории философии и культуры.

4. Жизнь, смерть, бессмертие как темы философского и культурного поиска: традиции и современность.

5. Игра в опыте человеческого существования.

6. Образование как институт социализации личности: проблемы и перспективы развития.

7. Феномен "массового человека" в современной философии и культуре.

Литература

1. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. М., 1995.

2. Губин В. Д. Философская антропология / В. Д. Губин, Е. Н. Некрасова. СПб., 2000.

3. Гуревич П. С. Философская антропология / П. С. Гуревич. М., 1997.

4. Подорога В. Феноменология тела: введение в философскую антропологию / В. Подорога. М., 1995.

5. Проблема человека в западной философии. М., 1988.

6. Человек: философско-энциклопедический словарь. М., 2000.

7. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991.

8. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995.

13. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

13.1. ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ И ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ЕЕ ФИЛОСОФСКОМУ АНАЛИЗУ

Сознание является отличительной сущностной характеристикой человека. Не случайно аристотелевское определение человека как "разумного животного" было самым популярным в историко-философской традиции. Вместе с тем проблема сознания едва ли является лишь простой конкретизацией более общей темы человека. Например, для классической философии, напротив, феномен человека интерпретировался в зависимости от решения проблемы сознания как более фундаментальной. Если человек традиционно описывался через такие начала, как природа, Бог и социум, то ключом к пониманию сознания была проблема идеального, разделившая философию на линии материализма и идеализма.

Сознание выступает как один из наиболее сложных объектов философского анализа. Будучи несомненной очевидностью человеческого существования, сознание одновременно является неуловимым для внешнего наблюдения, и принципиальная неснабждаемость сознания задает естественные трудности для его теоретической реконструкции. При этом попытки объективировать опыт сознания и исследовать его через устойчивые внешние факторы, как правило, приводили к утрате уникально-личностного контекста, составляющего сущностную специфику этого феномена. Однако, с другой стороны, методы интроспекции (от лат. *introspecto* – смотрю внутрь), ориентированные на выявление конкретности и индивидуальности "Я", фиксируют всеобщие и универсальные моменты личностного опыта.

Необходимость теоретически корректного соединения индивидуального и всеобщего, органичную связь которых являет нам опыт сознания, обуславливает особый статус этой проблемы в философии. Реконструкция феномена сознания здесь возможна лишь при его соответствующей соотнесенности с фундаментальными метафизическими, онтологическими, гносеологическими и социально-философскими вопросами, затрагивающими оппозиции бытия и небытия, материального и идеального, субъективного и объективного, индивидуального и коллективного. Философия сознания при этом воспроизводит общий путь европейской метафизики, переходя от идеи субстанции к опыту субъекта, а от него к феномену существования. Соответственно, на сегодняшний момент можно говорить о выделении трех основных парадигм в

философии сознания: *субстанциальной, функциональной и экзистенциально-феноменологической*.

Исторически первой моделью философии сознания была *субстанциальная концепция* (Платон, Аристотель, Августин, Декарт, Гегель и др.). Апеллируя к разуму как наиболее значимому и универсальному свойству сознания, субстанциализм проецирует разум на структуру Универсума в целом. Разум здесь выступает гарантом единства и упорядоченности бытия, той субстанциальной основой, которая обеспечивает мировой порядок и гармонию. Индивидуальное человеческое сознание рассматривается при этом лишь как *отдельное проявление Мирового Разума*, законы организации которого совпадают с логикой мышления, а идеи, посредством которых конституируются сущностные свойства объектов, определяют его содержание. Статус индивидуального сознания оценивается через степень его приобщения к миру вечных идей, в чем, как предполагалось, философы имеют несомненный приоритет по сравнению с другими людьми.

Одной из основных проблем метафизики субъекта в новоевропейской философии стала необходимость соотнесения индивидуальной человеческой субъективности и тех всеобщих истин, носителем которых она выступала. Критикуя декартовскую теорию "врожденных идей", теоретики англо-французского Просвещения (Гоббс, Локк, Гартли, Гельвеций, Дидро и другие) рассматривали идеальное как результат ассоциаций и индуктивного обобщения чувственных данных. Оформляющаяся здесь *функциональная модель* сознания интерпретирует последнее как функцию материальных систем, в своих исходных характеристиках не содержащих идеального и мыслящего. Согласно этой модели, сознание обеспечивается функционированием нервной системы и мозга, организованных в соответствии с универсальными законами механики. Их единая природа обуславливает согласованность чувственного опыта, являющегося подлинным основанием мышления. При этом сознание выступает не конкретизацией универсальных понятийных конструкций, а *отражением реально существующих объектов и связей действительности*, данных нам в ощущениях.

Ситуация конца XIX – начала XX вв. стала кризисной для классической философии сознания, редуцировавшей последнее преимущественно к разуму как инструменту отражения всеобщих истин бытия. Развитие марксизма, вскрывшего социально-практическую природу сознания и указавшего на его неизбежную идеологическую ангажированность, обоснование субстанциальности воли и иррациональных аспектов человеческого бытия в "философии жизни", открытие феномена бессознательного в психоанали-

зе стали теоретическими предпосылками перехода к неклассической философии сознания.

Одной из наиболее авторитетных неклассических версий философии сознания стала *экзистенциально-феноменологическая концепция* (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти и др.). Акцент здесь делается на описании опыта индивидуального сознания, центральной характеристикой которого становится *интенциональность*. Последнее предполагает способность сознания быть всегда "сознанием о ...", его нацеленность вовне при одновременном внесении личностных смыслов в действительность. Преодолевая созерцательность классических моделей сознания, феноменология наделяет индивидуальное человеческое "Я" активным конституирующим статусом. Сознание по сути своей есть не столько отражение, сколько *осмысление (конституирование смысла) действительности*. Именно сознание формирует "жизненный мир" человеческого бытия, задает его мировоззренческие горизонты и определяет весь опыт его существования. При этом сознание не редуцируемо к разуму, ориентированному на получение анонимно-всеобщих знаний и истин. Подлинное бытие сознания осуществляется как динамическая целостность рефлексивных и дорефлексивных слоев, как "поток" мыслей, чувств, ассоциаций, как единство внутреннего и внешнего. При этом "Я" оказывается всякий раз не столько данностью, сколько заданностью, проектом, выбирающим себя и свой жизненный мир.

Необходимо сказать, что оформление экзистенциально-феноменологической традиции отнюдь не привело к автоматическому исчезновению функциональной и субстанциальной парадигм в интерпретации сознания. Функционализм сегодня достаточно мощно представлен в рамках аналитической традиции, о субстанциализме можно говорить в связи со структуралистскими и постструктуралистскими концепциями, редуцирующими сознание к феноменам языка и текста. Вместе с тем в философском дискурсе XX в. именно феноменология представила наиболее убедительный и авторитетный вариант философии сознания как неклассический вариант онтологии сознания и существования.

Подводя итог, следует отметить, что каждая из этих концепций делает акцент на определенных сущностных характеристиках сознания, которые в равной мере необходимо учитывать для построения его целостной модели. Так, субстанциализм подчеркивает идеальную природу сознания, где идеальное – как сфера общих понятий, значений и ценностей – существует относительно автономно по отношению к отдельной личности или конкретным природным образованиям. Функционализм,

напротив, отмечает зависимость сознания от природных структур (мозга как его материального носителя, чувственного опыта как генетически первичного уровня отражения действительности и предметной деятельности как гаранта адекватности этого отражения). Феноменологическая интерпретация обращает внимание на особую значимость самосознания, где в фокусе "Я" собираются как идеально-всеобщие, так и чувственно-конкретные аспекты, создавая при этом уникально-универсальный духовный опыт личности.

13.2. ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА СОЗНАНИЯ

Вопросы о том, как и благодаря чему возникает сознание, являются одними из ключевых для современного философского и научного познания. В той или иной форме они пересекаются с проблемой антропогенеза, однако представляют собой самостоятельную тему исследования. Обусловлено это тем, что фактически оформление сущностных характеристик сознания выступает своеобразным итогом антропогенеза, так как оно присуще только человеку разумному. Однако, если биологический облик *homo sapiens* с момента его появления не претерпел значительных изменений, то этого не скажешь о сознании. Самосознание и абстрактное мышление возникают на более поздних этапах развития культуры. Одновременно, принципиальная уникальность сознания обрекает исследователей на поиск тех возможных его природных оснований, эволюция которых могла бы стать предпосылкой человеческой мысли. Следует оговорить, что данная проблема получила свое преимущественное развитие в рамках функциональной стратегии, наиболее последовательно ориентированной на науку.

В современной культуре сознание является объектом пристального интереса самых различных научных дисциплин, начиная от физиологии высшей нервной деятельности, психологии и заканчивая социологией, кибернетикой. Разнообразие научных версий сознания свидетельствует о несомненной сложности и комплексности этого феномена, развитие и функционирование которого обусловлено воздействием множества факторов как природного, так и социального порядка. Одновременно реальный опыт сознания характеризуется уникальной целостностью, обеспечиваемой преимущественно интегративной природой "Я", самосознания. Тем самым сознание можно интерпретировать как сложную многоуровневую систему, включающую в себя природно-психические, индивидуально-личностные и социокультурные проек-

ции. Соответственно проблема генезиса сознания может быть рассмотрена на нескольких уровнях: *в контексте общеприродной эволюции, в связи с происхождением культуры и общества и в аспекте онтогенеза (индивидуального развития человека).*

Природным основанием появления сознания стало свойство отражения, представленное в различных формах на уровне живой и неживой материи. Возникновение сознания было бы чудом без той эволюции различных форм отражения в живой природе, которая является его предысторией. В процессе развития философии и науки было доказано, что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения. Это положение поставило перед наукой фундаментальные вопросы о характере отражения как атрибута материи, о сознании как высшей форме отражения, связанного с деятельностью головного мозга человека.

Отражение характеризует способность материальных объектов в процессе взаимодействия с другими объектами воспроизводить в своих изменениях некоторые особенности и черты воздействующих на них явлений. Тип, содержание и форма отражения определяются уровнем и особенностями системно-структурной организации отражающих объектов, а также способом их взаимодействия с отражаемыми явлениями. Вне и независимо от взаимодействия отражение не существует. Результат процесса отражения проявляется во внутреннем состоянии отражающего объекта и его внешних реакциях.

Основные вехи в развитии материи и эволюции свойств отражения следующие:

- 1) отражение в неживой природе;
- 2) отражение в живой природе;
- 3) социальное отражение.

Неживая природа обладает элементарными формами отражения. Отражение в неживой природе на уровне механических и физических систем проявляет слабую активность. Вопрос о переходе от неживой к живой материи недостаточно изучен. На деле остается еще исследовать и исследовать, каким образом связывается материя, которая якобы не ощущает вовсе, с материей, состоящей из тех же атомов и элементарных частиц и в то же время обладающей ясно выраженной способностью отражения.

На современном этапе в этом плане особого внимания заслуживают данные молекулярной биологии. В молекулах ДНК и РНК зафиксирована и воспроизводится вся необходимая информация, программирующая индивидуальное развитие и преемственность в цепи поколений живых систем. Генетическая инфор-

мация – это уникальная, специфическая форма отражения предшествующей истории, развития живых объектов в молекулах ДНК.

На уровне живой природы можно выделить следующие этапы отражения:

Раздражимость – ответная реакция организма на воздействие окружающей среды. Эта форма отражения присуща некоторым видам растений и одноклеточным живым организмам. Специфика этой формы отражения состоит в том, что: организм реагирует на биологически важные (биотические) факторы; организм реагирует как целое, поскольку нет дифференцированных органов, частей организма; изменения происходят без временного разрыва, так как сохраняющие реакции запускаются сразу.

Следующий тип отражения – чувствительность – способность организма иметь ощущения, отражающие отдельные свойства предметов, воздействующих на него. У низших животных органы чувств не дифференцированы. В дальнейшем появляются особые органы чувств, которые образуют центральные нервные узлы у беспозвоночных и центральную нервную систему у позвоночных.

Высшей формой биологического отражения является психика. Ее формирование было связано с появлением особого, более мощного, чем на предыдущих уровнях, взаимодействия организма и среды, связанного с ориентировочно-поисковым поведением животных. Характерной для этой формы отражения становится реакция не только на биотические факторы, но и на абиотические, которые, не являясь сами по себе значимыми в аспекте выживания, выступают как сигналы, предупреждающие об опасной или благоприятной ситуации. Психика основана на видовых, генетически закрепленных программах жизнедеятельности (инстинктах) и на индивидуальном опыте адаптации к внешней среде (совокупности условных и безусловных рефлексов). Комплекс условных рефлексов, закрепленных в ассоциативной памяти, позволяет высокоорганизованному животному достаточно эффективно справляться с рядом сложных ситуаций, что дает возможность на сегодняшний день говорить о наличии у них навыков "практического интеллекта" и ассоциативного мышления.

Сознание человека качественно отличается от психики животных. Основными отличительными признаками здесь являются:

1) *абстрактно-логическое мышление*, связанное с умением воспроизводить сущностные характеристики и связи действительности, не данные непосредственно в восприятии;

2) *целеполагание* как способность идеально конструировать желаемый продукт деятельности, что позволяет человеку творчески преобразовывать действительность, а не пассивно вписываться в нее;

3) *самосознание*, определяющее возможность выделения себя из внешней среды;

4) *язык* как вторая сигнальная система, заставляющая нас ориентироваться не столько по реальным физическим процессам, сколько по их знаково-символическим, языковым коррелятам.

Формирование этих особенностей сознания стало возможным благодаря *социо- и культурогенезу*, где и абстрактное мышление, и язык, и идея "Я" выступают как исторические образования. У истоков сознания стояла практика, где первичный акт мышления фактически выступает как "*внутреннее действие*", осуществляемое не с реальными объектами, а с их идеальными проекциями. Для осуществления простейших логических операций требовались многократные действия с конкретными предметами, что обусловило в конечном итоге их кристаллизацию в устойчивые интеллектуальные схемы. Тем самым специфика доязыковой стадии в эволюции сознания связана с ее наглядно-действенным характером. Хронологически она фактически совпадает с периодом антропогенеза, начавшегося около 5 млн лет назад и завершившегося 50–40 тыс. лет назад. Это время значимо для нас тем, что здесь закладывалась структура нашего мышления, существующая сегодня в виде "архетипов коллективного бессознательного" (К.Г. Юнг).

Известные архаические культуры иллюстрируют следующую качественную стадию развития сознания, связанную с *конкретно-символическим* восприятием мира и репрезентированную в моделях мифологического мировоззрения. К характеристикам этого этапа относится, с одной стороны, возникновение языка; с другой стороны, отражение мира в образно-символической форме. Показательно, что если на формирование логических структур несомненное влияние оказал труд как фактор антропогенеза, то происхождение языка преимущественно связано с игрой. Согласно одной из современных концепций, язык возник благодаря подражанию природным звукам и сигналам, что было необходимо для обеспечения охоты. Знаки языка при этом начинают фигурировать как условные заместители реальных объектов, и со временем язык становится универсальным посредником между человеком и миром. Особая произвольность и органичность языковых правил, "маскирующая" миссия слов заставляют многих исследователей рассматривать именно игру как причину и стихию языка.

Переход "от мифа к логосу" осуществляется в VIII–V вв. до н.э. и на уровне культурогенеза связан с появлением философии как рационально-теоретического знания, конкретизирующего *логико-понятийное мышление*. В отличие от контекстуальной конкретности, символизма и синкретичности мифологических образов, в понятиях фик-

сируются наиболее общие сущностные характеристики действительности, не зависящие от варибельности ситуаций, но в равной мере подходящие для всей группы описываемых явлений. Синкретичная целостность мифологических образов, объединявших в себе природные, человеческие и божественные качества, дифференцируется по соответствующим типам, где, к примеру, огонь – это уже конкретный природный элемент, но не взбалмошный бог-громовержец. Одновременно система понятий выстраивается в соответствии с логически детерминированными связями, силою рационального закона исключая архаическую повсеместность чуда и случайности.

Показательно, что *онтогенез* сознания в своих основных характеристиках воспроизводит его филогенез. Так, один из наиболее авторитетных классиков "генетической психологии" Ж. Пиаже выделяет такие стадии развития интеллекта, как *сенсомоторную*, связанную с осуществлением непосредственных действий с объектами, *дооперационную*, где выполняются уже символические действия, и *операционную*, предполагающую уже возможность сложных комбинаций "внутренних действий" первоначально с конкретными символами, затем с понятиями.

Переход от действия к слову-символу, а затем к комбинаторике понятий, судя по всему, в единой генетической последовательности воспроизводится как на уровне индивидуального развития, так и в истории человечества. Вместе с тем формирование сознания у ребенка происходит в процессе социализации, через ассимиляцию уже существующих в культуре знаний и языковых программ, чего явно были лишены наши давние предки. Так же, как и проблема антропогенеза, вопросы происхождения языка и мышления на сегодняшний день не имеют однозначного ответа в современной философии и науке, предлагающих спектр самых разных интерпретаций этой темы.

13.3. СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ

Анализируя проблему сознания, нельзя оставить без внимания вопросы о том, что входит в него и как оно "работает", функционирует. Опыт сознания являет нам, с одной стороны, естественную целостность и органичность, которую трудно расчленить на те или иные отдельные элементы, полностью осознаваемые и контролируемые. С другой стороны, наш разум подчас вступает в конфликт с чувствами, воля – с опытом и памятью, при этом без механизмов самоконтроля и самопознания едва ли возможно говорить о подлинном существовании личности. Тем самым опыт сознания

может характеризоваться как единство тотальности и структурированности, стихийности и организованности. В зависимости от выделенных природно-психических, индивидуально-личностных и социокультурных проекций анализа сознания можно говорить и о его основных *структурно-функциональных характеристиках*.

Одной из первых концепций структуры и функционирования сознания в культуре XX в. стала предложенная З. Фрейдом модель *психики*, рассматривающая последнюю в единстве таких составляющих, как "Оно" (id), "Я" (ego) и "Сверх-Я" (super-ego). Феномен сознания ("Я") здесь образуется за счет пересечения импульсов бессознательного ("Оно") и нормативных установок культуры и общества ("Сверх-Я"). Если для Фрейда природное и культурное пересекались лишь в фокусе "Я", становящегося при этом сферой не столько их единства, сколько борьбы, то современная психология делает акцент на "сквозной" функциональной и генетической зависимости всех трех компонентов. Бессознательное представляет собой не просто энергетический комплекс чисто природных инстинктов, но в не меньшей степени детерминировано социальной средой, культурными и языковыми программами. Одновременно на уровне общественного сознания можно говорить о существовании многообразных социально-психологических интенций, репрезентирующих бессознательное.

Фрейдовская схема описывает не столько сознание, сколько психику, в рамках которой сознание выступает как небольшой и не самый интересный для Фрейда фрагмент. Вместе с тем представляется возможным структурировать также "внутренний" опыт сознания, отличающийся исключительным богатством и многообразием своих проявлений. В качестве первичной конструкции здесь можно говорить о выделении следующих уровней сознания: *чувственно-эмоционального*, связанного с непосредственным отражением внешней действительности; *абстрактно-дискурсивного*, предполагающего интеллектуальную обработку чувственных данных в соответствии с заданной культурной традицией логико-понятийным и ценностным каркасом; *интуитивно-волевого*, акцентирующего не редуцируемый к внешним характеристикам опыт "Я", самосознания.

К особенностям чувственно-эмоционального уровня относятся его конкретность и "реактивность" (то есть он строится преимущественно как обратная реакция на воздействие внешней среды). Соответственно человеческая чувственность определяется не только зависимостью от внешних обстоятельств, но и от состояния органов чувств и организма в целом, в силу чего чувственный опыт всегда индивидуализирован и многогранен. Выступая как первичный "материал" нашего сознания, чувственность осуществляет себя как глубинная до-рефлексивная основа мышления, где лишь ее незначительная часть подвергается специальному осознанию и репрезентации в языке.

Абстрактно-дискурсивный уровень, напротив, предполагает всеобщность и социокультурную обусловленность своих элементов. Здесь фиксируются те свойства и характеристики действительности, которые не даны в непосредственном ее восприятии, но являются результатом последующих логических операций. Универсальная всеобщность этого уровня конкретизируется в речи и языке как культурных механизмах хранения и трансляции информации. Этому уровню максимально присущи осознанность и рефлексивность, вместе с тем целый ряд общих знаний в нашем мышлении заданы некритично: воспринимая что-то на веру, мы не тратим усилий на "изобретение велосипеда", органично интегрируясь в существующий культурный контекст.

Интуитивно-волевой уровень обеспечивает связь чувства и разума в опыте сознания. Соединяя конкретность первого и всеобщность второго, он фактически очерчивает уникальный опыт души, самосознания, "Я", в котором фокусируется своеобразие личности. Несмотря на очевидную значимость идеи "Я" для философского, культурного и личностного поиска едва ли можно найти более сложный объект анализа. Его специфика соотносится либо с общей интуицией "Я", определяющей собственную целостность в многообразии отражаемых ситуаций; либо с волей как гарантом нашего свободного выбора; либо со смыслом как личностной проекцией общих значений, обеспечивающих индивидуальное понимание и интерпретацию культурно-исторических истин и ценностей.

Данная схема может быть конкретизирована относительно *когнитивной, аксиологической и регулятивной проекций сознания* (см. табл. 1). Когнитивная проекция описывает механизмы восприятия и познания свойств действительности, аксиологическая конкретизирует иерархию ценностных ориентаций, регулятивная выявляет связанные с поведением и деятельностью человека стороны сознания. Данные проекции описывают не столько вертикальные, сколько горизонтальные связи человека с миром, отвечая в новом контексте на кантовские вопросы о том, что и как я знаю (когнитивная); как и посредством чего организуется моя деятельность (регулятивная); зачем и во имя чего я существую, познаю, действую (аксиологическая).

Учитывая вышесказанное, структуру сознания можно представить как определенную систему уровней и проекций, описывающих характер отражения действительности и спектр отношений к ней. Необходимо сказать, что приведенная структура сознания выступает лишь одной из возможных версий интерпретации данной темы. Принимая во внимание несомненное богатство духовного опыта человека, можно говорить о существовании самых разнообразных элементов сознания, не вошедших в данную структуру.

Структура сознания

Проекции Уровни	Когнитивная	Аксиологическая	Регулятивная
Чувственно-эмоциональный	Ощущение, восприятие, представление	Эмоции	Чувства
Интуитивно-волевой	Интуиция	Смыслы	Воля
Абстрактно-дискурсивный	Понятия, суждения, умозаключения	Значения, ценности	Вера

Вместе с тем надо иметь в виду, что в реальном опыте сознания достаточно трудно отграничить чувственное от рационального или волевого. Все уровни и все проекции сознания функционируют как единая целостность, тотальность. При этом *динамика* сознания описывается через состояния *памяти, внимания и воображения*, где в реальном фокусе настоящего (внимания) оказываются собранными как прошлые знания, так и целевое предвосхищение будущего, как чувства, так и разум.

Акцент на онтологии индивидуального сознания сущностно пересматривает традиционные представления о привилегированном статусе разума. Начиная с К.Г. Юнга, в психологии и философии говорят о двух *типах мышления: образно-ассоциативном и рационально-логическом*, причем генетически первичным и функционально более значимым оказывается образно-ассоциативное мышление. Согласно Юнгу, различия между ними состоят в следующем: если разум экстравертен, подчинен "внешним" языковым, логическим и причинно-следственным связям, то интровертивный опыт образного мышления представляет собой его подлинную и наиболее органичную среду. Поток свободных ассоциаций всякий раз "перекрывает" искусственную логику разума, а подлинное понимание идеальных смыслов обеспечивается не столько умозаключением, сколько интуицией, обеспечивающей синхронную целостность рационального и чувственного, прошлого и настоящего, внутреннего и внешнего.

Соответственно в фокусе современных исследований сознания особым вниманием пользуются ситуации "снятия" разума: состояния сна, безумия, измененного сознания. Обращение к дорефлексивному опыту сознания одновременно свидетельствует о его неизбежной имманентной "рациональности". Образно-ассоциативный

опыт оказывается всегда концептуально нагружен, представляя собой тем самым не столько отказ от разума, сколько его естественное продолжение. Будучи генетически первичным, он, в свою очередь, трансформируется интеллектом и языком, что позволяет "сглаживать" предзаданную асимметрию мышления и воспринимать опыт сознания в его органичной целостности и естественности.

13.4. ТВОРЧЕСКАЯ ПРИРОДА И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РАЗМЕРНОСТЬ СОЗНАНИЯ

Природу и функционирование сознания невозможно понять без учета соответствующих социокультурных факторов его формирования и развития. Идея о социокультурной размерности сознания рельефно отделяет классические и неклассические версии философии сознания. Классическая философия исходила из возможности своеобразной *"гносеологической робинзонады"*, то есть возможности индивидуального сознания даже в ситуации изоляции от общества. Сознание человека интерпретировалось либо как проявление "чистого разума", выступающего в качестве универсальной характеристики бытия как такового, либо как первоначальная *tabula rasa* (чистая доска), заполняемая природой в процессе индивидуального опыта. Как для субстанциальной, так и для функциональной моделей философии сознания индивидуальное мышление имело созерцательно-пассивный характер и не нуждалось в дополнительных социальных предпосылках для своего оформления.

Преодоление классического принципа "созерцательности мышления" осуществляется первоначально в философии марксизма в связи с идеей общественного сознания, ядром которого, по *Марксу*, является идеология. *Идеология* как сложившаяся в социуме система взглядов на общество, человека и природу, определяется Марксом как "ложное сознание", поскольку она закрепляет интересы правящих слоев населения, диктуя определенный спектр видения и интерпретации действительности. "Зеркало" сознания при этом всякий раз искажается в соответствии с устойчивыми идеологемами своего времени, а индивидуальное сознание оказывается возможным лишь через его соотнесенность с общественным, где и разум, и чувственность в равной мере выступают продуктами социальной эволюции.

Начатая Марксом критика идеи "чистого сознания" была продолжена в рамках герменевтической концепции *Х.Г. Гадамера*. Протестуя против классической установки на "очищение" опыта сознания от устойчивых социальных стереотипов, Гадамер предпринимает попытку реабилитации *"культурных предрассудков"*. Пос

ледние, с его точки зрения, составляют ту необходимую структуру сознания, которая обеспечивает целостность всякого психического опыта и определяет возможности и границы человеческого понимания. Социокультурная матрица оказывается здесь не просто консервативным фактором "ложного сознания", но единственно возможной предпосылкой функционирования и развития сознания. При этом о социокультурной размерности можно говорить применительно ко всем основным структурным уровням организации психики и сознания: бессознательному, чувственно-эмоциональному, интуитивно-волевому и абстрактно-дискурсивному.

Соответственно, будучи социально детерминированным, сознание не просто пассивно отражает действительность, но всякий раз творчески реорганизует ее в соответствии с определенными историческими установками времени. Помимо исторической вариабельности, творческая природа сознания состоит также в его способности к *опережающему отражению действительности*, то есть в возможности предвосхищения ситуации на основании имеющегося опыта. Последнее связано с таким фундаментальным свойством сознания, как целеполагание. При этом те целевые установки, в которых конкретизируется сознание, одновременно и детерминированы исторической ситуацией, и выходят за ее границы, позволяя расширять сферу социокультурной реальности и создавать новые ценности.

Одним из основных факторов, посредством которого осуществляется социально-творческая природа сознания, выступает деятельность. Деятельность и практика фактически обусловили возникновение и функционирование сознания, где всякий мыслительный акт – это "внутреннее действие". Вместе с тем отличительным признаком человеческой деятельности является ее "осознанность", связанная со способностью к целеполаганию. Диалектику связи между сознанием и деятельностью можно представить, вслед за Марксом, следующим образом: деятельность – это процесс "опредмечивания" идеальных ценностей сознания, в то время как сознание и мышление – это "распредмечивание" материальных ценностей. Будучи связано с деятельностью, сознание зависит от наличного уровня социальной практики, отражая и опережая ее развитие.

В качестве основных культурных механизмов, обеспечивающих формирование и развитие сознания, выступают *традиция и образование*. Именно они определяют ту систему "культурных предрассудков", которые гарантируют целостность и устойчивость мировоззрения. При всей консервативности институтов традиций и образования, они, так же, как и деятельность, раскрывают творческую природу сознания. С одной стороны, как меха-

низмы социализации они формируют сознание в его культурно-исторической вариабельности. С другой стороны, они закладывают необходимое основание для последующего развития личности, творческий потенциал которой подчас напрямую зависит от ее общекультурного и образовательного уровня.

Еще один фактор, определяющий социокультурную размерность сознания, – это *коммуникация*. Реальный опыт сознания всегда задан как коммуникативный процесс в многообразии его форм: автокоммуникации, диалога, полилога. Посредством коммуникации проявляются и закрепляются функциональные характеристики сознания на всех его структурных уровнях, однако особое значение коммуникативные акты имеют для интуитивно-волевого уровня, определяющего природу "Я", самосознания. Сама конструкция "Я" возможна лишь как знаково-коммуникативная единица: "кто-нибудь, говорящий "Я", направляется к другому человеку" (*Э. Левинас*).

Культурными механизмами, обеспечивающими коммуникацию, являются речь и язык. Язык – это "система дифференцированных знаков, соответствующих дифференцированным понятиям" (*Ф. Соссюр*). Речь – это оформленная в соответствии с принятыми в социуме правилами словесная деятельность, в которой конкретизируется язык. Только посредством речи язык реализует себя, однако по отношению к последней он является более фундаментальным понятием.

Речевое высказывание в качестве элементарной единицы речи может характеризоваться как определенный акт, действие, направленное на достижение целенаправленного эффекта со стороны воспринимающих людей. Посредством *речевых актов* осуществляется непосредственное межличностное взаимодействие и корреляция "Я" с социальной действительностью. При этом правила подобной корреляции диктуются языком, а конкретнее, "*языковой игрой*" как отдельной целостной системой коммуникации, подчиняющейся своим внутренним правилам и соглашениям. Язык при этом выступает как универсальная социокультурная среда, обеспечивающая многообразные языковые игры и ситуации.

Значение языка для понимания опыта сознания огромно. Фактически любой факт нашего сознания отражен в соответствующем языковом конструкте: высказывании, слове, имени. Язык служит средством образования и выражения мысли. Он выступает в качестве универсального культурного механизма сохранения и трансляции информации, коммуникации. Язык является необходимым посредником между человеком и миром, восприятие и познание которого возможны лишь через призму языка. Например, всякий язык содержит определенную "*концептуальную схему*", которая посредством конкретных грамматических форм задает категориально-логическую структуру восприятия пространства, времени, модальности, количества, качества и тому подобного, специфичную для тех или иных этнокультурных групп.

Вместе с тем акцент на языке как исключительном средстве изучения сознания, сделанный в философии XX в., едва ли является правомерным. Одним из примеров невозможности последовательной редукции сознания к языку является актуальная на сегодняшний день проблема создания "*искусственного интеллекта*": компьютеры могут успешно решать логические задачи, но мыслят они не так, как человек. Помимо вербализованного, рационально-логического, человеческого сознание базируется на невербальном, образно-ассоциативном типе мышления, феномены которого лишь "постфактум" переводятся в вербальную форму. *Интуиция* как основной когнитивный механизм этого типа мышления связана с непосредственным знанием об объекте, получаемом в результате внелогического соединения различных фрагментов опыта в целостный образ. Существовая помимо устойчивых логических и языковых структур, интуиция тем не менее в ином, по сравнению с разумом, контексте воспроизводит социокультурную размерность сознания, являясь результатом изначальной, обусловленной наличной ситуацией нацеленности мысли на проблему и предварительной работы по ее решению.

Невозможность адекватной реконструкции опыта сознания средствами языка способствовала переориентации философии в конце XX в. на идею *текста* как ключа к решению этой проблемы. В отличие от языка текст не связан единой структурой, но существует как пересечение различных контекстов и фрагментов опыта. Возникновение личностных смыслов при этом происходит в ситуации столкновения разных интерпретаций, каждая из которых отсылает к уже известному культурному дискурсу, но, соединяясь в новом пространстве, порождает уникальность индивидуальной интерпретации и опыта. "Сознание как текст" – это одновременно "сознание как след", отсылающий к многообразию культурных практик, но реализующийся за счет их творческой переинтерпретации.

Идея текста, существующего в ситуации "многослойности" контекстов и "конфликта интерпретаций", демонстрирует сложность и комплексность проблемы сознания в философии. Структурная дифференцированность и интегральность, социокультурная обусловленность и индивидуальность "Я", непосредственность чувств и отвлеченность рациональных конструкций, отражение и творчество – все эти характеристики органично дополняют друг друга в реальном опыте сознания, но разрушают логическую стройность его теоретической реконструкции. Тем самым вопросы "что такое человек" и "что такое сознание" во многом остаются открытыми для философского и научного познания, стимулируя поиск новых форм и акцентов в самоопределении культуры и человека.

13.5. СОЗНАНИЕ И ОБЪЕКТИВАЦИИ ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Итак, мы видим, что в истории философии способы проблематизации и интерпретации сознания трансформируются и зачастую радикальным образом. Меняются, прежде всего, предметные контексты его анализа, что совсем не случайно, ибо сознание человека в объективированном виде всегда уже присутствует, всегда уже растворено во всем "человеческом", а таковым в мире культуры является все: социальные институты и социальные отношения, исторические ситуации, события, социальные и межличностные коммуникации, язык и наука, предметы искусства и повседневность, текст и орудие труда и многое другое.

Меняются, соответственно, и перспективы, ракурсы, способы и методологии исследования взаимосвязи сознания и мира как пространства объективаций его деятельности. Помочь разобраться в сути реально многообразных трактовок связи сознания и мира в истории философии, определить их специфику, соотношение, эвристические возможности и границы, а также понять творческую природу сознания может введение разграничения *живого сознания и объективаций* (кристаллизаций, продуктов) *его работы*. Ибо именно выбор первого или вторых в качестве исходной точки, исходной системы координат при исследовании связи сознания и мира в значительной степени изначально и задает, и определяет философские способы и техники ее интерпретации, равно как и языки ее описания.

Так, если в качестве исходного пункта философского анализа берется способность индивидуального сознания к творчеству, полаганию смысла, то о сознании говорят в языке *свободы и ответственности* (сознание есть источник смысла, у текста есть автор, у событий есть агенты и тому подобное). В этом случае живое сознание выступает в роли онтологически нередуцируемого конститутивного элемента, с которым необходимо соотносить, центрируя на нем смысл, знание, событие, ситуацию, текст и другое при исследовании их происхождения, структуры и механизмов функционирования. Такая позиция в целом типична для классического рационализма. Она же характерна и для экзистенциально-феноменологического направления философии. И хотя при этом его представители расширяют понятие сознания, вплоть до его замены понятиями "опыт" (М. Мерло-Понти), "переживание" (Ж.-П. Сартр) и др., введением этих понятий философы стремятся сохранить: а) *основные функции сознания* и б) *специфику человеческого действия*.

Если же, напротив, исходным пунктом анализа выступают любого рода объективации деятельности сознания в их собственной онтологической плотности и структурированности, то в такой перспективе сознание радикально децентрируется. Оно задается и исследуется в его статусе *тотально обусловленного*, то есть как функция, "место проговаривания", "точка пересечения" объективных структур (языка и других тотальностей социокультурного поля). Смысл в такой исследовательской перспективе интерпретируется как "позиционный эффект", продукт действия самой структуры, то есть как "нечто причиненное" (Ж.Делёз); автор трактуется как функция речевой практики (М.Фуко) и тому подобное. Такова позиция структурализма и постструктурализма с их тезисом о "смерти автора", "смерти человека". Для представителей этих течений характерны отказ от понятий "сознание", "самосознание", "субъект"; их "рассеивание" и фиксация на образе "надтреснутого Я и распавшегося мыслящего субъекта", на образе человека как "опоры и жертвы" "психических динамизмов", "своих кошмаров", "протанцовывающих свои собственные танцы" (Ж. Делёз).

Делёз называет "классическим" ответом на вопрос "Кто говорит?" ответ, "определяющий того, кто говорит, как индивидуальность". Однако в этом споре неклассических трактовок сознания и смысла с классическими опрометчивым было бы соглашаться с оценкой классической позиции как "устаревшей". Речь, скорее, должна идти о возможности двойственной перспективы исследований связи между сознанием и его объективациями (сознание-смысл; автор-текст; агент-событие; поведение-структура и другое); о самостоятельной эвристичности и взаимодополнительности этих двух перспектив и методологий, что предполагает, соответственно, и признание их границ. И эвристичность, и границы этих двух типов методологии философского исследования человеческого опыта связаны с одновременным присутствием в нем свободного и несвободного, или того, что в нем можно концептуализировать, соответственно, как *субъектность* и *объектность*. Сделать очевидной необходимость взаимного учета результатов, получаемых с помощью этих двух типов (ресубъективирующих и объективирующих) методологии анализа связи между сознанием и объективациями его опыта позволяет мысль Т. Адорно: "В клавиатуре любого рояля скрывается вся "Аппассионата", композитору остается лишь извлечь ее оттуда – правда, для этого необходим Бетховен".

Современные предметные контексты, требуя радикального переосмысления взаимоотношений между объективирующими и ресубъективирующими методологиями, нуждаются в активных про-

блематизациях конститутивных функций сознания и самосознания, акцентирующих способности действительно "расколотого" и постоянно "раскалываемого" Я к работе синтезирования нашего опыта "на собственных основаниях". Эту проблематику можно обозначить как нашу способность вставать "в истоке своего опыта" и брать его на себя, способность к самоосвобождающей индивидуации опыта и уникальной (ответственной) реализации истины своего состояния, своей ситуации, своей мысли.

Из приведенных выше примеров видно, как в соответствии с изменениями предметных контекстов и исследовательских ракурсов изменяются способы рассмотрения и языки интерпретации сознания. В соответствии с этим, оно выступает то в качестве "источника и модели истины", то в качестве "источника заблуждений". Но именно в этом своем двусмысленном статусе проблема сознания и самосознания стягивает на себе все узловые темы и проблемы философии в различные эпохи, являясь ключевой проблемой философского опыта.

И это не случайно. Если главный интерес философии – мир и человек, человек в мире (с самим собой, "среди вещей и Других"), то работа, которую осуществляет философская рефлексия, есть стремление выявить фактическое присутствие человека в предметах и отношениях его опыта, восстановить наше присутствие в любых объективациях нашего опыта через определение и удостоверение наших возможностей познания, понимания и сознательного, ответственного преобразования себя и мира.

Поэтому неперенный вопрос, к которому рано или поздно, из той или иной исследовательской перспективы приходят философы, является вопрос о том, кто есть сам этот существующий – вопрошающий и переживающий, познающий, понимающий и интерпретирующий, принимающий решение и действующий в соответствии со своим решением, преобразующий наличное и пожинающий плоды, нередко горькие, своих преобразований и своего вмешательства в природные и социальные процессы, в межличностные отношения и др.

А альфой и омегой этого фундаментального вопроса философии является вопрос о специфике самого человеческого существования, о том, что выделяет человека из всего состава универсума, что отличает его от всех других видов сущего, как эта специфичность проявляет, выражает, кристаллизует себя в мире и какая участь ожидает эти кристаллизации (объективации) в мире. Сознание и самосознание и вводятся философами как раз в качестве тех принципиальных онтологических характеристик, которые специфицируют человеческое бытие в мире.

13.6. СОЗНАНИЕ И САМОСОЗНАНИЕ В СТРУКТУРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Имея своей физиологической предпосылкой человеческий мозг, сознание вместе с тем не сводимо к какой бы то ни было физиологии и не выводимо из нее. Оно обладает следующими особенностями:

1. Сознание есть живая процессуальность и идеальная реальность; именно поэтому оно, как уже было сказано ранее, нуждается в определенном языке (теле), в котором и посредством которого оно выражало бы себя и свою работу. Этим языком может быть слово, жест, пауза, текст, поступок, картина, мелодия, предметная деятельность человека, предметный мир и т. д. Иначе говоря, сознание и механизмы его работы не могут быть объектом непосредственного наблюдения. Поскольку сознание выражает себя в бытии только косвенным образом, постольку и зафиксировано оно может быть только косвенно: человек всегда имеет дело лишь со следами работы сознания (своего и чужого) в виде значений, смыслов, актов, отношений, объективированных в той или иной предметной форме.

2. Сознание отличается от других регионов бытия тем, что оно не просто есть, как есть любой материальный объект; оно постоянно выбирает и делает себя тем, чем оно будет. Это означает, что сознание существует как проект, акт проектирования человеком своего будущего, своих возможностей, своего способа быть в мире.

3. Сознание оказывается единственным регионом бытия, который обнаруживает, открывает самого себя в мире, открывает для самого себя содержание собственного опыта.

Это последнее свойство сознания философы называют самосознательностью. Именно как самосознательность выделял мышление (сознание) из всего многообразного опыта человеческой жизнедеятельности Декарт. Для него мышлением является все, "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 мыслить". Cogito, или "Я мыслю", – обязательная, по мнению Декарта, структура любого человеческого состояния и акта: "Я утверждаю, что мы обладаем идеями всего того, что содержится не только в нашем разуме, но и в нашей воле. Ведь мы не могли ничего желать, если бы не знали, что мы этого желаем, причем, если бы не знали этого при помощи некоей идеи; однако я вовсе не полагаю, будто идея эта отлична от самого действия".

С проблемой самосознания тесно связана проблема рефлексии. Рефлексия есть обращение сознания к самому себе, его направленность на свои собственные состояния, акты и содержания. Рефлексия – вторичная позиция сознания. Первичной же является до-рефлексивное состояние: непосредственная направленность сознания на свой объект. В этом смысле рефлексия есть "мысль о мысли" (растворенной, воплощенной в наших актах, состояниях, переживаниях, отношениях, предметах познания и деятельности). Рефлексия может выполняться (по-разному) любыми формами опыта (повседневным и философским, научным и художественным и др.). Общим же смыслом и общей функцией всех видов рефлексии является "сокращение непосредственного" (Гегель). Задачей рефлексии является не "повторение прежнего переживания, а его рассмотрение и истолкование того, что в нем может быть найдено" (Э.Гуссерль). Именно поэтому и повседневная, не говоря уже о философской, рефлексия изменяет статус рефлекслируемого: прежнее наивное переживание "утрачивает первоначальный модус *прямого* акта, и именно благодаря тому, что рефлексия делает предметом то, что прежде не было предметным, будучи переживанием" (Э.Гуссерль). В этой направленности на свои состояния и содержания своего опыта человек пытается тематизировать и понять смысл происходящего с ним самим и с миром.

Однако при любых вариантах идеи самосознательности человеческого опыта можно сказать, что смысл рефлексии состоит в том, чтобы приостанавливать и "подвешивать" нашу непосредственную включенность в мир и отношения с другими, прерывать нашу непосредственную растворенность в собственных актах, состояниях и переживаниях, нашу слитность с ними. А в этой "приостановке" и тематизации непосредственного опыта – вновь обнаруживать, осознавать и "собирать" (то есть сознательно, свободно и ответственно "переконституировать") нас самих в нашем опыте.

В этом усилии личностного самостроительства именно сознанию и самосознанию принадлежит роль онтологических условий нашей работы личностной самоидентификации и самоопределения, так как именно они обеспечивают несамотождественность как онтологическую структуру "человеческой реальности" (в противоположность самотождественному бытию вещи). То есть именно благодаря сознанию и самосознанию человек есть существо, способное дистанцироваться от мира и своего прошлого. Позволяя человеку *вступить* в отношение с миром, с самим собой и со своим прошлым, сознание и самосознание делают возможными разрывы каузальных серий мира, постановку человеком "под вопрос" мира и себя самого, своих отношений с Другими и привычных спо-

собов самоосуществления. В таком "подвешенном" состоянии, в ситуации как бы "отсрочки" человек стремится понять свой опыт и принимает решение. Усложняя и "отягощая" жизнь человека, сознание и самосознание есть таким образом то, что не позволяет человеку невинно сливаться с естественным порядком в мире, растворяясь в нем.

В этой работе сознания и самосознания как движения дистанцирования от данного, трансцендирования (выхождения за пределы) наличного и проектирования себя к своим возможностям человек обнаруживает свою свободу как способность сознательно и ответственно самоопределяться и действовать. В этом для философов и состоит фундаментальность сознания и самосознания как свойства, специфицирующего человека и определяющего его способность быть существом свободным, творческим, вменяемым и ответственным.

Эту способность философы распространяют на все формы и уровни человеческого опыта, поскольку понятием сознания они обозначают:

а) реальное многообразие его эмпирических форм существования и осуществления, его конкретных проявлений, модусов, видов и состояний (восприятие, воображение, эмоция, познание, мышление и другое);

б) реальную работу их синтезирования в *личностное единство как единство самоопределения и ответственности*.

Сознание, таким образом, есть общая идеальная инстанция, присутствующая в любом человеческом опыте, фундирующая, структурирующая, организующая, понимающая (пытающаяся понимать), контролирующая (пытающаяся контролировать) этот опыт и интегрирующая (пытающаяся интегрировать) его в определенное личностное единство. И совсем не случайно синонимом сознания в истории философии была душа (Платон, Августин Блаженный и др.).

То, что сознание в качестве живой процессуальности задается всегда в какой-либо оппозиционной паре (одним ее членом является оно само, а другим – любой его объект или содержание сознания), то есть определяется через противопоставление тому, сознанием чего оно является, делает его понятие открытым и позволяет его вычленение в любом предметном контексте и любом материале. Будучи живой процессуальностью, которая позволяет прочитывать себя по своим кристаллизациям, объективациям и отложениям в предметах человеческого опыта, по воплощающим его предметам и отношениям в бытии, сознание оказывается обнаружением и раскрытием мира, артикуляцией "сырого данного" в

конкретную ситуацию. И то, что мы воспринимаем как наш мир, нашу ситуацию, суть продукты активных и пассивных "синтезов" опыта, всегда уже выполненных сознанием (субъективностью) в самих предметах.

Именно понимание сознания как живого присутствия с самим собой (самосознание в любых его формах), как присутствующего в предметах нашего опыта и знания позволяет трактовать сознание как нечто большее, чем содержание его опыта. Сознание при этом вводится одновременно как а) растворенное в опыте условие и правило его организации (и, следовательно, постижимости); б) как нечто, что всегда на один порядок выше, чем сам этот опыт и его содержание.

Введение идеи живого сознания как постоянно ускользающего от себя самого, присутствующего рядом с собой и с содержанием своего опыта позволяет говорить о сознании и его интерпретирующей и проектирующей деятельности как *условию и внутренней структуре человеческого поведения и действия*. При этом сознание выполняет роль постоянного свидетеля собственной жизни, непроизвольно и произвольно (в рефлексии) вытягивающего, извлекающего самого себя из любого своего опыта, отрывающего себя от него как от своего прошлого и увлекающего себя вперед, в будущее.

В этом своем качестве сознание есть динамическое условие перехода от одной системы (структуры) к другой и рождения нового (в том числе и знания). Поэтому метафизика и может полагать возможность "высвобождения" "собственно человеческого", а это свобода, творчество и личная ответственность, несмотря на любые объективирующие картины социально-исторической и культурной реальностей, любые редукционистские трактовки человека, объясняющие его поведение и деятельность в языке внешних причин, давления внешних обстоятельств, наследственности, традиции и прочего. Введением идеи живого сознания как процессуальности, которую надо всегда заново возобновлять, поддерживать, философы получают возможность говорить и об историческом процессе, и об объективациях человеческой деятельности, и о их объективных структурах в языке *поведения* индивида. Поведение при этом выступает как концепт, онтологически скоррелированный с концептом структуры.

Эту коррелятивность может прояснить следующий пример. Даже то, что называют общественной сущностью сознания, предполагает свое экзистенциальное обеспечение в виде индивидуального сознания как результата проработки нашей психики на предметах культуры, в разнообразных системах деятельности, обмена ее продуктами и общения. Так называемые формы общественного сознания (наука, мораль, право, искусство, философия, религия,

идеология), сами являясь кристаллизациями и отложениями в культуре работы сознания предшествующих поколений людей, выполняют свою культурогенную и человекообразующую функцию, только если они реально порождают соответствующие им тип и структуры индивидуального сознания, воспроизводящие, вписывающие их продуктивные смыслы в ткань истории и тем самым транслирующие их. Формы общественного сознания устроены, следовательно, таким образом, что их реальное существование в культуре предполагает постоянную актуализацию их содержаний и структур живым сознанием. Словом, они требуют своего обеспечения не только на уровне объективных социальных структур, но и на стороне действующего индивида, его поведения, его конкретной практики.

Идея сознания как живой процессуальности, создающей и поддерживающей мир культуры, важна для преодоления естественно присущего нам объективизма и натурализма. При наивном натуралистическом подходе бытие рассматривается без одновременного обращения к анализу деятельности сознания, благодаря которой предметы и явления внешнего мира существуют для нас. Функции сознания в таком случае сводятся к познанию мира как натуральной данности, свойства которой не зависят от деятельности сознания, от нашего отношения к миру. Иными словами, функции сознания редуцируются к познанию бытия как чего-то такого, что само по себе существует так, как представлено в нашем опыте. А само познание оказывается в таком случае актом, не влияющим каким-либо внутренним и существенным образом на онтологическую структуру предметного мира; этим оно (равно как и сознание вообще) выводится за пределы бытия. Критикуя подобный образ мышления, Декарт писал, что нет никого из нас, кто бы с младенчества не полагал, будто все, что он ощущает, представляет собой некие вещи, существующие вне его ума и совершенно подобные его ощущениям.

Итак, очевидно, что, будучи обнаружением и раскрытием бытия, сознание – не его пассивное отражение, но продуктивное (творческое) посредничество. Продуцируя внутренние структуры поведения человека (его цель, проект своего бытия в мире), сознание и самосознание выступают активным участником событий, явлений, процессов и отношений бытия. И в этом своем качестве они оказываются конститутивной частью самих этих событий, явлений, процессов и отношений. Иными словами, понимание, интерпретация человеком себя самого, какого-либо социального явления, исторического события и тому подобного, отношение человека к себе и к ним, или его мысль о них и о самом себе, являются частью самого этого исторического события и социального явле-

ния. Как мы понимаем нечто, так мы и действуем; изменение нашего понимания есть и возможность иного действия.

Особое место человека в универсуме и особый статус духовного порядка в бытии (его автономность по отношению к миру материального существования) связаны с этой творческой способностью сознания человека "сегментировать" реальность, выбирая, означивая и "группируя" массы бытия, исходя из собственных оснований, то есть из принципов (проектов, целей, ценностей), полагаемых самим сознанием.

Именно это позволяет сделать вывод о том, что сознание и мышление человека есть фундаментальная нередуцируемость, фундаментальная необратимость в бытии. Это означает, что бытие есть то, что с необходимостью содержит внутри себя сознание в качестве своей внутренней онтологической структуры, стержня и "скрепы". Будучи условием и внутренней структурой поведения и деятельности человека, сознание и самосознание онтологически продуктивны.

Таким образом, сознание и самосознание, обеспечивая возможность самоконтроля, свободы, вменяемости и ответственности человека, являются условием возможности специфически человеческого существования в мире, возможности культурного, нравственного порядка в бытии, отличного от естественного, природного порядка, от животного существования.

Поэтому старый тезис философов о том, что именно в сознании и мышлении состоят величие и достоинство человека, сохраняет свое значение и поныне. И сегодня философ согласится с Б.Паскалем: "Человек – всего лишь тростник, слабейшее творение природы, но он – тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает.

Итак, все наше достоинство – в способности мыслить. Только мысль возносит нас, а не пространство и время, в которых мы – ничто. Постараемся же мыслить достойно: в этом – основа нравственности".

Наделенность сознанием и самосознанием превращает человеческий опыт мира и себя самого в пространство тяжкого испытания человека сомнением и суверенностью. И вместе с тем это пространство – его единственный шанс осуществиться в мире в качестве *мыслящего*.

Однако можно ли поставить знак равенства между понятием сознания и понятием мышления, то есть всегда ли мы мыслим (в строгом, требовательном смысле слова), когда имеем сознание о чем-либо?

13.7. СОЗНАНИЕ И МЫШЛЕНИЕ

Как мы видели, сознание и самосознание есть самоорганизующаяся и самоинтерпретирующаяся совокупность психических процессов, интеллектуальных и духовных способностей, посредством которых человек, воспринимая, переживая, постигая и осмысливая мир, другого и себя самого, осуществляется как особое, уникальное существо. Речь идет о возможностях человека получать, интерпретировать и накапливать впечатления; извлекать из них опыт, перерабатывая их содержание в субъективно и объективно значимую информацию (знание); на этой основе самостоятельно определять свое место в бытии, свой способ существования и свое отношение к миру; проектировать свою деятельность, полагая ее цели и определяя (выбирая и изобретая) средства их достижения; прогнозировать возможные последствия этой деятельности.

Но иметь сознание (самосознание) о чем-либо еще не тождественно "мыслить" в строгом смысле слова. Различение содержания понятий "сознание" и "мышление" философы могут осуществлять на основе различения разных режимов (или, как говорил Ф. Бэкон, разных порядков) работы сознания: стихийного (или естественно складывающегося в процессе непосредственной человеческой жизнедеятельности) и автономного, то есть дающего себе собственные основания и правила работы).

Сознание человека в его повседневном существовании непосредственно, стихийно включено в мир и в процессы индивидуальной жизнедеятельности. В этой своей естественной включенности в мир человек всегда каким-либо образом постигает (предпонимание), понимает и интерпретирует его. Сознание в таком случае представляет собой пестрое, неоднородное, многомерное образование. В нем одновременно происходят процессы самого различного происхождения: зависимые и автономные, автоматические и свободные, произвольные и неосознаваемые, рефлексивные и дорефлексивные, осознанные и бессознательные и др.

Соответственно и содержания такого сознания представляют собой сплав необходимого и случайного, разумного и бессмысленного, рационального и нерационального, истинного и неистинного, лично удостоверенного знания и неустоверенных мнений, осмысленного собственным критическим усилием ума и некритически заимствованного и проч.

Очевидно, что состояния, процессы и содержания стихийно функционирующего сознания обнаруживают зависимость от индивидуального опыта, от социального положения человека, его

исторического и культурного окружения, от традиций и т. п. С этим и связана эвристичность объективирующих и редукционистских методологий исследования сознания, в которых оно всегда оказывается "обманутым" (структурой, системой, подставляющими ему замаскированные смыслы, значения и мотивы его деятельности). Такие исследования выявляют действительную зависимость духовного опыта от социально-исторического и культурного контекста.

Тем не менее это только один, хотя и важный, аспект жизни сознания, а именно: его функционирование в естественном, стихийном режиме.

Более того, такое сознание еще нельзя называть мышлением в строгом смысле этого слова, поскольку, оставаясь стихийным сознанием мира и себя самого, оно действует не на основании собственных принципов, но исходя из мнений, предрассудков, привычек, традиций и т. п.

Мышлением стихийное сознание еще должно себя сделать. Мышление оказывается трудом, заданием сознания самому себе, если оно, конечно, хочет научиться мыслить, то есть понимать мир и себя самого объективно, действовать автономно и разумно. А это предполагает проработку сознанием самого себя по некоторым специальным правилам.

Живое переживание "наличной очевидности" всех содержаний и значений своего опыта – одно из условий аутентичного мышления и аутентичного существования у философов разных эпох – от Платона, Декарта, Канта до феноменологии и экзистенциализма. Освободившись от всего унаследованного в силу воспитания, традиции, привычки и прочего, мысль стремится – в живом переживании наличной очевидности и постоянно удерживая его – отыскать в себе самой некие "последние достоверности", абсолютные, то есть не подлежащие сомнению, исходные истины, на которые она могла бы уверенно опереться и сделать их фундаментом достоверного знания. Исходя из этих интуитивно открываемых в самом себе достоверностей, работая по собственным правилам и контролируя все свои шаги, все свои операции, мышление стремится выстроить систему достоверного знания о мире, о человеке и самом себе. Так, к примеру, разрабатывался мыслителями Нового времени метод объективного познания и научного рассмотрения мира, разрушивший господствовавшую схоластическую картину мира.

Конечно, не все из отброшенного нами ранее в операции сомнения окажется ложным. И это не должно нас смущать. Напротив, выдержавшие испытание сомнением и критической рефлексией, "восстановленные в правах" содержания опыта получают принци-

пиально иной статус: из мнений (как того, что является случайным) они превращаются в знание (как то, что является необходимым).

Одним словом, сознание, которое хочет быть полноправным, самосознательным, самокритичным и ответственным участником определения наших способов быть и действовать в мире, а для этого оно хочет знать Истину, то есть стремится стать мышлением в строгом смысле слова, спрашивает себя: как я знаю то, что я знаю? Откуда во мне это знание? На основании чего я могу считать свое знание достоверным и истинным? Строгая философская рефлексия предполагает, что знаем мы только то, происхождение и способы получения чего мы можем удостоверить собственным сознанием.

Темы для обсуждения

1. Проблема сознания в классической и неклассической философии.

2. Представления о происхождении сознания и языка в современной философии и психологии.

3. Феномен бессознательного в философии психоанализа.

4. Сознание и мозг: психофизиологическая проблема в современной философии и науке.

5. Мышление и лингвистические структуры. Проблема создания искусственного интеллекта.

6. Идея "Я" в современной философии: парадоксы субъективного и интересубъективного.

7. Феномен идеологии в современной философии и культуре.

Литература

1. *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта) / М. А. Гарнцев. М., 1987.

2. *Кон И. С.* В поисках себя. Личность и ее самосознание / И. С. Кон. М., 1984.

3. Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989.

4. Философия. Логика. Язык. М., 1987.

5. *Фрейд З.* Я и Оно / З. Фрейд // Психология бессознательного. М., 1989.

6. *Шпет Г.* Сознание и его собственник / Г. Шпет // Философские этюды. М., 1994.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

14. ПОЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

14.1. ГНОСЕОЛОГИЯ: ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ

Вопрос "Что я могу знать?" И. Кант поставил первым в ряду тех вопросов, которые составляют предмет философского размышления. Действительно, решение человеком других философских проблем – о том, как ему жить и действовать в этом мире, на что он может рассчитывать и надеяться и тому подобное – во многом зависит от того, что именно человек знает и может знать о мире, о себе, о других людях, об обществе. Поэтому проблема познавательных возможностей человека такая же древняя, как и сама философия. Когда, например, античный мудрец Сократ говорит: "Я знаю, что ничего не знаю", он уже, по существу, отвечает (хотя и очень своеобразно!) на этот жизненно важный для каждого человека вопрос. С давних пор в философии сложился целый круг вопросов, относящихся к человеческому познанию: о сущности этого процесса, его условиях и закономерностях, о соотношении знания и познаваемого предмета и т.д. Спектр подобных проблем и составляет содержание философской теории познания – *гносеологии* (от греч. *гносис* – познание и *логос* – учение) или *эпистемологии* (от греч. *эпистеме* – знание) (обычно этот термин употребляется как синоним слова "гносеология", хотя многие авторы относят к эпистемологии философский анализ научного познания).

Следует подчеркнуть, что гносеологию интересуют в первую очередь самые общие и необходимые признаки и закономерности познавательной деятельности – независимо от того, кем и в каких конкретных условиях она осуществляется. Задача ее состоит в том, чтобы дать предельно общее представление о познании, составить его целостную картину, свободную от деталей и частных. Понятно, что для этого гносеология должна исследовать самые различные способы познавательной деятельности, начиная с повседневной житейской практики и кончая сложнейшими формами научного или мистического познания. Правда, исторически сложилось так, что философия долгое время интересовалась в

первую очередь научным познанием, считая его образцом всякого познания, и поэтому пыталась экстраполировать его специфические черты на иные формы познавательной деятельности. Этот недостаток во многом не преодолен и в современной гносеологии, хотя сейчас и происходит расширение ее предметного поля за счет анализа вненаучных способов познания и выявления все большего числа реальных факторов, которые "вписывают" познание в широкий контекст социокультурного бытия человека.

Познавательная проблематика присутствует так или иначе в любом философском учении, хотя и проявляется в разной мере: гносеологический акцент сильнее заметен в тех случаях, когда философия традиционно ориентируется на науку, считает ее своим эталоном (например, марксистская философия, позитивизм и постпозитивизм и другое); слабее познавательная проблематика представлена в тех философских течениях, которые критически относятся к возможностям науки (например, экзистенциализм, философская антропология и др.). Словом, любой философ как-то решает для себя те или иные проблемы человеческого познания, используя свои сознательные или стихийные выводы при анализе других интересующих его вопросов.

Вместе с тем все они исходят из некоторых общих подходов и допущений, которые объясняют, почему вообще возможно человеческое познание, и тем самым как бы "оправдывают" существование философских теорий этого процесса. Важнейшими из них можно считать следующие:

1. Прежде всего, философы в основном согласны в том, что *познание* – это процесс приобретения человеком знаний о мире и о себе самом как важнейшей "частичке" этого мира. При этом *знания* трактуются как в общем верные сведения о реальности, в то время как ошибочные сведения считаются *заблуждениями*, а отсутствие достоверных знаний о чем-либо – *"незнанием"*. В этом смысле познание может быть рассмотрено как целенаправленный процесс движения от незнания к знанию, преодоления заблуждений, достижения все более верных и полных сведений о мире. Стремление к знанию – важнейший ориентир познавательной деятельности человека: следует "больше любить знание, чем незнание," – советовал еще древнегреческий философ Клеобул.

2. Предпосылкой познавательной деятельности является реальность мира и человека с его духовной жизнью. Иное дело, что само бытие и мира, и человека может трактоваться по-разному в различных философских течениях, но все они исходят из реальности той данности, в которую вписан познающий человек. Чтобы стала возможной любая культурная (в том числе и познаватель-

ная) деятельность, мы "должны ощущать подлинное существование того, с чем соприкасаемся" ¹. Таким образом из реальности бытия человека в мире вытекает реальность процесса человеческого познания.

3. Познание – в той или иной его форме – укоренено в самой сущности жизни, присуще всем живым существам и служит их выживанию в мире. Очевидно, что даже самая простейшая жизнь не могла бы приспособиться к окружающей ее среде, если бы не смогла распознавать и идентифицировать явления и связи своего жизненного мира. Эта фундаментальная способность живых существ совершенствовалась в ходе их эволюции и достигла своей вершины у человека, "потерянного в темном лесу мировой жизни. Чтобы жить и развиваться, должен человек познавателью ориентироваться в мировой данности, со всех сторон на него наступающей" ². Познание, таким образом, есть необходимый атрибут человеческого бытия, естественное отношение человека к миру, а его результаты – знания – составляют для человека важнейшую жизненную ценность.

Эти аспекты познания специально рассматриваются сейчас в так называемой эволюционной эпистемологии – направлении в современной гносеологии, которое возникло благодаря *успехам эволюционной биологии, генетики человека, когнитивной психологии, теории информации и компьютерной науки*. В рамках эволюционной эпистемологии утверждается, что люди, как и другие живые существа, являются продуктом живой природы, результатом эволюционных процессов, в силу чего познавательные и духовные способности, познание и знание *детерминированы механизмами органической эволюции*. Биологическая эволюция, с этой точки зрения, не завершилась формированием *Homo sapiens*, она, создав когнитивную основу для возникновения человеческой культуры, оказалась условием ее динамичного прогресса за последние 10 тыс. лет. Рубежной работой в формировании эволюционной эпистемологии явилась книга немецкого этолога *Конрада Лоренца* "Кантовская концепция а priori в свете современной биологии" (1941), в которой приводились убедительные аргументы в пользу существования у животных и человека врожденного знания, материальным базисом которого выступает центральная нервная система. Идеи К. Лоренца были развиты психологом Д. Кэмпбеллом (1974), который предложил рассматривать знание не как фенотипический признак, а как формирующий этот признак про-

¹ Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 341.

² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 266.

цесс. Биологическая эволюция связывалась с эволюцией когнитивной системы живых организмов. Познание в конечном счете увеличивает приспособленность живого организма к окружающей среде, в том числе и к социокультурной (если речь идет о человеке). В рамках современной эволюционной эпистемологии разрабатываются интегральные модели развития познания, объединяющие междисциплинарные подходы и усилия ученых.

4. Познание реальности может быть осуществлено потому, что в познавательном взаимодействии мира и человека оба они обладают некоторыми необходимыми для этого свойствами. Разумеется, мир сам по себе как бы "безразличен" к познавательным интересам человека, "ему нет до этого дела", но он "позволяет изучать себя"¹. Это "милость природы" состоит в том, что в мире существует определенная упорядоченность, необходимость, общность и так далее – такая устойчивость и организация вещей и явлений способствуют их познанию. И напротив, легко представить себе, что абсолютно хаотичный, бесконечно и непредсказуемо меняющийся мир не давал бы разуму никакой возможности для своего познания.

Вместе с тем познание даже самой простой и упорядоченной сферы бытия реализуется лишь потому, что сам человек имеет к этому определенные предпосылки и способности, данные ему от природы и развитые в долгом процессе биологической и социокультурной эволюции: органы чувств, сила мышления, творческая активность и т.д. Все это позволяет человеку подобно "хищному гносеологическому субъекту" (П.А. Флоренский) достаточно успешно "набрасываться" на познаваемый мир и поглощать, осваивать его своим сознанием.

Познавательная деятельность человека зарождается на ранних этапах становления человеческого общества в процессе практического преобразования действительности. У наших далеких предков познавательная деятельность первоначально была неотделимой от практической, вплетенной в нее, и в силу этого выступала как "практическое познание" (или "обыденное познание"). Однако постепенно возникала потребность познания таких законов природы, общества, своей собственной жизни, которые выходили за пределы весьма ограниченной практики и с помощью которых можно было бы объяснить природные и социальные явления для того, чтобы адаптироваться к миру, ориентироваться в нем и успешно преобразовывать его. На начальном уровне эта

¹ Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция. Философский альманах. 1991. М., 1992. С. 296.

потребность могла быть удовлетворена только в *мифологической*, а позднее в *религиозной*, образной и фантастической форме. В ходе дальнейшего развития культуры практическое познание сохранилось и сохраняется, поскольку в деятельностном отношении человека к миру существуют такие области, в которых его практика не обеспечена научным знанием и должна поэтому руководствоваться теми знаниями, которые он добывает самостоятельно в своих практических связях с природой, другими людьми, с социумом, с творениями культуры.

В зависимости от характера знания, исторического и социокультурного контекста, в котором формируется то или иное знание, соответствующих средств и методов выделяются такие *формы познания, как мифологическое, религиозное, художественное и философское*. В последующем по мере накопления знаний в различных областях познавательная деятельность из образно-мифологической стала научно-теоретической, приобрела дифференцированный характер в зависимости от предмета познания. В реальном процессе познания в качестве предмета познания выступали и выступают, во-первых, *явления природы*, во-вторых, *социальный мир, различные феномены общества*, в-третьих, *человек*, его внутренний мир, мир его чувств, переживаний, мышления. В соответствии с этим сформировались *естественные науки*, изучающие разные формы бытия природы, *общественные*, изучающие многообразные аспекты человеческих отношений, культуры, истории, *гуманитарные*, акцентирующие внимание на отдельных феноменах человеческого бытия. Функционирование и историческое развитие эталонов и норм познания изучает теория познания как раздел в рамках философского знания.

Основными проблемами теории познания являются:

- проблема познаваемости мира, которую можно выразить в форме вопроса: "Познаваем ли мир?";
- проблема субъекта и объекта познания;
- проблема структуры познавательного процесса;
- проблема взаимоотношения чувственного и рационального в процессе познания;
- проблема истины и ее критериев.

Для классической теории познания характерны:

1. Критически обостренное отношение к знанию в обыденном смысле, к знанию, сформированному в науке данного времени, в других философских системах. Этот критицизм обнаруживается уже у Платона ("Теэтет"), когда он различает знание и мнение и считает, что знание предполагает не только соответствие содер-

жения высказывания и реальности, но и обоснованность высказывания. В западноевропейской философии начиная с XVII в. проблема критики предшествующей схоластической традиции и проблема обоснования знания становятся центральными (Ф. Бэкон, Р. Декарт, И. Кант). Критическое отношение к философской традиции характерно и для последующих подходов (логический позитивизм с его принципом верификации; критический рационализм Поппера с его принципом фальсификации) и т.д.

2. Высокий статус науки, ибо именно с возникновением науки Нового времени теория познания приобретает классический характер. Считалось, что научное знание, представленное в математическом естествознании, является идеалом знания, и то, что выстроено в научных концепциях мира, существует на самом деле.

3. Особое привилегированное положение субъекта, который рассматривается как несомненный и неоспоримый фундамент при построении системы знания. Особенно ярко идею статуса субъекта познания как самодостовверного и самодостаточного факта выразил Р. Декарт: "мыслю, следовательно, существую". Знание о том, что существует в сознании – неоспоримо и непосредственно. В эмпиризме таким неоспоримым статусом обладают данные в человеческом сознании ощущения. В последующей после Декарта философской традиции осуществлялось различение эмпирического и трансцендентального субъектов. Эмпирики и психологи ориентируются на индивидуального субъекта, трансценденталисты – на трансцендентального (от лат. *transcendens* – перешагивающий, выходящий за пределы). В теоретико-познавательной системе Гегеля предпринимается попытка преодоления противоположности объективного и субъективного как двух отдельных миров на основе Абсолютного духа, который не является индивидуальным субъектом – ни эмпирическим, ни трансцендентальным.

Происходящие в последние десятилетия изменения в культуре в целом, в понимании механизмов познания и знания обусловили трансформационные повороты в теории познания. В результате сформировались специфические *черты неклассической теории познания*, которые выражаются в следующем:

1. Особая трактовка критического отношения к традициям, учитывающая тот факт, что познание индивида опирается на предшествующий опыт и вписывается в него. От отрицания и недоверия происходит переход к доверию в результатах деятельности по поиску оснований познавательной деятельности. Предполагается, что в коллективно выработанном знании может иметься

такое знание, которое не осознается до определенного момента коллективным сообществом (как и в личном знании порою имеется не осознаваемое неявное знание).

2. Происходит расширение спектра рефлексии в теоретико-познавательных системах, что связано с пересмотром статуса науки в них. Пристальное внимание уделяется донаучным, внеаучным формам и типам знания, взаимоотношению обыденного и научно-го знания, изучению "жизненного мира".

3. Пересматривается понимание статуса познающего субъекта, который в отличие от классических представлений, где субъект выступал как некая непосредственная данность, не вызывающая сомнения, понимается в качестве изначально помещенного в реальный мир. Отсюда акцентируется проблема раскрытия механизмов генезиса индивидуального сознания, оформления его субъективности, комбинированного подхода к пониманию индивидуального сознания и познания.

14.2. ПРОБЛЕМА ПОЗНАВАЕМОСТИ МИРА. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ОПТИМИЗМ, СКЕПТИЦИЗМ И АГНОСТИЦИЗМ

В зависимости от ответа на фундаментальный вопрос о возможности познания мира, адекватного воспроизведения субъектом сущностных характеристик изучаемого объекта выделяются позиции *познавательного оптимизма, скептицизма и агностицизма*.

Поскольку мир в той или иной мере доступен познанию, человек в состоянии иметь более или менее достоверные знания о нем. Однако этот тезис трактуется весьма неоднозначно. Одни философы полагают, что границ познанию не существует, что человек в принципе может иметь верные сведения о любом явлении действительности – такую позицию называют *гносеологическим оптимизмом* (ее придерживается, например, марксистская философия и классическая наука). Другие считают, что познавательные возможности человека так или иначе ограничены, что есть сферы, недоступные человеческому знанию – эти взгляды характерны для *гносеологического пессимизма*. К нему относят, например, *скептицизм* (от греч. *скептикос* – рассматривающий, исследующий) – направление, выражающее сомнение в достижении истинного знания. Еще в Древней Греции *Гераклит* утверждал, что "глаза и уши – фальшивые свидетельства", Демокрит также подчеркивал, что "результаты ощущений темны". *Пиррон* впервые придал систематическую закономерную форму распространенным сомнени-

ям в познавательной ценности чувственного познания. Он проповедовал воздержание от суждения, ничего не называя ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым. К гносеологическому скептицизму Пиррон добавил моральный и логический скептицизм, заявив, что никогда не может быть рационального обоснования для того, чтобы предпочесть один порядок действия другому. Скептики отрицали возможность достоверного знания и не верили в возможность рационального обоснования нравственных норм, показывая, что в одном месте нравственное признается таковым, а в другом нет. Для более позднего скептицизма характерна резкая направленность против концепции истины, единственным критерием которой считалась видимость: "Все лишь кажется". *Протагор* (480–410 до н.э.), известнейший из софистов, утверждал: "Человек есть мера всех вещей". С его точки зрения, невозможна общезначимая истина. Всякое мнение истинно, и всякая истина есть чье-то мнение. По мнению Протагора, все относительно – любые знания, ценности, законы и обычаи. Кроме античного скептицизма, известны и более поздние его формы, например, просветительский, для которого характерна скептическая установка по отношению к авторитету традиции (Декарт, Вольтер, Дидро, Руссо и другие) и пафос рационализма в отличие от античного скептицизма. Сомнения в достоверности человеческого познания повлияли на гносеологическую позицию Д. Юма, заложившего основы новоевропейского агностицизма.

Агностицизм (от греч. *агностос* – недоступный познанию) – философское учение, согласно которому не может быть окончательно решен вопрос об истинности познания действительности. Первоначальные формы агностицизма возникли в связи с обнаружением изменчивости, относительности и несовершенства знания. Термин "агностицизм" был предложен в 1869 г. Т. Гексли, который рассматривал агностицизм в качестве альтернативы тем, кто считал, что в объективную истинность ряда утверждений следует верить даже в отсутствие логически удовлетворительных свидетельств опыта. В наиболее последовательной форме агностицизм проведен в философской системе английского философа *Д. Юма* (1711–1776), который утверждал, что все познание имеет дело с опытом и принципиально не может выйти за его пределы, а в соответствии с этим не может судить о том, каково отношение между опытом и реальностью. *И. Кант* (1724–1804) показал, что чисто логическим путем невозможно установить соответствие между объективным миром и системой знания. Он настаивал на существовании принципиальной границы между познанием и действительностью ("вещь в себе", то есть вещь, как она суще-

ствуется сама по себе, отлична от того, какой она является для нас в познании и недоступна ему; ни ощущения, ни понятия и суждения не могут дать достоверного знания о "вещи в себе", она непознаваема).

В марксистской гносеологии, рассматривающей познание как момент общественно-исторической практики, раскрывается узость концептуальных и мировоззренческих оснований агностицизма, подвергается критике принципиальное отгораживание явления от того, что является, отсутствие историзма в оценке возможностей научного познания, а также сведение познания только к научному познанию, а науки – к опытному естествознанию.

И все же познание человеком того мира, в который его "забросили" эволюция Вселенной и собственная судьба, необходимо и возможно. Сама жизнь человечества, его история доказывают нам успешную адаптацию человека к реалиям бытия, их практическое преобразование и, следовательно, возможность обладания достоверными знаниями о мире.

Вместе с тем каждому известно, что человек постоянно имеет дело не только со знанием, но и с незнанием, причем сфера последнего, как это ни парадоксально, расширяется с ростом наших знаний о мире. Не случайно К. Поппер предлагает исходить в гносеологии из двух основных тезисов: "мы знаем достаточно много" и "наше незнание безгранично"¹. Поэтому уверенность человека в своих познавательных возможностях не должна приводить его в состояние "гносеологического восторга" – доля здорового скептицизма должна отрезвлять нас, способствовать критической оценке собственных знаний.

14.3. ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ

Важнейшими компонентами познавательной деятельности являются субъект и объект познания. *Субъект познания* – носитель деятельности, сознания и познания, это человек, который познает выделенный в процессе практической и познавательной деятельности фрагмент объективной реальности, который овладел созданным человечеством миром и формами культуры, активно использует накопленные до него знания, сохраняет их и генерирует новые. Определяющую роль в формировании конкретного инди-

¹ Поппер К. Логика социальных наук // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 65.

видуального субъекта познания играет выработанная обществом культура, своего рода "общественный дух", "неорганическая природа", выступающая для каждого отдельного индивида во внешне данных формах культуры. Овладевая этими формами, отдельный индивид приобщается к *общественному субъекту* (обществу с его миром культуры), делает себя его частью и постепенно выступает как познающий субъект. *Объект познания* – это такой фрагмент реальности, который противостоит субъекту в его познавательной деятельности. Объект познания является такой частью объективной реальности, которая находится во взаимодействии с субъектом, которая выделена им при помощи практической и познавательной деятельности, наработанных обществом на определенном этапе его развития. Так, например, элементарные частицы стали объектом познавательной деятельности только на рубеже XIX–XX вв., когда наука и практика именно этого времени сделала возможным их изучение.

Познание, таким образом, есть особое отношение между субъектом и объектом. Каков же характер этого отношения, в чем его сущность? В истории философии трактовка данной взаимосвязи менялась, как, впрочем, изменялось и толкование самих субъекта и объекта познания. В этом смысле можно говорить о следующих основных философских моделях субъект-объектного отношения:

1. *Объектно-натуралистическая модель*, в которой главная роль отводится, по существу, объекту познания, а само познание понимается как процесс отражения объекта в сознании субъекта.

Ее истоки лежат в античной философии, хотя сами понятия субъекта и объекта познания стали отчетливо применяться в гносеологии только в Новое время. Так, в трудах Эмпедокла, Демокрита и других мыслителей древности была разработана так называемая "теория истечений", согласно которой с поверхности предметов постоянно отделяются как бы тонкие пленки ("образы"), повторяющие внешние характеристики вещи. Они попадают в наше тело (например, в глаз) и вызывают в сознании соответствующие ощущения. При всей наивности этой теории в ней явно просматривается основная идея объектно-натуралистической модели познания: объект познания влияет на субъекта.

Наиболее четко эта модель оформилась в механистическом материализме XVII–XVIII вв. Ее основные положения могут быть сведены к следующим. Субъектом познания выступает отдельный индивид ("гносеологический Робинзон"), который, будучи природным существом, взаимодействует с объектами по чисто физическим законам, его роль сводится, главным образом, к созерцанию познаваемых предметов. И хотя им могут применяться и различные экспериментальные операции с ними, тем не менее и в этом случае субъект

выступает преимущественно в роли наблюдателя, фиксирующего опытные данные. Объект же познания, природное тело активно воздействует на субъекта и вызывает в нем чувственные образы, "картинки" вещей. "Причиной ощущения, – говорит, например, Т. Гоббс, – является... объект, который давит на соответствующий орган"¹. Эти чувственные данные обрабатываются, анализируются субъектом с помощью разума – таким образом обнаруживается сущность вещи, законы ее бытия. Все наше знание, следовательно, имеет своим источником чувственно-воспринимаемые объекты, а сам процесс есть "зеркальное" отражение объекта в сознании субъекта.

Данная модель весьма упрощенно и грубо, особенно с современной точки зрения, представляет процесс познания. Вместе с тем ей удалось схватить и некоторые черты, реально присущие большинству познавательных актов: "активность" объекта, ситуацию его воспроизведения в сознании субъекта, роль чувственного опыта в познании. Эти идеи были позже переосмыслены и использованы различными гносеологическими теориями.

2. *Субъектно-рефлексивная модель*, в которой предпочтение отдается творческой активности субъекта, его теоретическому осмыслению (рефлексии) объекта и самого процесса познания.

Истоки этой модели обнаруживаются уже в философии Р. Декарта, который обратил внимание на проблему достоверности познания и обоснования знаний, получаемых субъектом. Ее решение философ ищет в сфере сознания субъекта: именно в ней можно обнаружить теоретический базис познания. Отмечая, что знание внешних объектов всегда носит опосредованный характер, Декарт подчеркивает, что непосредственный доступ человек имеет лишь в свою субъективность, и поэтому наиболее простым и достоверным является познание субъективных состояний. В основе же этой достоверности лежит мысль о собственном существовании субъекта: "Я мыслю, следовательно, существую" – самая несомненная и достоверная истина. Правда, в познании, по Декарту, следует допустить и реальное существование внешнего мира, ибо Бог, создавший его, не может быть обманщиком... Но главное в познании все-таки заключается в деятельности мышления субъекта, в его критической рефлексии над получаемым знанием.

Свои законченные формы субъектно-рефлексивная модель приобрела в немецкой классической философии, которая также ориентируется на внутреннюю активность сознания (И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель). Ее заслугой был прежде всего пересмотр традиционного представления об отношении субъекта и объекта: из субъекта-созерцателя человек превращается в субъекта-деятеля. Он активно вторгается в объект познания не только отражая в своем сознании его свойства, но и в некотором смысле создавая их – характеристика познаваемого объекта зависит от способов познания. Иногда эта мысль высказывается даже в чересчур резкой форме: "рассудок не черпает свои

законы... из природы, а предписывает их ей"¹, но в ней ярко выражена основная идея данной гносеологической модели – неизбежное влияние субъекта на объект познания и включение субъективных моментов в его познавательный образ. Познавая предмет, человек не удовлетворяется получаемыми непосредственно чувственными данными, но творчески-активно соотносит их со своими знаниями, "просматривает" объект сквозь призму уже имеющихся представлений, пытается выявить присущий ему "человеческий смысл". В немецкой классической философии приоритетными становятся также положения о социальных и культурных параметрах познавательного прогресса (Кант), об определяющем значении деятельности в познании (Фихте) и др. И хотя данная модель также обладает определенными недостатками (в частности, ее можно упрекнуть в некоторой абсолютизации теоретической деятельности), в ее рамках тем не менее были разработаны те гносеологические принципы, которые позже во многом составили основания новейших теорий познания.

3. Современная модель – условно назовем ее *полисубъектно-деятельностной*. Ее истоки лежат в двух предыдущих концепциях, но основное содержание сложилось в XIX–XX вв. в результате развития философии и научного знания. Сущность этой модели можно свести к следующим основным тезисам:

1. Определяющим моментом в субъект-объектных отношениях выступает активная творческая деятельность человека, направленная на изменение объекта познания с целью раскрытия его сущности. Она складывается из материальной и духовной составляющих. Материальная деятельность (практика) связана с реальными изменениями предмета в результате определенного физического воздействия на него, духовная – с мысленными операциями с ним. Познание, таким образом, "не может быть лишь послушным отражением действительности... – оно есть также активное преобразование, осмысливание бытия"². Изучаемый объект представлен поэтому субъекту не в форме созерцания, а в формах деятельности, через призму примененной практики и использованного знания. Иными словами, мы знаем предметы лишь такими, какими их раскрывает наша деятельность.

2. Субъект познания всегда "социально окрашен". Любой человек, познающий мир, выступает частью той или иной общности людей – профессионального коллектива, социальной группы, общества, всего человечества. В познании реализуются не только субъект-объектные, но и субъект-субъектные отношения. Даже в индивидуальной форме субъект познания связан непосредствен-

¹ Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С.140.

² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 351

ными и опосредованными связями с другими людьми, использует не только свой личный, но и коллективный опыт и разум. Поэтому активное воздействие человека на предмет познания так или иначе подразумевает явное или неявное присутствие в этом процессе всех человеческих поколений – точнее, их практического и духовного наследия. Индивид, следовательно, как субъект познания есть "полномочный представитель" человечества.

3. Познавательная деятельность субъекта направляется и организуется определенной социокультурной программой. Она формируется под влиянием индивидуальных и общественных потребностей, целей, знаний, мировоззрения и других компонентов культуры, в поле которых действует субъект. В свою очередь, программа деятельности определяет выбор объекта познания, ориентирует субъекта на изучение конкретных свойств предмета, обуславливает применение тех или иных средств и методов познания. Именно уровень и содержание культуры, принимаемой для себя субъектом познания, "задает" ему определенное видение изучаемых объектов и интерпретацию полученных новых знаний.

4. Все компоненты познавательного отношения – субъект, его деятельность, объект познания – динамичны и историчны, изменяются с развитием общества. Увеличивается "духовный багаж" субъекта, качественно изменяются средства и методы его деятельности, расширяется мир познаваемых им объектов. В результате усиливается активное вмешательство человека в изучаемую реальность, что ведет в конечном счете к все более глубокому проникновению в скрытые сущности явлений.

Данная модель познавательного отношения довольно удачно фиксирует его основные аспекты. Поэтому она так или иначе используется практически всеми гносеологиями, хотя и может получать при этом различную интерпретацию. Вместе с тем было бы неверно считать ее истиной в последней инстанции: нет сомнения в том, что развитие общества и культуры рано или поздно приведет к серьезным изменениям в познавательном процессе, что потребует новой оценки роли и функций субъекта и объекта познания.

Итак, сущность познавательного отношения состоит в двустороннем взаимодействии, "диалоге" субъекта и объекта познания. С одной стороны, объект физически воздействует на человека, сам "говорит" что-то о себе, и это есть необходимое, но не достаточное условие познания. Легко представить, что если бы субъект-объектное отношение сводилось только к этому воздействию, человеческие знания были бы поверхностными и довольно случайными. С другой стороны, субъект активно действует с познаваемым

объектом, вопрошает его о том, о чем сам объект "умалчивает" (например, о законах своего бытия) и заставляет так или иначе "отвечать". Получить от объекта ответ на свои вопросы и есть важнейший смысл познавательной деятельности субъекта.

14.4. СТРУКТУРА ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

Деятельностное отношение между субъектом и объектом составляет как бы каркас познавательного процесса, его фундаментальную схему. Реализуется же процесс познания с помощью целого ряда других структурных компонентов, каждый из которых играет вполне определенную роль в получении знаний. Попытаемся выявить основные из них и установить некоторые "механизмы" познавательной деятельности.

Отметим прежде всего, что познание субъектом явления, впервые встретившегося ему в житейской практике, не начинается "с нуля", а опирается на некоторое исходное основание, определенные предпосылки познавательной деятельности. Таким обоснованием познания служит так называемое *личностное знание* – вся совокупность сведений субъекта о мире, приобретенных им как в своем личном опыте, так и в результате воспитания и обучения. Эти знания не равноценны по своему содержанию, ибо включают, с одной стороны, сведения общезначимого характера (мировоззренческие ценности, законы науки и тому подобные), а с другой – "чисто личные" знания человека о себе самом, своих особенностях, привычках, "странностях" и так далее, словом, об индивидуальном, неповторимом отношении данного субъекта к "своему миру", а значит и к каждому познаваемому объекту. Очевидно, что личностное знание содержит и различные заблуждения, предрассудки, мифологемы и другие образования, искажающие мир. Однако, как правило, любой человек считает свои представления о мире справедливыми. Он не только "знает", но и верит в достоверность своего знания: "я верю тому, что знаю"¹. Более того, подлинная вера (в том числе гносеологическая) не нуждается в каком-либо обосновании и принимает те или иные установки как само собой разумеющиеся, не подлежащие никакому сомнению. Поэтому личностное знание есть более или менее упорядоченный конгломерат верных и ошибочных представлений, соединенных в единое целое "скрепами" искренней веры.

¹ Витгенштейн Л. О. О достоверном // Вопросы философии. 1984. № 8. С. 146.

В процессе познания личностное знание выполняет, во-первых, избирательную функцию. Руководствуясь своими целями, интересами, ориентациями, человек сам выбирает для себя предметы познания, определяет важные для него свойства вещей, намечает некоторые пути их изучения. Во-вторых, личностное знание обладает функцией предварительной оценки вновь осваиваемого объекта. Знакомясь с ним, человек невольно сопоставляет свои первичные впечатления о нем с уже имеющимися у него сведениями о мире. Он сравнивает познаваемую вещь с известными ему явлениями, старается найти, и чаще всего находит, что-то общее между ними и т.д. Поэтому можно сказать, что в подавляющем большинстве случаев субъект, начиная познавать вещь, уже знает кое-что о ней, так как она обычно относится к его "повседневному миру". В-третьих, личностное знание выполняет для человека интерпретирующую функцию, когда он, освоив в той или иной мере познаваемый предмет, дает ему свое толкование и объяснение, которые опять-таки представляются ему достоверными, ибо согласуются с его собственным "знанием-верой". Личностное знание, таким образом, пронизывает собой всю познавательную деятельность человека, все стадии этого процесса.

Вместе с тем личностное знание, во многом определяя конкретный процесс познания, само зависит от тех структурных компонентов, с помощью которых человек получает все знания о мире. К ним относятся в первую очередь две стороны познавательного процесса – *чувственное и логическое познание*.

Факт участия в познании органов чувств человека и его разума был установлен еще в древней философии. Уже тогда зародились два противоположных учения, по-разному оценивавших роль чувственного и логического познания. Одно из них – *сенсуализм* (от лат. *сeнсус* – чувство, восприятие), отводит ведущую роль в познании органам чувств, считая, что именно на их основе строится все содержание наших знаний. Еще Эпикур говорил, что "мы должны во всем держаться ощущений, ... ибо это вернейшая опора для суждений"¹. Позже сенсуализм обрел многих сторонников и получил практическое и теоретическое обоснование: стало очевидным, что чувства связывают человека с внешним миром и без этой связи никакое познание невозможно. Это и дало сенсуализму основания для вывода о том, что чувственное восприятие есть "первое начало всякого знания" и что "нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально... в органах ощущение"

¹ *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 407–408, 415.

ния"¹. Подобная позиция повлияла и на развитие философии науки, породив в ней традицию эмпиризма – преувеличение роли опыта и недооценка теоретического познания (например, Э. Мах, В. Оствальд, некоторые неопозитивисты). В современной гносеологии сенсуалистский подход к познанию, по существу, преодолен, поскольку в XX в. стало особенно ясно, что многие понятия не могут быть выведены чисто логически из данных чувственного опыта и что в реальном процессе познания нет какого-либо преобладания чувств над разумом.

Второе учение, *рационализм* (от лат. *рацио* – разум), полагает, что основой познания является разум, абстрактное логическое мышление. Соответственно недооценивается роль чувственного познания как "темного", недоверенного, несобственного дать нам понимания вещей. Истоки этих взглядов мы находим еще в древней философии – например, у Сократа, Платона, Аристотеля. Они учили, что "чувственное восприятие общо всем, ... и мудрости в нем нет никакой"², что ощущения дают нам лишь поверхностное знание единичных вещей, а общее – как подлинная цель всякого знания – может быть обнаружено лишь разумом. Поэтому должны существовать и существуют некие общие идеи и знания, которые не зависят от опыта и определяются только мышлением. Дальнейшее развитие познания, особенно научного (например, математики) подтвердило справедливость и плодотворность этого тезиса, что привело, в свою очередь, к усилению позиций рационализма в новой и новейшей философии. Историческая заслуга рационализма состояла в том, что он выявил творческую роль человеческого разума, хотя и не следовало этого делать за счет некоторого принижения возможностей чувственного познания.

Кто же прав в споре о роли чувств и разума в познании? Повидимому, как это часто бывает, истина находится где-то посередине между крайностями сенсуализма и рационализма, и каждый из них в чем-то по-своему прав. В самом деле, именно чувственное познание непосредственно связывает нас с миром. С помощью органов чувств субъект познает те свойства вещей, которые как бы лежат на поверхности и поэтому доступны непосредственному восприятию. Оно реализуется в трех основных формах: 1) ощущение – фиксирующее отдельные свойства вещей или состояния человеческого организма (ощущения цвета, вкуса, боли и так далее); 2) восприятие – дающее целостную конкрет-

¹ Гоббс Т. Избр. произведения: в 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 104; т. 2. С. 50.

² Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934. С. 21.

но-наглядную картину предмета (образ яблока в нашем сознании); 3) представление – как бы чувственное воспоминание о вещи при отсутствии непосредственного контакта с ней (мы легко представим себе то же яблоко, даже не видя его). Чувственное познание, следовательно, дает образную картину нашего мира, обеспечивает нам первоначальную ориентацию в нем и приспособление к его реалиям. Эта картина во многом индивидуальна, зависит не только от познаваемых явлений, но и от субъекта, поэтому каждый из нас видит мир по-своему, хотя в этих субъективных изображениях есть, разумеется, и общезначимые элементы.

Логическое (рациональное) познание позволяет субъекту с помощью своего интеллекта проникать в сущности вещей, недоступные чувствам, обнаруживать скрытые для восприятия законы их бытия. Это познание связывает человека с миром опосредованно, а в роли посредников выступают здесь следующие основные логические формы: 1) понятие – обозначающее общие и существенные свойства определенной группы явлений (понятие "металл" фиксирует наличие специфических свойств у ряда химических элементов); 2) суждение – форма мысли, в которой о предмете что-то утверждается или отрицается ("Медь – металл"); 3) умозаключение – состоит из взаимосвязанных суждений и некоторого вывода ("Все металлы образуют катионы. Медь – металл, значит она тоже образует положительно заряженный ион"). Названные логические формы являются как бы атомами, исходными элементами абстрактного мышления, и с их помощью в принципе может быть выражено все богатство человеческого знания.

Выделение чувственного и логического познания в качестве самостоятельных гносеологических компонентов вовсе не означает их раздельного существования. Лишь в двух случаях чувственное познание генетически предшествует логическому: в становлении человеческого общества и в индивидуальном формировании субъекта (ребенок в первые 2–3 года своей жизни лишь "чувствует" мир и только потом обретает умение осмысливать его). Во всех иных познавательных ситуациях, с которыми встречается уже сложившийся человек, они слиты воедино. У субъекта нет ни "чисто чувственного", ни "чисто логического" познания: получаемые им чувственные данные всегда так или иначе осмыслены и оценены, то есть рационализированы, а абстрактные представления "пропущены" через чувства, эмоционально окрашены. Чувства и разум человека совместно и непрерывно "работают" над решением той или иной познавательной задачи, выполняя свои функции и давая человеку в конечном счете некое комплексное знание объекта позна-

ния. Правда, их роль монет быть неравноценной в различных типах познавательной деятельности: чем более она "трафаретна", шаблонна, тем меньше в ней заслуг разума, и наоборот – чем больше в ней творчества, неординарности, тем выше роль абстрактного, логического мышления.

Вместе с тем, как ни велики гносеологические потенции чувственного и логического познания, далеко не всегда предмет изучения "поддается" им. В этих ситуациях в философии часто говорят об еще одной стороне познавательной деятельности – *иррациональном* (от лат. *иррационалис* – неразумный, бессознательный) познании. Под ним понимаются обычно познавательные акты, которые не могут быть сведены к нормам строгого логического мышления и не имеют до сих пор надежного научного объяснения. Сюда могут быть отнесены такие нетрадиционные способы приобретения знаний, как интеллектуальная интуиция, мистическое озарение, медитация и т.п. Все они предполагают некое внезапное озарение субъекта, творческую вспышку в его сознании, приводящую к постижению земной или небесной истины. Так, интуиция предполагает непосредственное усмотрение чего-либо в качества истинного, целесообразного, нравственно доброго или прекрасного (В.С. Соловьев). Мы можем днями и неделями биться над решением какой-то житейской или познавательной проблемы и не находить его. И вдруг оно приходит кик бы само собой (и зачастую даже тогда, когда мы думаем совсем о другом), и мы понимаем, "видим", что надо поступить именно так, а не иначе, открываем ключ к разгадке мучившей нас тайны и т.д. При этом интуиция обычно не подводит нас, хотя мы получаем и принимаем новое знание без его логического вывода и обоснования. Такие интуитивные догадки знакомы каждому из нас, немало их и в истории науки. Скажем, изображение змеи, кусающей себя за хвост, увиденное химиком А. Кекуле, подтолкнуло его к идее циклического строения молекулы бензола... Подобным же образом может открыться божественная истина религиозному человеку, стремящемуся постичь сверхъестественную реальность, или мистику, ищущему путем медитации смысл своего бытия в Космосе.

Очевидно, что признание иррациональной компоненты в структуре познания противоречит традиционным установкам рационализма. В философии существуют разные способы преодоления этой антиномии. Один из них, опять-таки рационалистический, предполагает, что она может быть снята, по крайней мере в будущем, путем научного объяснения тех познавательных актов, которые мы сегодня считаем иррациональными. Так, интуиция может быть рассмотрена

рена как заключительная стадия логического размышления, которое скрыто в глубинах интеллекта и поэтому не осознается нами. Что ж, возможно, в этом есть значительная доля истины.

Другой путь заключается в признании иррационального в самой реальности и бессилия обычного человеческого разума в традиционном познании этих явлений. Выход здесь зачастую видится в обращении к некоему "сверхрационализму", допускающему существование "единого органического разума – Логоса в субъекте и в объекте". Поэтому "без Бога, без божественного сознания..., мира и человека нельзя познать, так как рациональность субъекта ничего не может поделать с иррациональностью объекта"¹. Вероятно, и это объяснение найдет своих сторонников.

Еще одним участником познавательного процесса может выступать *рефлексия* – размышление субъекта, направленное на осмысление и оценку своих собственных познавательных действий ("Правильно ли я трактую этот факт?", "Верно ли я рассуждал, делая данный вывод?"). Очевидно, что подобная критическая ориентация присуща далеко не каждому человеку, а лишь тому, кто не верит в свою непогрешимость. Рефлексия может регулировать и корректировать процесс познания, способствуя там самым получению достоверного знания. Поэтому познавательная деятельность субъекта лишь выиграет от того, что в ней будет в заметной мере присутствовать компонент рефлексивности.

И, наконец, итоговым компонентом процесса познания выступает *новое знание*, полученное субъектом в результате практического и теоретического освоения объекта познания. В большинстве случаев оно является новым лишь для данного индивида и может быть давно известным другим: так, кто-то, впервые приехав в Минск, "открывает" его для себя, хотя это открытие носит, конечно, сугубо индивидуальный характер. Вместе с тем результаты познания могут оказаться принципиально новыми для всего человечества и стать общезначимыми (обычно это имеет место в научном исследовании) – скажем, при первом посещении и описании путешественником какой-нибудь "неизвестной земли"...

Таким образом, познавательная деятельность человека есть циклическое движение от старого личностного знания к новому. В этом процессе взаимодействуют, работают сообща в практических и теоретических действиях субъекта самые разные компоненты познания. От их согласованности и степени развития во многом зависит успех познания.

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 87

14.5. КЛАССИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТИНЫ И ЕЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ

Трудно найти проблему, которая бы обладала такой притягательностью, как истина. Истина является целью познавательной деятельности человека. Споры, которые ведутся вокруг понятия истины, носят не терминологический, а мировоззренческий характер. В самом деле, истину определяют и как продукт соглашения, конвенции; и как то, что полезно; и как такое знание, которое не содержит в себе противоречия; и как то, что подтверждается фактами, соответствует реальности и т.д. Не случайно в мифологическом образе истина предстает как прекрасная, гордая и благородная женщина, а древнеегипетские мудрецы в знак непогрешимости и мудрости носили золотую цепь с драгоценным камнем, называвшуюся истиной. История человеческой культуры полна примерами бескорыстного поиска истины и служения ей, ибо, как верно сказано, не может быть апостолом истины тот, кто не имеет смелости быть ее мучеником.

Наиболее известной концепцией истины является *концепция соответствия (корреспонденции) знания действительности, или классическая теория истины*, идущая от Платона, Аристотеля, а затем разрабатываемая Гегелем, Фейербахом, Марксом и др. Для этой концепции истины характерен гносеологический оптимизм, уверенность в том, что человек в состоянии осуществить адекватное воспроизведение действительности в форме знания. Позже в марксистском подходе понимание истины как соответствия знания действительности было дополнено указанием на роль практики в этом процессе. Итак, *истина – это соответствие наших знаний объективной действительности, которое устанавливается общественно-исторической практикой*.

При всей простоте и очевидности классическая концепция истины впоследствии столкнулась с немалыми трудностями. Ее сторонники исходили из того, что, во-первых, действительность, которая является предметом познания, не зависит ни от субъекта, ни от условий среды; во-вторых, мысли, знание могут быть легко приведены в однозначное соответствие с действительностью; в-третьих, имеется интуитивно ясный критерий, позволяющий установить, соответствует ли знание реальности; в-четвертых, истина непротиворечива. Все эти постулаты нуждались в критическом переосмыслении. Оказалось, что реальность *не дана, а задана субъекту* в зависимости от его культуры, уровня знаний, чувственного восприятия и абстрактного мышления. Далее, соответствие знаний реальности не является простым, однозначным и зеркальным копированием реальности. Это соответствие включает целый ряд соглашений.

Язык, знание в действительности не похожи на копию мира. Проблема постановки критерия истины также вызывала затруднения, ибо приводила к парадоксу бесконечного регресса: для доказательства истинности утверждения необходимо принять некоторый критерий истины; однако сам этот критерий должен быть доказан на основе другого критерия истины и т.д.

Эти трудности привели к двоякого рода реакции: 1) попыткам совершенствования классической концепции истины; 2) критическому пересмотру классической концепции и замене ее другими.

Попытки совершенствования классической концепции истины привели, во-первых, к формированию *диалектико-материалистической концепции истины*, во-вторых, к *семантическому определению истины* польским логиком и математиком Альфредом Тарским (1902–1984).

Диалектико-материалистическая концепция истины базировалась на принципах активного отражения действительности, признания объективности истины, а также на раскрытии механизмов процесса постижения истины. Всякая истина, коль она является отражением объективного мира, включает в себя содержание, которое не зависит от человека и человечества. *По форме* наши знания *субъективны*, они представляют собой продукт познавательной деятельности, человеческой активности. *По содержанию* же истины *объективны*: это содержание есть отраженная реальность, а сама эта реальность не зависит от человека. Поэтому всякая истина представляет собой объективную истину. Таким образом, постулат объективности характеризует ее с точки зрения содержания знания. *Признавать объективную истину значит признавать, что мир существует независимо от нас, объективно и что наше знание способно адекватно, то есть верно, отразить мир.*

Если принцип объективности характеризует истину со стороны ее содержания, то механизмы процесса достижения объективной истины передаются через *диалектику абсолютной и относительной истины*. *Относительная истина* – полное, исчерпывающее знание об объекте. *Относительная истина* – неполное, приближительно верное знание об объекте. И абсолютная, и относительная истины включают в себя момент объективности. Признание объективности истины приводит к выводу о том, что внутри относительной истины должна содержаться абсолютная истина. Достижение истины – длительный процесс все более точного постижения объекта, проникновения в его суть, а не одновременный акт. Имея это в виду, Гегель писал, что истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман. В каждом шаге этого процесса мы имеем дело с отдельными сторонами и свойствами объекта.

Процесс познания идет как процесс накопления моментов абсолютной истины. Именно это и позволяет все глубже познавать объект. Наличие абсолютно достоверных фактов чрезвычайно важно для практической деятельности людей. В совокупном знании человечества удельный вес абсолютных истин постоянно возрастает. Новые научные истины не упраздняют, а дополняют, конкретизируют ранее установленные истины. В состав новых теорий прежние теории включаются как частный случай. Так, классическая механика Ньютона в теории относительности Эйнштейна истолковывается как ее частный случай. Достичь абсолютной истины как полного, точного знания о мире в целом невозможно, ибо, с одной стороны, мир бесконечно сложен и находится в постоянном развитии, с другой стороны, сам процесс познания ограничен уровнем развития практической и познавательной деятельности. В то же время есть абсолютные истины теоретического порядка, которые наука не отменяет (например, закон сохранения и превращения энергии).

Один из важнейших принципов диалектического понимания истины предполагает ее *конкретность*. Конкретность означает такое свойство истины, которое основано на знании реальных связей и закономерностей объекта, учете условий, места, времени, в которых сформулированы истины.

Одной из попыток совершенствования классической концепции истины является *семантическое определение истины*, данное польским логиком А. Тарским (1902–1984) в его работе "Понятие истины в формализованных языках". Цель данного подхода заключается не в опровержении классической концепции истины, а в ее совершенствовании, рационализации, ибо, как считал А. Тарский, любая реконструированная формулировка понятия истины должна соответствовать аристотелевскому ее определению и отвечать двум требованиям: *материальной адекватности и формальной непротиворечивости*. Например, утверждение "снег бел" – истинно, если снег действительно бел (то есть формулировка или предложение обозначает определенную ситуацию в реальности и отвечает первому требованию – *материальной адекватности*); "Р истинно" – имя этого предложения в рамках формализованного объектного языка. Формулируя второе требование – формальной непротиворечивости, – Тарский осуществляет формально-логическое уточнение классической концепции истины. В этом плане его теория истины является логической, а не философской теорией, поскольку она предполагает перевод предложения "Р" из формализованного объектного языка в метаязык (это язык, на основе которого происходит исследование объектного языка), в котором оказывается возможным построить непротиворечивое определение истины.

В философии существуют также попытки критического *пересмотра классической концепции истины* и замены ее некоторыми альтернативными подходами. Так, широкое распространение в западной философии получил "принцип фаллибилизма" (от англ. *fallible* – подверженный ошибкам, ненадежный), согласно которому любое наше знание (в том числе и научное) всегда носят предположительный характер и может оказаться ошибочным и опровергнутым (Ч. Пирс, К. Поппер). Поэтому лучше говорить не об истинности знания, а об его "истиноподобии". В лучшем случае истина признается здесь как идеальный предел в динамике научного знания. В конкретных же ситуациях истинными или истиноподобными можно считать такие результаты исследования, относительно которых у большинства ученых нет серьезных сомнений и которые поэтому принимаются на основе соглашений. Другие же философы предпочли иной путь: понятие истины ими сохраняется, но приобретает другую трактовку. Такой подход характерен для когерентной и прагматической концепций истины.

Когерентная концепция (от лат. *когеренс* – находящийся в связи) считает знание истинным в том случае, если оно внутренне самосогласовано, логически непротиворечиво. Причем в одних случаях этот признак рассматривается как единственный критерий истины (О. Нейрат), в других же истина понимается все-таки как соответствие знаний действительности, но критерием этого соответствия выступает их внутренняя непротиворечивость (Н. Решер). Главная проблема этой концепции состоит в том, что самосогласованность и непротиворечивость знания далеко не всегда означает его "совпадение" с реальностью. Тем не менее принцип когерентности достаточно успешно используется в формализованном знании – например, в современной математике, где вопрос об ее соответствии действительности отходит как бы на второй план, уступая место внутренней логике математических теорий.

Прагматическая концепция (от греч. *прагма* – дело, действие) исходит из функционального понимания истины, ее эффективности и полезности для достижения целей субъекта (Ч. Пирс, У. Джемс, Д. Дьюи и др.). Джемс писал, например, что "истиной прагматизм признает то, и это единственный его критерий истины, что лучше всего "работает" на нас, ведет нас", отмечая, правда, что именно в этом и заключается для истины "согласие с конкретной действительностью"¹. В этом утверждении заложена определенная опасность произвола и субъективации истины: каждый может считать истинным то, что привело его к намеченной цели – даже преднамеренную ложь. И тогда, возможно, справедлив известный прин-

¹ Джемс У. Что такое прагматизм? // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 1993. № 3. С. 91.

цип "Цель оправдывает средства", который позволяет для достижения, казалось бы, благородных целей (например, построения коммунизма) использовать самые антигуманные средства – вплоть до уничтожения "врагов народа". Достоинство же прагматической концепции состоит в ее реалистическом, жизненном подходе к проблеме истины, в стремлении "заземлить" ее, наполнить практически значимым для человека содержанием.

Названные концепции можно рассматривать как в известной мере дополняющие друг друга, поскольку они фиксируют внимание на разных аспектах истинного знания: его связи с реальностью (классическая концепция), строения и организации (когерентная), операционального значения (прагматическая) и т.д. Кроме того, следует отметить, что современное понимание истины дополняется новыми подходами и принципами. Так, классическая концепция корректируется сегодня пониманием того, что содержание истины зависит не только от объекта, но и от познавательной деятельности субъекта (вспомним, что в знании нам дается отношение субъекта к объекту). Далее, широко распространенный сейчас принцип плюрализма (множественности) говорит о существовании не одного, а многих истинных определений, относящихся к одному и тому же явлению. Понятно, что в данном случае речь идет на об "истинах-фактах" (типа "Наполеон умер 5 мая 1821 г."), а о знании, воспроизводящем достаточно сложное явление со многими его свойствами, связями, законами и т.д. Знания о нем, полученные различными субъектами, могут по-разному, но в чем-то верно (хотя и частично) отражать предмет и быть, следовательно, истинными. Поэтому нельзя отдать предпочтение какой-то определенной истине – все они равноправны и среди них нет "царской". Значит, целостное знание о предмете должно строиться по принципу дополнительности, когда каждое из истинных определений должно быть компенсировано другими, часто даже противоположными, утверждениями – так, при характеристике микробъектов необходим синтез их классического и квантово-механического описаний.

В заключение данного вопроса отметим, что разнообразные представления человека о мире далеко не всегда могут быть уложены в жесткие рамки оппозиции "истина – заблуждение". Поэтому современная гносеология оперирует и такими понятиями, как "степень истины", "частичная истина", "приблизительная истина", "правдоподобие", "вероятность", "менее и более ложные суждения" и т.п. Эти характеристики знания отражают степень его приближения к подлинной истине и имеют заметное практическое значение. Так, если высота какой-то горы равна 6 тыс. метров, а мы оцениваем

ее в 5,5 тыс., то теоретически и практически это лучше, чем если бы мы считали ее равной 4 тыс. метров, хотя оба наши вывода являются заблуждениями. Кроме того, существуют такие темы для размышления, особенно философские и религиозные, в которых, пожалуй, лучшее, что мы можем сделать – достичь суждений наименее ложных, а не истинных, ибо вопрос об истинности "метафизических" взглядов останется, скорее всего, навсегда открытым.

Темы для обсуждения

1. Что собою представляет познавательная деятельность?
2. Каковы истоки познавательной деятельности и ее формы?
3. Что изучает теория познания?
4. Что Вы понимаете под эволюционной эпистемологией?
5. Каковы особенности классической теории познания?
6. Какие специфические черты характерны для неклассической теории познания?
7. Какова позиция агностицизма в гносеологии?
8. Как истина понимается в рамках концепции соответствия (корреспонденции)?
9. В чем сущность семантического определения истины?
10. Какие альтернативные подходы к интерпретации классической концепции истины известны Вам?
11. Что может быть критерием истинности наших знаний? Какова роль практики в этом процессе?

Литература

1. *Богуславский В. М.* Скептицизм в философии / В. М. Богуславский. М., 1990.
2. Диалектика познания: компоненты, аспекты, уровни. М., 1983.
3. Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990.
4. *Ильин В. В.* Теория познания. Введение. Общие проблемы / В. В. Ильин. М., 1993.
5. *Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. М., 2001.
6. *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы / Б. Рассел. Киев, 1997.
7. Теория познания: в 4 т. М., 1991–1995.
8. Эволюционная эпистемология: проблемы и перспективы. М., 1997.

15. НАУКА И ЕЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ СТАТУС

15.1. НАУКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Основная форма человеческого познания – наука – в наши дни оказывает все более значимое и существенное влияние на реальные условия нашей жизни, в которой нам так или иначе надлежит ориентироваться и действовать. Философское видение мира предполагает достаточно определенные представления о том, что такое наука, как она устроена и как развивается, что она может и на что позволяет надеяться, а что ей недоступно.

У философов прошлого мы можем найти много ценных предвидений относительно усиливающегося значения науки. Однако они представить не могли такого массивного, подчас неожиданного и даже драматического воздействия научно-технических достижений на повседневную жизнь человека, которое приходится осмысливать сегодня. И такое осмысление целесообразно начать с рассмотрения социальных функций науки.

Социальные функции науки не есть нечто раз и навсегда заданное. Напротив, они исторически изменяются и развиваются, представляя собой важную сторону развития самой науки.

Современная наука во многих отношениях существенно, кардинально отличается от той науки, которая существовала столетие или даже полстолетия назад. Изменился весь ее облик и характер ее взаимосвязей с обществом.

Говоря о современной науке в ее взаимодействии с различными сферами жизни общества и отдельного человека, можно выделить три группы выполняемых ею социальных функций. Это, во-первых, *функции культурно-мировоззренческие*, во-вторых, *функции науки как непосредственной производительной силы* и, в-третьих, ее функции как *социальной силы*, связанные с тем, что научные знания и методы ныне все шире используются при решении самых разных проблем, возникающих в жизни общества.

Порядок, в котором перечислены эти группы функций, в сущности отражает исторический процесс формирования и расширения социальных функций науки, то есть возникновения и упрочения все новых каналов ее взаимодействия с обществом. Так, в период становления науки как особого социального института (это период кризиса феодализма, зарождения буржуазных общественных отношений и формирования капитализма, то есть эпоха Возрождения и Новое время) ее влияние обнаруживалось прежде все-

го в сфере мировоззрения, где в течение всего этого времени шла острая и упорная борьба между теологией и наукой.

Должно было пройти немало времени, вобравшего в себя такие драматические эпизоды, как сожжение Дж. Бруно, отречение Г. Галилея, идейные конфликты в связи с учением Ч. Дарвина о происхождении видов, прежде чем наука смогла стать решающей инстанцией в вопросах первостепенной мировоззренческой значимости, касающихся структуры материи и строения Вселенной, возникновения и сущности жизни, происхождения человека и т. д. Еще больше времени потребовалось для того, чтобы предлагаемые наукой ответы на эти и другие вопросы стали элементами общего образования. Без этого научные представления не могли превратиться в составную часть культуры общества. Одновременно с этим процессом возникновения и укрепления культурно-мировоззренческих функций науки само занятие наукой постепенно становилось в глазах общества самостоятельной и вполне достойной сферой человеческой деятельности. Иначе говоря, происходило формирование науки как *социального института* в структуре общества.

Что касается функций науки как непосредственной производительной силы, то нам сегодня эти функции, пожалуй, представляются не только наиболее очевидными, но и первейшими, изначальными. И это понятно, если учитывать беспрецедентные масштабы и темпы современного научно-технического прогресса, результаты которого ощутимо проявляются во всех отраслях жизни и во всех сферах деятельности человека.

В период становления науки как социального института вызревали материальные предпосылки для осуществления такого синтеза, создавался необходимый для этого интеллектуальный климат, вырабатывался соответствующий строй мышления. Конечно, научное знание и тогда не было изолировано от быстро развивавшейся техники, но связь между ними носила односторонний характер. Некоторые проблемы, возникавшие в ходе развития техники, становились предметом научного исследования и даже давали начало новым научным дисциплинам. Так было, например, с гидравликой, с термодинамикой. Сама же наука мало что давала практической деятельности – промышленности, сельскому хозяйству, медицине. И дело было не только в недостаточном уровне развития науки, но прежде всего в том, что практическая деятельность, как правило, не умела, да и не испытывала потребности опираться на завоевания науки или хотя бы просто систематически учитывать их. Вплоть до середины XIX в. случаи, когда результаты научных исследований находили практическое применение, были эпизодическими и не вели ко всеобщему осознанию

и рациональному использованию тех богатейших возможностей, которые сулило их практическое использование.

Со временем, однако, становилось очевидным, что сугубо эмпирическая основа практической деятельности слишком узка и ограничена для того, чтобы обеспечить непрерывное развитие производительных сил, прогресс техники. И промышленники, и ученые начинали видеть в науке мощный катализатор процесса непрерывного совершенствования средств производственной деятельности. Осознание этого резко изменило отношение к науке и явилось существенной предпосылкой для ее решающего поворота в сторону практики, материального производства. И здесь, как и в культурно-мировоззренческой сфере, наука недолго ограничивалась подчиненной ролью и довольно быстро выявила свой потенциал революционизирующей силы, в корне меняющей облик и характер производства.

Важной стороной превращения науки в непосредственную производительную силу является создание и упрочение постоянных каналов для практического использования научных знаний, появление таких отраслей деятельности, как прикладные исследования и разработки, создание сетей научно-технической информации и другие. Причем вслед за промышленностью такие каналы возникают и в других отраслях материального производства и даже за его пределами. Все это повлекло за собой значительные последствия и для науки, и для практики.

Если говорить о науке, то она прежде всего получила новый мощный импульс для своего развития. Со своей стороны практика все более явно ориентируется на устойчивую и непрерывно расширяющуюся связь с наукой. Для современного производства, да и не только для него, все более широкое применение научного знания выступает как обязательное условие самого существования и воспроизводства многих видов деятельности, возникших в свое время вне всякой связи с наукой, не говоря уже о тех, которые ею порождены.

Сегодня, в условиях научно-технической революции, у науки все более отчетливо обнаруживается еще одна группа функций – она начинает выступать и в качестве социальной силы, непосредственно включаясь в процессы социального развития. Наиболее ярко это проявляется в тех довольно многочисленных в наши дни ситуациях, когда данные и методы науки используются для разработки масштабных планов и программ социального и экономического развития. При составлении каждой такой программы, определяющей, как правило, цели деятельности многих предприятий, учреждений и организаций, принципиально необходимо непосредственное участие ученых как носителей специальных зна-

ний и методов из разных областей. Существенно также, что ввиду комплексного характера подобных планов и программ их разработка и осуществление предполагают взаимодействие общественных, естественных и технических наук.

Очень важны функции науки как социальной силы в решении глобальных проблем современности. В качестве примера здесь можно назвать экологическую проблематику. Как известно, бурный научно-технический прогресс составляет одну из главных причин таких опасных для общества и человека явлений, как истощение природных ресурсов планеты, растущее загрязнение воздуха, воды, почвы. Следовательно, наука – один из факторов тех радикальных и далеко не безобидных изменений, которые происходят сегодня в среде обитания человека. Этого не скрывают и сами ученые. Напротив, именно они были в числе тех, кто стал первым подавать сигналы тревоги, именно они первыми увидели симптомы надвигающегося кризиса и привлекли к этой теме внимание общественности, политических и государственных деятелей, хозяйственных руководителей. Научным данным отводится ведущая роль и в определении масштабов и параметров экологических опасностей.

Наука в данном случае отнюдь не ограничивается созданием средств для решения поставленных перед ней извне целей. И объяснение причин возникновения экологической опасности, и поиск путей ее предотвращения, первые формулировки экологической проблемы и ее последующие уточнения, выдвижение целей перед обществом и создание средств для их достижения – все это в данном случае тесно связано с наукой, выступающей в функции социальной силы. В этом качестве наука оказывает комплексное воздействие на общественную жизнь, особенно интенсивно затрагивая технико-экономическое развитие, социальное управление и те социальные институты, которые участвуют в формировании мировоззрения.

Возрастающая роль науки в общественной жизни породила ее особый статус в современной культуре и новые черты ее взаимодействия с различными слоями общественного сознания. В этой связи остро ставится проблема особенностей научного познания и его соотношения с другими формами познавательной деятельности (искусством, обыденным сознанием и т. д.). Эта проблема, будучи философской по своему характеру, в то же время имеет большую практическую значимость. Осмысление специфики науки является необходимой предпосылкой внедрения научных методов в управление культурными процессами. Оно необходимо и для построения теории управления самой наукой в условиях ускоренного научно-технического прогресса, поскольку выяснение закономерностей научного познания требует анализа его социальной обусловленности и его взаимодействия с различными феноменами духовной и материальной культуры.

15.2. НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ И ЕГО СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ПРИЗНАКИ

Наука как объективное и предметное знание. Научное знание, как и все формы духовного производства, в конечном счете необходимо для того, чтобы направлять и регулировать практику. Различные виды познавательной деятельности по-разному выполняют эту роль, и анализ этого различия является первым и необходимым условием для выявления особенностей научного познания.

На ранних стадиях развития общества субъектная и объектная стороны практической деятельности не расчленяются в познании, а берутся как единое целое. Познание отображает способы практического изменения объектов, включая в характеристику последних цели, способности и действия человека. Такое представление об объектах деятельности переносится на всю природу, которая рассматривается сквозь призму осуществляемой практики.

Известно, например, что в мифах древних народов силы природы всегда уподобляются человеческим силам, а ее процессы – человеческим действиям. Первобытное мышление при объяснении явлений внешнего мира неизменно прибегает к их сравнению с человеческими поступками и мотивами. Лишь в процессе длительной эволюции общества познание начинает исключать антропоморфные факторы из характеристики предметных отношений. Важную роль в этом процессе сыграло историческое развитие предметной практики и прежде всего совершенствование средств и орудий труда.

По мере усложнения орудий те операции, которые непосредственно производились человеком, начинали "овеществляться", выступая как последовательное воздействие одного орудия на другое и лишь затем на преобразуемый объект. Тем самым свойства и состояния объектов, возникающие благодаря указанным операциям, переставали казаться вызванными непосредственными усилиями человека, а все больше выступали в качестве результата взаимодействия самих природных предметов. Так, если на ранних стадиях цивилизации перемещение грузов требовало мускульных усилий, то с изобретением рычага и блока, а затем простейших машин можно было заменить эти усилия механическими. Подобная передача человеческих функций механизмам приводит к новому представлению о силах природы. Раньше эти силы понимались только по аналогии с физическими усилиями человека, а теперь начинают рассматриваться как механические силы. Приведенный пример может служить аналогом того процесса "объективизации" предметных отношений практики, который, по видимости, начался уже в эпоху первых городских цивилизаций древности. В этот период познание начинает постепенно отделять предметную сторону практики от субъективных факторов и рассматривать эту сторону как особую, самостоятельную реальность.

Но преобразование мира может принести успех только тогда, когда оно согласуется с объективными законами изменения и развития его предметов. Поэтому основная задача науки – выявить эти законы. Применительно к процессам преобразования природы эту функцию выполняют естественные и технические науки. Процессы изменения социальных объектов исследуются общественными науками. Поскольку в деятельности могут преобразовываться самые различные объекты – предметы природы, человек (и состояния его сознания), подсистемы общества, знаковые объекты, функционирующие в качестве феноменов культуры, и так далее, – постольку все они могут стать предметами научного исследования.

Ориентация науки на *изучение объектов, которые могут быть включены в деятельность*, либо актуально, либо потенциально, как возможные объекты ее будущего освоения, и *их исследование как подчиняющихся объективным законам функционирования и развития* составляет одну из важнейших особенностей научного познания. Эта особенность отличает его от других форм познавательной деятельности человека. Так, например, в процессе художественного освоения действительности объекты, включенные в человеческую деятельность, не отделяются от субъективных факторов, а берутся в своеобразной "склейке" с ними. Любое отражение предметов объективного мира в искусстве одновременно выражает ценностное отношение человека к предмету. Художественный образ – это такое отражение объекта, которое содержит отпечаток человеческой личности, ее ценностных ориентации, как бы "впавленных" в характеристики отражаемой реальности. Исключить это взаимопроникновение – значит разрушить художественный образ. В науке же особенности жизнедеятельности личности, создающей знания, ее оценочные суждения не входят непосредственно в состав порождаемого знания (законы Ньютона не позволяют судить о том, что любил и что ненавидел Ньютон, тогда как, например, в портретах кисти Рембрандта запечатлена личность самого Рембрандта, его мироощущение и его личностное отношение к изображаемым явлениям. Портрет, написанный великим художником, в какой-то мере выступает и как автопортрет). *Наука ориентирована на предметное и объективное исследование действительности.* Из этого, конечно, не следует, что личностные моменты и ценностные ориентации ученого не играют роли в научном творчестве и не влияют на его результаты.

Научное познание отражает объекты природы не в форме созерцания, а в форме практики. Процесс же этого отражения обусловлен не только особенностями изучаемого объекта, но и многочисленными факторами *социокультурного характера.*

Рассматривая науку в ее историческом развитии, можно обнаружить, что по мере изменения типа культуры меняются стандарты изложения научного знания, способы видения реальности в науке, стили мышления, которые формируются в контексте культуры и испытывают воздействие самых различных ее феноменов. Это воздействие может быть представлено как включение различных социокультурных факторов в процесс порождения собственно научного знания. Однако констатация связей объективного и субъективного в любом познавательном процессе и необходимость комплексного исследования науки в ее взаимодействии с другими формами духовной деятельности человека не снимают вопроса о различиях между наукой и этими формами (обыденным познанием, художественным мышлением и т. п.). Первое и необходимое среди них – объективность и предметность научного познания.

Но, изучая объекты, преобразуемые в деятельности, наука ограничивается познанием только тех предметных связей, которые могут быть освоены в рамках наличных, исторически сложившихся на данном этапе развития общества форм и стереотипов деятельности. Наука стремится и к тому, чтобы создать задел знаний для будущих форм практического изменения мира.

Поэтому в науке осуществляются не только исследования, обслуживающие сегодняшнюю практику, но и такие, результаты которых могут найти применение только в будущем. Движение познания в целом обусловлено не только непосредственными запросами сегодняшней практики, но и познавательными интересами, через которые проявляются потребности общества в прогнозировании *будущих способов и форм практического освоения мира*. Например, постановка внутринаучных проблем и их решение в рамках фундаментальных теоретических исследований физики привели к открытию законов электромагнитного поля и предсказанию электромагнитных волн, к открытию законов деления атомных ядер, и т. п. Все эти теоретические открытия заложили основу для будущих прикладных инженерно-технических исследований и разработок. Внедрение последних в производство, в свою очередь, революционизировало технику и технологию – появились радиоэлектронная аппаратура, атомные электростанции, лазерные установки и т. д.

Нацеленность науки на изучение не только объектов, преобразуемых в сегодняшней практике, но и тех, которые могут стать предметом массового практического освоения в будущем, является второй отличительной чертой научного познания. Эта черта позволяет *разграничить научное и обыденное стихийно-эмпирическое познание* и вывести ряд конкретных определений, характеризующих природу научного исследования.

Основные отличия науки от обыденного познания. Зародышевые формы научного познания возникли в недрах и на основе обыденного познания, а затем отпочковались от него. По мере развития науки и превращения ее в один из важнейших факторов развития цивилизации ее способ мышления оказывает все более активное воздействие на обыденное сознание. Это воздействие развивает содержащиеся в обыденном стихийно-эмпирическом познании элементы объективного отражения мира.

Однако между способностью стихийно-эмпирического познания порождать предметное и объективное знание о мире и объективностью и предметностью научного знания имеются существенные различия.

Прежде всего, наука имеет дело с особым набором объектов реальности, несводимых к объектам обыденного опыта.

Особенности объектов науки делают недостаточными для их освоения те средства, которые применяются в обыденном познании. Хотя наука и пользуется естественным языком, она не может только на его основе описывать и изучать свои объекты. Во-первых, обыденный язык приспособлен для описания и предвидения объектов, вплетенных в наличную практику человека (наука же выходит за ее рамки); во-вторых, понятия обыденного языка нечетки и многозначны, их точный смысл чаще всего обнаруживается лишь в контексте языкового общения, контролируемого повседневным опытом. Наука же не может положиться на такой контроль, поскольку она преимущественно имеет дело с объектами, не освоенными в обыденной практической деятельности. Чтобы описать изучаемые явления, она стремится как можно более четко фиксировать свои понятия и определения.

Выработка наукой специального языка, пригодного для описания ею объектов, необычных с точки зрения здравого смысла, является необходимым условием научного исследования. *Язык науки* постоянно развивается по мере ее проникновения во все новые области объективного мира. Причем он оказывает обратное воздействие на повседневный, естественный язык. Например, слова "электричество", "клонирование" когда-то были специфическими научными терминами, а затем прочно вошли в повседневный язык.

Наряду с искусственным, специализированным языком *научное исследование нуждается в особой системе специальных орудий*, которые, непосредственно воздействуя на изучаемый объект, позволяют выявить возможные его состояния в условиях, контролируемых субъектом. Отсюда необходимость специальной научной аппаратуры (измерительных инструментов, приборных установок), которые позволяют науке экспериментально изучать новые типы объектов.

Научная аппаратура и язык науки есть прежде всего продукт уже добытых знаний. Но подобно тому как в практике продукты труда превращаются в средства труда, так и в научном исследовании его продукты – научные знания, выраженные в языке или определенными в приборах, – становятся средством дальнейшего исследования, добывания новых знаний.

Особенностями объектов научного исследования можно объяснить и *основные особенности научных знаний как продукта научной деятельности*. Их достоверность уже не может быть обоснована только их применением в производстве и обыденном опыте. Наука формирует *специфические способы обоснования истинности знания*: экспериментальный контроль за получаемым знанием, выводимость одних знаний из других, истинность которых уже доказана. Процедуры выводимости обеспечивают не только перенос истинности с одних фрагментов знания на другие, но и делают их связанными между собой, организованными в систему. *Системность и обоснованность научного знания* – еще один существенный признак, отличающий его от продуктов обыденной познавательной деятельности людей.

В истории науки можно выделить два этапа ее развития: зарождающуюся науку (преднауку) и науку в собственном смысле слова. На стадии преднауки познание отражает преимущественно те вещи и способы их изменения, с которыми человек многократно сталкивается в производстве и обыденном опыте. Эти вещи, свойства и отношения фиксировались в форме идеальных объектов, с которыми мышление оперировало как со специфическими предметами, замещающими объекты реального мира. Соединяя исходные идеальные объекты с соответствующими операциями их преобразования, ранняя наука строила таким путем модели тех изменений предметов, которые могли быть осуществлены в практике. Примером таких моделей могут служить знания об операциях сложения и вычитания целых чисел. Эти знания представляют собой идеальную схему практических преобразований, осуществляемых над предметными совокупностями.

Однако по мере развития познания и практики наряду с отмеченным формируется новый способ построения знаний. Он заключается в построении *схем предметных отношений* за счет переноса уже созданных идеальных объектов из других областей знания и объединения их в новую систему без непосредственного обращения к практике. Таким путем создаются гипотетические схемы предметных связей действительности, которые затем прямо или косвенно обосновываются практикой.

Вначале этот способ исследования утвердился в математике. Так, открыв для себя класс отрицательных чисел, математика распространяет на них все те операции, которые были приняты для положительных чисел, и таким путем создает новое знание, характеризующее ранее не исследованные структуры объективного

мира. В дальнейшем происходит новое расширение класса чисел: применение операций извлечения корня к отрицательным числам формирует новую абстракцию – "мнимое число". И на этот класс идеальных объектов опять распространяются все те операции, которые применялись к натуральным числам.

Описанный способ построения знаний утверждается не только в математике. Вслед за нею он распространяется на сферу естественных наук. В естествознании он известен как метод выдвижения гипотетических моделей реальности (гипотез) с их последующим обоснованием опытом.

Благодаря методу гипотез научное познание как бы освобождается от жесткой связи с наличной практикой и начинает прогнозировать способы изменения объектов, которые в принципе могли бы быть освоены в будущем. С этого момента кончается этап преднауки и начинается наука в собственном смысле слова. В ней наряду с эмпирическими законами (которые знала и преднаука) формируется особый тип знания – теория.

Еще одно существенное отличие научного исследования от обыденного познания – *различия в методах познавательной деятельности*. Объекты, на которые направлено обыденное познание, формируются в повседневной практике. Приемы, посредством которых каждый такой объект выделяется и фиксируется в качестве предмета познания, как правило, не осознаются субъектом в качестве специфического *метода познания*. Иначе обстоит дело в научном исследовании. Здесь уже само обнаружение объекта, свойства которого подлежат дальнейшему изучению, составляет весьма трудоемкую задачу.

Например, чтобы обнаружить короткоживущие частицы – резонансы, современная физика ставит эксперименты по рассеиванию пучков частиц и затем применяет сложные расчеты. Обычные частицы оставляют следы – треки – в фотоэмульсиях или в камере Вильсона, резонансы же таких треков не оставляют. Они живут очень короткое время и за этот промежуток времени проходят расстояние меньше размеров атома. В силу этого резонанс не может вызвать ионизации молекул фотоэмульсии или газа в камере Вильсона и оставить наблюдаемый след. Однако, когда резонанс распадается, возникающие при этом частицы способны оставлять следы указанного типа. На фотографии они выглядят как набор лучей-черточек, исходящих из одного центра. По характеру этих лучей, применяя математические расчеты, физик определяет наличие резонанса. Таким образом, для того чтобы иметь дело с одним и тем же видом резонансов, исследователю необходимо знать условия, в которых появляется соответствующий объект. Он обязан четко определить метод, с помощью которого в эксперименте может быть обнаружена частица. Вне метода он вообще не выделяет изучаемый объект из многочисленных связей и отношений предметов природы.

Чтобы зафиксировать объект, ученый должен знать методы такой фиксации. Поэтому в науке изучение объектов, выявление их свойств и связей всегда сопровождается осознанием методов, посредством которых исследуются объекты. Объекты всегда даны человеку в системе определенных приемов и методов его деятельности. Но эти приемы в науке уже не очевидны, не являются многократно повторяемыми в повседневной практике приемами. И чем дальше наука отходит от привычных вещей повседневного опыта, углубляясь в исследование "необычных" объектов, тем яснее и отчетливее проявляется необходимость в осознании методов, посредством которых наука вычленяет и изучает эти объекты. Наряду со знаниями об объектах наука формирует знания о методах научной деятельности. Потребность в развертывании и систематизации знаний второго типа приводит на высших стадиях развития науки к формированию *методологии* как особой отрасли научного исследования, признанной направлять научный поиск.

Наконец, занятия наукой требуют особой подготовки познающего субъекта, в ходе которой он осваивает исторически сложившиеся средства научного исследования, обучается приемам и методам оперирования с этими средствами. Включение субъекта в научную деятельность предполагает наряду с овладением специальными средствами и методами также и усвоение *определенной системы ценностных ориентаций и целевых установок*, специфических для науки. В качестве одной из основных установок научной деятельности ученый ориентируется на поиск истины, воспринимая последнюю как высшую ценность науки. Эта установка воплощается в целом ряде идеалов и нормативов научного познания, выражающих его специфику в определенных стандартах организации знания (например, требования логической непротиворечивости теории и ее опытной подтверждаемости), в поиске объяснения явлений, исходя из законов и принципов, отражающих существенные связи исследуемых объектов и т. д. Не менее важную роль в научном исследовании играет установка на постоянный рост знания, получение нового знания. Эта установка выражается и в системе нормативных требований к научному творчеству (например, запретов на плагиат, допустимости критического пересмотра оснований научного поиска как условий освоения все новых типов объектов и т. п.).

Наличие специфических для науки норм и целей познавательной деятельности, а также специфических средств и методов, обеспечивающих постижение все новых объектов, требует целенаправленного формирования ученых-специалистов. Эта потребность приводит к появ-

лению "университетской составляющей науки" – особых организаций и учреждений, обеспечивающих подготовку научных кадров.

Таким образом, при характеристике природы научного познания можно выделить систему отличительных признаков науки, среди которых главными являются: а) предметность и объективность научного знания; б) выход науки за рамки обыденного опыта и изучение ею объектов относительно независимо от сегодняшних возможностей их практического освоения (научные знания всегда относятся к широкому классу практических ситуаций настоящего и будущего, который никогда заранее не задан). Все остальные необходимые признаки, отличающие науку от других форм познавательной деятельности, являются производными от указанных главных характеристик и обусловлены ими.

15.3. СТРОЕНИЕ И ДИНАМИКА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Соотношение категорий "эмпирическое" и "теоретическое" с категориями "чувственное" и "рациональное". Современная наука дисциплинарно организована. Она состоит из различных областей знания, взаимодействующих между собой и вместе с тем имеющих относительную самостоятельность. Если рассматривать науку как целое, то она принадлежит к типу сложных развивающихся систем, которые в своем развитии порождают все новые относительно автономные подсистемы и новые интегративные связи, управляющие их взаимодействием.

В каждой отрасли науки (подсистеме развивающегося научного знания) – физике, химии, биологии и так далее, – в свою очередь, можно обнаружить многообразие различных форм знания: эмпирические факты, законы, гипотезы, теории различного типа и степени общности и т. д.

В структуре научного знания выделяют прежде всего два уровня знания – *эмпирический и теоретический*. Им соответствуют два взаимосвязанных, но в то же время специфических вида познавательной деятельности: *эмпирическое и теоретическое исследование*.

Прежде чем говорить об этих уровнях, заметим, что в данном случае речь идет о научном познании, а не о познавательном процессе в целом. Категории "чувственное" и "рациональное", с одной стороны, "эмпирическое" и "теоретическое" – с другой, достаточно близки по содержанию. Но в то же время их не следует отождествлять друг с другом. Чем же отличаются категории "эмпирическое" и "теоретическое" от категорий "чувственное" и "рациональное"?

Во-первых, эмпирическое познание никогда не может быть сведено только к чистой чувственности. Даже первичный слой эмпирических знаний – данные наблюдений – всегда фиксируется в определенном языке: причем это язык, использующий не только обыденные понятия, но и специфические научные термины. Данные наблюдения нельзя свести только к формам чувственности – ощущениям, восприятиям, представлениям. Уже здесь возникает сложное переплетение чувственного и рационального.

Но эмпирическое познание к данным наблюдений не сводится. Оно предполагает также формирование на основе данных наблюдения особого типа знания – научного факта. Научный факт возникает как результат очень сложной рациональной обработки данных наблюдений: их осмысления, понимания, интерпретации. В этом смысле любые факты науки представляют собой взаимодействие чувственного и рационального.

Но, может быть, о теоретическом знании можно сказать, что оно представляет собой чистую рациональность? Нет, и здесь мы сталкиваемся с переплетением чувственного и рационального. Формы рационального познания (понятия, суждения, умозаключения) доминируют в процессе теоретического освоения действительности. Но при построении теории используются также и наглядные модельные представления, которые являются формами чувственного познания. Даже сложные и высокоматематизированные теории включают в свой состав представления типа идеального маятника, абсолютно твердого тела, идеального обмена товаров, когда товар обменивается на товар строго в соответствии с законом стоимости и т. д. Все эти идеализированные объекты являются наглядными модельными образами (обобщенными чувствованиями), с которыми производятся мысленные эксперименты. Результатом же этих экспериментов является выяснение тех существенных связей и отношений, которые затем фиксируются в понятиях. Таким образом, теория всегда содержит чувственно-наглядные компоненты. Можно говорить лишь о том, что на низших уровнях эмпирического познания доминирует чувственное, а на теоретическом уровне – рациональное.

Критерии различения теоретического и эмпирического. Различение эмпирического и теоретического уровней следует осуществлять с учетом специфики познавательной деятельности на каждом из этих уровней. Основные критерии, по которым различаются эти уровни, следующие: 1) характер предмета исследования; 2) тип применяемых средств исследования; 3) особенности метода.

Существуют ли различия между предметом теоретического и эмпирического исследования? Да, существуют. Эмпирическое и теоретическое исследования могут познавать одну и ту же объективную реальность, но ее видение, ее представление в знаниях будут даваться по-разному. Эмпирическое исследование в основе

своей ориентировано на изучение явлений и зависимостей между ними. На уровне эмпирического познания сущностные связи не выделяются еще в чистом виде, но они как бы высвечиваются в явлениях, проступают через их конкретную оболочку.

На уровне же теоретического познания происходит выделение сущностных связей в чистом виде. Сущность объекта представляет собой взаимодействие ряда законов, которым подчиняется данный объект. Задача теории как раз и заключается в том, чтобы воссоздать все эти отношения между законами и таким образом раскрыть сущность объекта.

Следует различать эмпирическую зависимость и теоретический закон. Эмпирическая зависимость является результатом индуктивного обобщения опыта и представляет собой вероятностно-истинное знание. Теоретический же закон – это всегда знание достоверное. Получение такого знания требует особых исследовательских процедур.

Известен, например, закон Бойля-Мариотта, описывающий корреляцию между давлением и объемом газа:

$$PV = \text{const},$$

где P – давление газа, V – его объем.

Вначале он был открыт Р. Бойлем как индуктивное обобщение опытных данных, когда в эксперименте была обнаружена зависимость между объемом сжимаемого под давлением газа и величиной этого давления.

В первоначальной формулировке эта зависимость не имела статуса теоретического закона, хотя она и выражалась математической формулой. Если бы Бойль перешел к опытам с большими давлениями, то он обнаружил бы, что эта зависимость нарушается. Физики говорят, что закон $PV = \text{const}$ применим только в случае очень разреженных газов, когда система приближается к модели идеального газа и межмолекулярными взаимодействиями можно пренебречь. А при больших давлениях существенными становятся взаимодействия между молекулами (Ван-дер-Ваальсовы силы), и тогда закон Бойля нарушается. Зависимость, открытая Бойлем, была вероятностно-истинным знанием, обобщением такого же типа, как утверждение "Все лебеди белые", которое было справедливым, пока не открыли черных лебедей. Теоретический же закон $PV = \text{const}$ был получен позднее, когда была построена модель идеального газа, частицы которого были уподоблены упруго сталкивающимся бильярдным шарам.

Итак, выделив эмпирическое и теоретическое познание как два особых типа исследовательской деятельности, мы можем сказать, что предмет их разный, то есть *теория и эмпирическое исследование имеют дело с разными средами одной и той же дей-*

ствительности. Эмпирическое исследование изучает явления и их корреляции; в этих корреляциях, в отношениях между явлениями оно может уловить проявление закона. Но в чистом виде он дается только в результате теоретического исследования.

Следует подчеркнуть, что увеличение количества опытов само по себе не делает эмпирическую зависимость достоверным фактом, потому что индукция всегда имеет дело с незаконченным, неполным опытом. Сколько бы мы ни проделывали опытов и ни обобщали, их простое индуктивное обобщение опытов не ведет к теоретическому знанию. Теория не строится путем индуктивного обобщения опыта. Это обстоятельство во всей его глубине было осознано в науке сравнительно недавно, когда она достигла достаточно высоких ступеней теоретизации. Эйнштейн считал этот вывод одним из важнейших гносеологических уроков развития физики XX в.

Перейдем теперь от различия эмпирического и теоретического уровней по предмету к их различению по средствам. Эмпирическое исследование базируется на непосредственном практическом взаимодействии исследователя с изучаемым объектом. Оно предполагает осуществление наблюдений и экспериментальную деятельность. Поэтому средства эмпирического исследования необходимо включают в себя приборы, приборные установки и другие средства реального наблюдения и эксперимента.

В теоретическом же исследовании отсутствует непосредственное практическое взаимодействие с объектами. На этом уровне объект может изучаться только опосредованно, в мысленном эксперименте, но не в реальном.

Особая роль эмпирии в науке заключается в том, что только на этом уровне исследования человек непосредственно взаимодействует с изучаемыми природными или социальными объектами. И в этом взаимодействии объект проявляет свою природу, объективно присущие ему характеристики. Мы можем сконструировать в уме множество моделей и теорий, но проверить, совпадают ли эти схемы с действительностью, можно только в реальной практике. А с такой практикой мы имеем дело именно в рамках эмпирического исследования.

Кроме средств, которые непосредственно связаны с организацией экспериментов и наблюдений, в эмпирическом исследовании применяются и понятийные средства. Они функционируют как особый язык, который часто называют эмпирическим языком науки. Он имеет сложную организацию, в которой взаимодействуют собственно эмпирические термины и термины теоретического языка.

Смыслом эмпирических терминов являются особые абстракции, которые можно было бы назвать *эмпирическими объектами*. Их сле-

дует отличать от объектов реальности. Эмпирические объекты – это абстракции, выделяющие в действительности некоторый набор свойств и отношений вещей. Реальные объекты представлены в эмпирическом познании в образе идеальных объектов, обладающих жестко фиксированным и ограниченным набором признаков. Реальному же объекту присуще бесконечное число признаков. Любой такой объект неисчерпаем в своих свойствах, связях и отношениях.

Что же касается теоретического познания, то в нем применяются иные исследовательские средства. Как уже говорилось, здесь отсутствуют средства материального, практического взаимодействия с изучаемым объектом. Но и язык теоретического исследования отличается от языка эмпирических описаний. В качестве основного средства теоретического исследования выступают так называемые *теоретические идеальные объекты*. Их также называют идеализированными объектами, абстрактными объектами или теоретическими конструкциями. Это – особые абстракции, в которых заключен смысл теоретических терминов. Ни одна теория не строится без применения таких объектов. Что они собою представляют?

Их примерами могут служить материальная точка, абсолютно твердое тело, идеальный товар, который обменивается на другой товар строго в соответствии с законом стоимости (здесь происходит абстрагирование от колебаний рыночных цен), идеализированная популяция в биологии, по отношению к которой формулируется закон Харди-Вайнберга (бесконечная популяция, где все особи скрещиваются равновероятно).

Идеализированные теоретические объекты, в отличие от эмпирических объектов, наделены не только теми признаками, которые мы можем обнаружить в реальном взаимодействии реальных объектов, но и признаками, которых нет ни у одного реального объекта. Например, материальную точку определяют как тело, лишенное размера, но сосредоточивающее в себе всю массу тела. Таких тел в природе нет. Они представляют собой результат нашего мыслительного конструирования, когда мы абстрагируемся от несущественных, в том или ином отношении, связей и признаков предмета и строим идеальный объект, который выступает носителем только существенных связей. В реальности сущность нельзя отделить от явления, одно обнаруживается через другое. Задачей же теоретического исследования является познание сущности в чистом виде. Введение в теорию абстрактных, идеализированных объектов как раз и позволяет решать эту задачу.

Соответственно своим особенностям эмпирический и теоретический типы познания различаются по методам исследовательской деятельности. Как уже было сказано, основными методами

эмпирического исследования являются реальный эксперимент и реальное наблюдение. Важную роль играют также методы эмпирического описания, ориентированные на максимально очищенную от субъективных наслоений объективную характеристику изучаемых явлений.

Что же касается теоретического исследования, то здесь применяются особые методы: идеализация (метод построения идеализированного объекта); мысленный эксперимент с идеализированными объектами, который как бы замещает реальный эксперимент с реальными объектами; методы построения теории (восхождение от абстрактного к конкретному, аксиоматический и гипотетико-дедуктивный методы); методы логического и исторического исследования и др.

Итак, *эмпирический и теоретический уровни знания отличаются по предмету, средствам и методам исследования.* Однако выделение и самостоятельное рассмотрение каждого из них представляет собой абстракцию. В реальной действительности эти два слоя знания всегда взаимодействуют. Выделение же категорий "эмпирическое" и "теоретическое" в качестве средств методологического анализа позволяет выяснить, как устроено и как развивается научное знание.

Структура эмпирического и теоретического уровней знания. Эмпирический и теоретический уровни имеют сложную организацию. В них можно выделить особые подуровни, каждый из которых характеризуется специфическими познавательными процедурами и особыми типами получаемого знания.

На эмпирическом уровне мы можем выделить по меньшей мере два подуровня: во-первых, данные *наблюдения*, во-вторых, *эмпирические факты*.

Данные наблюдения содержат первичную информацию, которую мы получаем непосредственно в процессе наблюдения за объектом. Эта информация дана в особой форме – в форме непосредственных чувственных данных субъекта наблюдения, которые затем фиксируются в форме протоколов наблюдения. Протоколы наблюдения выражают информацию, получаемую наблюдателем в языковой форме.

В протоколах наблюдения всегда содержатся указания на то, кто осуществляет наблюдение, а если наблюдение строится в процессе эксперимента с помощью каких-либо приборов, то обязательно даются основные характеристики прибора.

Это не случайно, поскольку в данных наблюдения наряду с объективной информацией о явлениях содержится некоторый пласт субъективной информации, зависящий от состояния наблюдателя,

показаний его органов чувств. Объективная информация может быть искажена случайными внешними воздействиями, погрешностями, которые дают приборы, и т. д. Наблюдатель может ошибиться, снимая показания с прибора. Приборы могут давать как случайные, так и систематические ошибки. Поэтому данные наблюдения еще не являются достоверным знанием, и на них не может опираться теория. Базисом теории являются не данные наблюдения, а эмпирические факты. В отличие от данных наблюдения, факты – это всегда достоверная, объективная информация; это такое описание явлений и связей между ними, где сняты субъективные наслоения. Поэтому переход от данных наблюдения к эмпирическому факту – довольно сложная процедура. Часто бывает так, что факты многократно перепроверяются, а исследователь, ранее считавший, что имеет дело с эмпирическим фактом, убеждается, что полученное им знание еще не соответствует самой реальности, а значит, не является фактом.

Переход от данных наблюдения к эмпирическому факту предполагает следующие познавательные операции. Во-первых, рациональную обработку данных наблюдения и поиск в них устойчивого, инвариантного содержания. Для формирования факта необходимо сравнить между собой множество наблюдений, выделить в них повторяющееся и устранить случайные возмущения и погрешности, связанные с ошибками наблюдателя. Если наблюдение осуществляется так, что производится измерение, то данные наблюдения записываются в виде чисел. Тогда для получения эмпирического факта требуется определенная статистическая обработка данных, позволяющая выявить в них инвариантное содержание измерений.

Поиск инварианта как способ установления факта свойствен не только естественному, но и социально-историческому знанию. Скажем, историк, устанавливающий хронологию событий прошлого, всегда стремится выявить и сопоставить множество независимых исторических свидетельств, выступающих для него в функции данных наблюдения.

Во-вторых, для установления факта необходимо истолкование выявляемого в наблюдениях инвариантного содержания. В процессе такого истолкования широко используются ранее полученные теоретические знания.

Характерной в этом отношении является история открытия такого необычного астрономического объекта, как пульсар. Летом 1967 г. аспирантка известного английского радиоастронома Э. Хьюиша мисс Белл случайно обнаружила на небе радиисточник, который излучал короткие радиоимпульсы. Многократные систематические наблюдения позволили установить, что эти импульсы повторяются строго периодически, через 1,33 сек. Первоначаль-

ная интерпретация этого инварианта наблюдений была связана с гипотезой об искусственном происхождении этого сигнала, который посылает сверхцивилизация. Вследствие этого наблюдения засекретили, и почти полгода о них никому не сообщалось.

Затем была выдвинута другая гипотеза – о естественном происхождении источника, подкреплённая новыми данными наблюдений (были обнаружены новые источники излучения подобного типа). Эта гипотеза предполагала, что излучение исходит от маленького быстро вращающегося тела. Применение законов механики позволило вычислить размеры данного тела – оказалось, что оно намного меньше Земли. Кроме того, было установлено, что источник пульсации находится именно в том месте, где более тысячи лет назад произошёл взрыв сверхновой звезды. В конечном итоге был установлен факт, что существуют особые небесные тела – пульсары, являющиеся остаточным результатом взрыва сверхновой.

Мы видим, что установление эмпирического факта требует применения целого ряда теоретических положений, но тогда возникает очень сложная проблема, которая дискутируется сейчас в методологической литературе: получается, что для установления факта нужны теории, а они, как известно, должны проверяться фактами. Специалисты-методологи формулируют эту проблему как проблему теоретической нагруженности фактов, то есть как проблему взаимодействия теории и факта. Безусловно, при установлении приведенного выше эмпирического факта использовались многие полученные ранее теоретические законы и положения. В этом смысле, действительно, эмпирический факт оказывается теоретически нагруженным, он не является независимым от наших предшествующих теоретических знаний. Для того чтобы существование пульсаров было установлено в качестве научного факта, потребовалось применить законы Кеплера, законы термодинамики, законы распространения света – достоверные теоретические знания, ранее обоснованные другими фактами. Если же эти законы окажутся неверными, то необходимо будет пересмотреть и факты, которые основываются на этих законах.

Итак, в формировании факта участвуют знания, которые проверены независимо от теории, а факты дают стимул для образования новых теоретических знаний, которые, в свою очередь, если они достоверны, могут снова участвовать в формировании новейших фактов и т. п.

Перейдем теперь к организации теоретического уровня знаний. Здесь тоже можно выделить два подуровня.

Первый – частные теоретические модели и законы. Они выступают как теории, относящиеся к достаточно ограниченной обла-

ти явлений. Примерами таких частных теоретических законов могут служить закон колебания маятника в физике или закон движения тел по наклонной плоскости, которые были найдены до того, как была построена ньютоновская механика.

В этом слое теоретического знания, в свою очередь, обнаруживаются такие взаимосвязанные образования, как теоретическая модель, которая объясняет явления, и закон, который формулируется относительно модели. Модель включает идеализированные объекты и связи между ними. Например, если изучаются колебания реальных маятников, то для того чтобы выяснить законы их движения, вводится представление об идеальном маятнике как материальной точке, висящей на недеформируемой нити. Затем вводится другой объект – система отсчета. Это тоже идеализация, а именно – идеальное представление реальной физической лаборатории, снабженной часами и линейкой. Наконец для выявления закона колебаний вводится еще один идеальный объект – сила, которая приводит в движение маятник. Сила – это абстракция от такого взаимодействия тел, при котором меняется состояние их движения. Система из перечисленных идеализированных объектов (идеальный маятник, система отсчета, сила) образует модель, которая и представляет на теоретическом уровне сущностные характеристики реального процесса колебания любых маятников. Таким образом, непосредственно закон характеризует отношения идеальных объектов теоретической модели, а опосредованно он применяется к описанию эмпирической реальности.

Второй подуровень теоретического знания – *развитая теория*. В ней все частные теоретические модели и законы обобщаются таким образом, что они выступают как следствия фундаментальных принципов и законов теории. Иначе говоря, строится некоторая обобщающая теоретическая модель, которая охватывает все частные случаи, и применительно к ней формулируется некоторый набор законов, которые выступают как обобщающие по отношению ко всем частным теоретическим законам.

Таковой, например, является ньютоновская механика. В той формулировке, которую придал ей Л. Эйлер, она вводила фундаментальную модель механического движения посредством таких идеализаций, как материальная точка, которая движется в пространстве-времени системы отсчета под действием некоей обобщенной силы. Природа этой силы далее не конкретизируется – ею может быть квазиупругая сила, или сила удара, или сила притяжения. Речь идет о силе вообще. Относительно такой модели и формулируются три закона Ньютона, которые выступают в данном случае как обобщение множества частных законов, отражающих сущностные связи отдельных конкретных видов механического движения (колебание, вращение, движение тела по наклонной

плоскости, свободное падение и т. д.). На основе таких обобщенных законов можно далее дедуктивным путем предсказывать и новые частные законы.

Два рассмотренных типа организации научного знания – частные теории и обобщающие развитые теории – взаимодействуют как между собой, так и с эмпирическим уровнем знания.

Итак, научное знание в любой области науки представляет собой огромную массу взаимодействующих между собой различных типов знаний. Теория принимает участие в формировании фактов; в свою очередь, факты требуют построения новых теоретических моделей, которые сначала строятся как гипотезы, а потом обосновываются и превращаются в теории. Бывает и так, что сразу строится развитая теория, которая дает объяснение известным, но не нашедшим ранее объяснения фактам, либо заставляет по-новому интерпретировать известные факты. В общем, существуют разнообразные и сложные процедуры взаимодействия различных слоев научного знания.

Основания научного знания. Существенно то, что все это многообразие знаний объединено в целостность. Эта целостность обеспечивается не только теми взаимосвязями между теоретическим и эмпирическим уровнями знания, о которых уже говорилось. Дело в том, что структура научного знания не исчерпывается этими уровнями – она включает также и то, что принято называть *основаниями научного знания*. Помимо того, что благодаря этим основаниям достигается целостность предметной области, они определяют также стратегию научного поиска и во многом обеспечивают включение его результатов в культуру соответствующей исторической эпохи. Именно в процессе формирования, перестройки и функционирования оснований наиболее отчетливо прослеживается социокультурная размерность научного познания.

Основания каждой конкретной науки, в свою очередь, имеют достаточно сложную структуру. Можно выделить по меньшей мере три главных составляющих блока оснований науки: идеалы и нормы познания, научную картину мира и философские основания.

Идеалы и нормы научного познания. Как и всякая деятельность, научное познание регулируется определенными *идеалами и нормами*, которые выражают ценностные и целевые установки науки, отвечая на вопросы: для чего нужны те или иные познавательные действия, какой тип продукта (знания) должен быть получен в результате их осуществления и каким способом получить это знание?

Этот блок включает идеалы и нормы, во-первых, доказательности и обоснования знания, во-вторых, объяснения и описания, в-третьих, построения и организации знания. Это – основные

формы, в которых реализуются и функционируют идеалы и нормы научного исследования. Что же касается их содержания, то здесь можно обнаружить несколько взаимосвязанных уровней. Первый уровень представлен нормативными структурами, общими для всякого научного познания. Это – инвариант, который отличает науку от других форм познания. На каждом этапе исторического развития этот уровень конкретизируется посредством исторически преходящих установок, свойственных науке соответствующей эпохи. Система таких установок, представлений о нормах объяснения, описания, доказательности, организации знаний и так далее, выражает стиль мышления данной эпохи и образует второй уровень в содержании идеалов и норм исследования. Например, идеалы и нормы описания, принятые в науке Средневековья, радикально отличны от тех, которые характеризовали науку Нового времени. Нормативы объяснения и обоснования знаний, принятые в эпоху классического естествознания, отличаются от современных.

Наконец, в содержании идеалов и норм научного исследования можно выделить третий уровень. В нем установки второго уровня конкретизируются применительно к специфике предметной области каждой науки (физики, биологии, химии и т. п.).

В идеалах и нормативных структурах науки выражена некоторая обобщенная схема метода, поэтому специфика исследуемых объектов непременно сказывается на характере идеалов и норм научного познания, и каждый новый тип системной организации объектов, вовлекаемый в орбиту исследовательской деятельности, как правило, требует трансформации идеалов и норм научной дисциплины. Но не только спецификой объекта обусловлено функционирование и развитие идеалов и нормативных структур науки. В их системе выражены определенный образ познавательной деятельности, представление об обязательных процедурах, которые обеспечивают постижение истины. Этот образ всегда имеет социокультурную обусловленность. Он формируется в науке, испытывая влияние мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры той или иной исторической эпохи.

Научная картина мира. Второй блок оснований науки составляет *научная картина мира*. Она складывается в результате синтеза знаний, получаемых в различных науках, и содержит общие представления о мире, вырабатываемые на соответствующих стадиях исторического развития науки. В этом значении ее именуют общей научной картиной мира, которая включает представления как о природе, так и о жизни общества. Аспект *общей* научной картины мира, который соответствует представлениям о структуре и

развитии природы, принято называть естественнонаучной картиной мира.

Синтез знаний, получаемых в различных науках, является весьма сложной процедурой. Он предполагает установление связей между предметами наук. Видение предмета наук, представление о его главных системно-структурных характеристиках выражено в структуре каждой из наук в форме целостной картины исследуемой реальности. Этот компонент знания часто называют *специальной* (локальной) научной картиной мира. Здесь термин "мир" применяется уже в особом смысле. Он обозначает не мир в целом, а тот фрагмент или аспект материального мира, который изучается в данной науке ее методами. В этом значении говорят, например, о физическом или биологическом мире. По отношению к общей научной картине мира такие картины реальности можно рассматривать как ее относительно самостоятельные фрагменты или аспекты.

Картина реальности обеспечивает систематизацию знаний в рамках соответствующей науки. С ней связаны различные типы теорий научной дисциплины (фундаментальные и прикладные), а также опытные факты, на которые опираются и с которыми должны быть согласованы принципы картины реальности. Одновременно научная картина мира функционирует и как исследовательская программа, которая направляет постановку задач эмпирического и теоретического поиска и осуществляет выбор средств их решения.

Философские основания науки. Третий блок оснований науки образуют философские идеи и принципы, которые обосновывают как идеалы и нормы науки, так и содержательные представления научной картины мира, а также обеспечивают включение научного знания в культуру.

Любая новая идея, чтобы стать либо постулатом картины мира, либо принципом, выражающим новый идеал и норматив научного познания, должна пройти через процедуру философского обоснования. Например, когда М. Фарадей обнаружил в опытах электрические и магнитные силовые линии и попытался на этой основе ввести в научную картину мира представления об электрическом и магнитном поле, то он сразу же столкнулся с необходимостью обосновать эти идеи. Предположение, что силы распространяются в пространстве с конечной скоростью от точки к точке, приводило к представлению о силах как существующих в отрыве от их материальных источников (зарядов и источников магнетизма). Но это противоречило принципу: силы всегда связаны с материей. Чтобы устранить противоречие, Фарадей рассматривает поля сил в качестве особой материальной среды. Философский принцип нераз-

рывной связи материи и силы выступал здесь основанием для введения в картину мира постулата о существовании электрического и магнитного полей, имеющих такой же статус материальности, как и вещество.

Философские основания науки наряду с функцией обоснования уже добытых знаний выполняют также эвристическую функцию. Они активно участвуют в построении новых теорий, направляя перестройку нормативных структур науки и картин реальности. Используемые в этом процессе философские идеи и принципы могут применяться и для обоснования полученных результатов (новых картин реальности и новых представлений о методе). Но совпадение философской эвристики и философского обоснования не является обязательным. Может случиться, что в процессе формирования новых представлений исследователь использует одни философские идеи и принципы, а затем развитые им представления получают другую философскую интерпретацию, и только на этой основе они обретают признание и включаются в культуру.

15.4. ФИЛОСОФИЯ И РАЗВИТИЕ НАУКИ

Мы видели, что философские основания науки разнородны. И все же при всей разнородности философских оснований в них выделяются некоторые относительно устойчивые структуры.

Например, в истории естествознания (с XVII столетия до наших дней) можно выделить по крайней мере три весьма общих типа таких структур, соответственно этапам: классического естествознания (его завершение – конец XIX – начало XX в.), формирования неклассического естествознания (конец XIX – первая половина XX в.), неклассического естествознания современного типа.

На первом этапе основной установкой, которая пронизывала разнообразные философские принципы, применяемые при обосновании научных знаний о природе, была идея абсолютной суверенности познающего разума, который, как бы со стороны созерцающая мир, раскрывает в явлениях природы их истинную сущность. Такая установка конкретизировалась в особой интерпретации идеалов и норм науки. Считалось, например, что объективность и предметность знания достигается лишь тогда, когда из описания и объяснения исключается все, что относится к субъекту, средствам и процедурам его познавательной деятельности. Эти процедуры принимались как раз и навсегда данные, неисторичные. Идеалом

познания было построение окончательной, абсолютно истинной картины природы; главное внимание уделялось поиску очевидных, наглядных и "вытекающих из опыта" онтологических принципов.

На втором этапе обнаруживается кризис этих установок и осуществляется переход к новому типу философских оснований. Этот переход характеризуется отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительной истинности картины природы, выработанной на том или ином этапе развития естествознания. Допускается истинность различных конкретных теоретических описаний одной и той же реальности, поскольку в каждом из них содержится момент объективно-истинного знания. Осмысливаются взаимосвязи между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект. В связи с этим принимаются такие типы объяснения и описания, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности.

На третьем этапе, становление которого охватывает эпоху современной научно-технической революции, по-видимому, складываются новые структуры философских оснований естествознания. Они характеризуются осмыслением исторической изменчивости не только онтологии, но и самих идеалов и норм научного познания, видением науки в контексте социальных условий ее бытия и ее социальных последствий, обоснованием допустимости и даже необходимости включения аксиологических (ценностных) факторов при объяснении и описании ряда сложных системных объектов (примеры тому – теоретическое описание экологических процессов, глобальное моделирование, обсуждение проблем генной инженерии и т. д.).

Переход от одной структуры философских оснований к другой означает пересмотр ранее сложившегося образа науки. Этот переход всегда является глобальной научной революцией. Философские основания науки не следует отождествлять с общим массивом философского знания. Из большого поля философской проблематики и вариантов ее решений, возникающих в культуре каждой исторической эпохи, наука использует в качестве обосновывающих структур лишь некоторые идеи и принципы. Философия не является только рефлексией над наукой. Она – рефлексия над основаниями всей культуры. В ее задачу входит анализ под определенным углом зрения не только науки, но и других аспектов человеческого бытия: анализ смысла человеческой жизни, обоснование желательного образа жизни и т. д. Обсуждая и решая эти проблемы, философия вырабатывает и такие категориальные структуры, которые могут быть использованы в науке.

Таким образом, философия в целом обладает определенной избыточностью содержания по отношению к запросам науки каждой исторической эпохи. При решении философией мировоззренческих проблем вырабатываются не только те наиболее общие идеи и принципы, которые являются предпосылкой освоения объектов на данной стадии развития науки, но и формируются категориальные схемы, значимость которых для науки обнаруживается лишь на следующих этапах эволюции познания. В этом смысле можно говорить об определенных прогнозирующих функциях философии по отношению к естествознанию. Так, идеи атомистики, первоначально выдвинутые еще в античной философии, лишь в XVII–XVIII вв. превратились в естественнонаучный факт; развитый в философии Лейбница категориальный аппарат был избыточен для механистического естествознания XVII в. и ретроспективно может быть оценен как предвосхищение некоторых наиболее общих особенностей саморегулирующихся систем; в разработанном Гегелем категориальном аппарате были отражены многие наиболее общие сущностные характеристики сложных саморазвивающихся систем; теоретическое изучение объектов, принадлежащих к этому типу систем, в естествознании началось лишь к середине XIX в. Источник *прогностических функций философии* коренится в основных особенностях философского познания, нацеленного на постоянную рефлексию над мировоззренческими основаниями культуры. Здесь можно выделить два основных аспекта, существенно характеризующих философское познание. Первый из них связан с обобщением предельно широкого материала исторического развития культуры, который включает не только науку, но и все феномены творчества. Философия часто сталкивается с фрагментами и аспектами действительности, которые превосходят по уровню системной сложности объекты, осваиваемые наукой. Например, человекомерные объекты, функционирование которых предполагает включенность в них человеческого фактора, стали предметами естественнонаучного исследования лишь в эпоху современной научно-технической революции, с развитием системного проектирования, применением ЭВМ, анализом глобальных экологических процессов и т. д. Философский же анализ традиционно сталкивается с системами, включающими в качестве компонента "человеческий фактор", например при осмыслении различных феноменов духовной культуры. Неудивительно, что категориальный аппарат, обеспечивающий освоение таких систем, отрабатывался в философии в общих чертах задолго до его применения в естествознании.

Второй аспект философского творчества, связанный с обобщением содержания, потенциально выходящего за рамки философс-

ких идей и категориальных структур, необходимых для науки определенной исторической эпохи, обусловлен внутритеоретическими задачами самой философии. Выявляя основные мировоззренческие смыслы, свойственные культуре соответствующей эпохи, философия затем оперирует с ними как с особыми идеальными объектами, изучает их внутренние отношения, связывает их в целостную систему, где любое изменение одного элемента прямо или косвенно влияет на другие. В результате таких внутритеоретических операций могут возникать новые категориальные смыслы, причем даже такие, для которых трудно подыскать прямые аналоги в практике соответствующей эпохи. Развивая эти смыслы, философия готовит своеобразные категориальные матрицы будущих мировоззренческих структур, будущих способов понимания, осмысления и переживания мира.

Работая на двух взаимосвязанных полюсах – рационального осмысления наличных мировоззренческих структур культуры и проектирования возможных новых способов понимания человеком окружающего мира (новых мировоззренческих ориентаций), – философия и выполняет свою основную функцию в динамике социокультурного развития. Она не только объясняет и теоретически обосновывает те или иные наличные способы мировосприятия и мироосмысления, уже сложившиеся в культуре, но и готовит своеобразные "проекты", предельно обобщенные теоретические схемы потенциально возможных мировоззренческих структур, а значит и возможных оснований культуры будущего. В этом процессе как раз и возникают те избыточные для науки данной исторической эпохи категориальные схемы, которые в будущем могут обеспечить понимание новых, более сложных по сравнению с уже изучавшимися типов объектов.

Переход от одного типа философских оснований науки к другому всегда обусловлен не только внутренними потребностями науки, но и той социокультурной средой, в которой развиваются и взаимодействуют философия и наука.

Двойственная функция философских оснований науки – быть эвристикой научного поиска и средством адаптации научных знаний к господствующим в культуре мировоззренческим установкам – ставит их в прямую зависимость от более общей ситуации функционирования философии в культуре той или иной исторической эпохи.

Реализация философией своих прогностических функций является одним из важных условий перестройки философских оснований науки. Поскольку же философская прогностика непосредственно затрагивает глубинные основания культуры, постольку

каждая историческая эпоха и каждый исторически сложившийся тип общества задают свои границы философского творчества и создания в нем новых категориальных смыслов.

Однако для науки важно не только существование в сфере философского знания соответствующей эпохи необходимого спектра идей и принципов, но и возможность путем селективного (избирательного) заимствования соответствующих категориальных схем, идей и принципов превратить их в свои философские основания.

Сложное взаимодействие между историческим развитием философии и философских оснований науки необходимо учитывать и при анализе современных процессов перестройки этих оснований.

Начавшийся в ходе революции в естествознании XIX – начала XX вв. переход от классической к неклассической науке расширил круг идей, способных стать составной частью философского базиса естествознания. Наряду с онтологическими аспектами ее категорий ключевую роль стали играть гносеологические аспекты, позволяющие решить проблемы относительной истинности научных картин мира, преемственности в смене научных теорий. В современную эпоху, когда научно-техническая революция радикально меняет облик науки, в ее философские основания включаются и те аспекты философии, которые рассматривают научное познание как социально детерминированную деятельность. Разумеется, эвристический и прогностический потенциалы не исчерпывают проблемы практического применения в науке идей философии. Такое применение предполагает особый тип исследований, в рамках которых выработанные философией категориальные структуры адаптируются к проблемам науки. Этот процесс связан с конкретизацией категорий, с их трансформацией в идеи и принципы научной картины мира и в методологические принципы, выражающие идеалы и нормы той или иной науки. Указанный тип исследований составляет суть философско-методологического анализа науки. Именно здесь осуществляется своеобразный выбор из категориальных структур, полученных при разработке и решении мировоззренческой проблематики, тех идей, принципов и категорий, которые превращаются в философские основания соответствующей конкретной науки (основания физики, биологии и т. д.). В результате при решении кардинальных научных проблем содержание философских категорий весьма часто обретает новые оттенки, которые затем выявляются философской рефлексией и служат основанием для нового обогащения категориального аппарата философии. Извращение этих принципов чревато большими издержками как для науки, так и для философии.

15.5. ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОДЫ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Сознательная целенаправленная деятельность по формированию и развитию знания регулируется нормами и правилами, руководствуется определенными методами и приемами. Выявление и разработка таких норм, правил, методов и приемов, которые представляют собой не что иное, как аппарат сознательного контроля, регулирования деятельности по формированию и развитию научного знания, составляет предмет *логики и методологии научного познания*. При этом термин "логика" традиционно связывается с выявлением и формулировкой правил вывода одних знаний из других, правил определения понятий, что, начиная еще с античности, составляло предмет *формальной логики*. В настоящее время разработка логических норм рассуждения, доказательства и определения как правил работы с предложениями и терминами языка науки осуществляется на основе аппарата современной *математической логики*. Предмет же методологии науки, методологического ее анализа понимается более широко, охватывая многообразные методы, приемы и операции научного исследования, его нормы и идеалы, а также формы организации научного знания. Современная методология науки интенсивно использует материал истории науки, тесно связана со всем комплексом наук, изучающих человека, общество и культуру.

В системе логико-методологических средств, при помощи которых осуществляется анализ научного познания, можно выделить различные уровни.

Теоретическую основу всех форм методологического исследования научного познания в целом составляет *философско-гносеологический уровень анализа науки*. Его специфика заключается в том, что научное познание рассматривается здесь в качестве элемента более широкой системы – познавательной деятельности в ее отношении к объективному миру, в ее включенности в практически-преобразовательную деятельность человека.

Гносеология выступает как теоретическое основание различных *специально-научных форм методологического анализа*, тех его уровней, где исследование научного познания осуществляется уже нефилософскими средствами. Она показывает, что, только понимая познание как формирование и развитие идеального плана человеческой практически-преобразующей деятельности, можно анализировать коренные свойства познавательного процесса, сущность знания вообще и его различных форм, в том числе и научного знания. Вместе с тем в настоящее время не только само на-

учное познание, но и его философско-гносеологическую проблематику невозможно анализировать, не привлекая материал из более специальных разделов методологии науки. Скажем, философский анализ проблемы истины в науке предполагает рассмотрение средств и методов эмпирического обоснования научного знания, специфических особенностей и форм активности субъекта научного познания, роли и статуса теоретических идеализированных конструкций и пр.

Любая форма исследования научного знания (даже если она ориентирована непосредственно на внутренние проблемы специальной науки) потенциально содержит в себе зародыши философской проблематики. Она неявно опирается на предпосылки, которые при их осознании и превращении в предмет анализа в конечном счете предполагают определенные философские позиции.

Одна из основных задач методологического анализа заключается в выявлении и изучении методов познавательной деятельности, осуществляемой в науке, в определении возможностей и пределов применимости каждого из них. В своей познавательной деятельности, в том числе и в научной, люди осознанно или неосознанно используют самые разнообразные методы. Ясно, что осознанное применение методов, основанное на понимании их возможностей и границ, делает, при прочих равных условиях, деятельность человека более рациональной и более эффективной.

Методологический анализ процесса научного познания позволяет выделить два типа приемов и методов исследования. Во-первых, приемы и методы, присущие человеческому познанию в целом, на базе которых строится как научное, так и обыденное знание. К ним можно отнести анализ и синтез, индукцию и дедукцию, абстрагирование и обобщение и т. д. Назовем их условно *общелогическими методами*. Во-вторых, существуют особые приемы, характерные только для научного познания, – *научные методы исследования*. Последние, в свою очередь, можно подразделить на две основные группы: методы построения эмпирического знания и методы построения теоретического знания.

Общелогические методы познания. С помощью общелогических методов познание постепенно, шаг за шагом, раскрывает внутренние существенные признаки предмета, связи его элементов и их взаимодействие друг с другом. Для того чтобы осуществить эти шаги, необходимо целостный предмет расчленить (мысленно или практически) на составляющие части, а затем изучить их, выделяя свойства и признаки, прослеживая связи и отношения, а также выявляя их роль в системе целого. После того как эта познава-

тельная задача решена, части вновь можно объединить в единый предмет и составить себе конкретно-общее представление, то есть такое представление, которое опирается на глубокое знание внутренней природы предмета. Эта цель достигается с помощью таких операций, как анализ и синтез.

Анализ – это расчленение целостного предмета на составляющие части (стороны, признаки, свойства или отношения) с целью их всестороннего изучения.

Синтез – это соединение ранее выделенных частей (сторон, признаков, свойств или отношений) предмета в единое целое.

Объективной предпосылкой этих познавательных операций является структурность материальных объектов, способность их элементов к перегруппировке, объединению и разъединению.

Анализ и синтез являются наиболее элементарными и простыми приемами познания, которые лежат в самом фундаменте человеческого мышления. Вместе с тем они являются и наиболее универсальными приемами, характерными для всех его уровней и форм.

Еще один общелогический прием познания – *абстрагирование*. Абстрагирование – это особый прием мышления, который заключается в отвлечении от ряда свойств и отношений изучаемого явления с одновременным выделением интересующих нас свойств и отношений. Результатом абстрагирующей деятельности мышления является образование различного рода абстракций, которыми являются как отдельно взятые понятия и категории, так и их системы.

Предметы объективной действительности обладают бесконечными множествами различных свойств, связей и отношений. Одни из этих свойств сходны между собой и обуславливают друг друга, другие же отличны и относительно самостоятельны. Например, свойство пяти пальцев человеческой руки взаимно однозначно соответствовать пяти деревьям, пяти камням, пяти овцам оказывается независимым от размера предметов, их окраски, принадлежности к живым или неорганическим телам и т. д. В процессе познания и практики устанавливают прежде всего эту относительную самостоятельность отдельных свойств и выделяют те из них, связь между которыми важна для понимания предмета и раскрытия его сущности.

Процесс такого выделения предполагает, что эти свойства и отношения должны быть обозначены особыми замещающими знаками, благодаря которым они закрепляются в сознании в качестве абстракций. Например, указанное свойство пяти пальцев взаимно однозначно соответствовать пяти другим предметам и закрепляется особым знаковым выражением – словом "пять" или цифрой, которые и будут выражать абстракцию соответствующего числа.

Когда мы абстрагируем некоторое свойство или отношение ряда объектов, то тем самым создается основа для их объединения в единый класс. По отношению к индивидуальным признакам каждого из объектов, входящих в данный класс, объединяющий их признак выступает как общий. *Обобщение* – это такой прием мышления, в результате которого устанавливаются общие свойства и признаки объектов.

Операция обобщения осуществляется как переход от частного или менее общего понятия и суждения к более общему понятию или суждению. Например, такие понятия, как "клен", "липа", "береза" и так далее, являются первичными обобщениями, от которых можно перейти к более общему понятию "лиственное дерево". Расширяя класс предметов и выделяя общие свойства этого класса, можно постоянно добиваться построения все более широких понятий, в частности, в данном случае можно прийти к таким понятиям, как "дерево", "растение", "живой организм".

В процессе исследования часто приходится, опираясь на уже имеющиеся знания, делать заключения о неизвестном. Переходя от известного к неизвестному, мы можем либо использовать знания об отдельных фактах, восходя при этом к открытию общих принципов, либо, наоборот, опираясь на общие принципы, делать заключения о частных явлениях. Подобный переход осуществляется с помощью таких логических операций, как индукция и дедукция.

Индукцией называется такой метод исследования и способ рассуждения, в котором общий вывод строится на основе частных посылок. *Дедукция* – это способ рассуждения, посредством которого из общих посылок с необходимостью следует заключение частного характера.

Основой индукции являются опыт, эксперимент и наблюдение, в ходе которых собираются отдельные факты. Затем, изучая эти факты, анализируя их, мы устанавливаем общие и повторяющиеся черты ряда явлений, входящих в определенный класс. На этой основе строится индуктивное умозаключение, в качестве посылок которого выступают суждения о единичных объектах и явлениях с указанием их повторяющегося признака, и суждение о классе, включающем данные объекты и явления. В качестве вывода получают суждение, в котором признак приписывается всему классу. Так, например, изучая свойства воды, спиртов, жидких масел, устанавливают, что все они обладают свойством упругости. Зная, что вода, спирты, жидкие масла принадлежат к классу жидкостей, делают вывод, что жидкости упруги.

Дедукция отличается от индукции прямо противоположным ходом движения мысли. В дедукции, опираясь на общее знание,

делают вывод частного характера. Одной из посылок дедукции обязательно является общее суждение. Если оно получено в результате индуктивного рассуждения, тогда дедукция дополняет индукцию, расширяя объем нашего знания. Например, если мы знаем, что все металлы электропроводны, и если установлено, что медь относится к группе металлов, то из этих двух посылок с необходимостью следует заключение о том, что медь электропроводка.

Но особенно большое познавательное значение дедукции проявляется в том случае, когда в качестве общей посылки выступает не просто индуктивное обобщение, а какое-то гипотетическое предположение, например новая научная идея. В этом случае дедукция является отправной точкой зарождения новой теоретической системы. Созданное таким путем теоретическое знание предопределяет дальнейший ход эмпирических исследований и направляет построение новых индуктивных обобщений.

Изучая свойства и признаки явлений окружающей нас действительности, мы не можем познать их сразу, целиком, во всем объеме, а подходим к их изучению постепенно, раскрывая шаг за шагом все новые и новые свойства. Изучив некоторые из свойств предмета, мы можем обнаружить, что они совпадают со свойствами другого, уже хорошо изученного предмета. Установив такое сходство и найдя, что число совпадающих признаков достаточно большое, можно сделать предположение о том, что и другие свойства этих предметов совпадают. Ход рассуждения подобного рода составляет основы аналогии.

Аналогия – это такой прием познания, при котором на основе сходства объектов в одних признаках заключают об их сходстве и в других признаках. Так, при изучении природы света были установлены такие явления, как дифракция и интерференция. Эти же свойства ранее были обнаружены у звука и вытекали из его волновой природы. На основе этого сходства Х. Гюйгенс заключил, что и свет имеет волновую природу. Подобным же образом Луи де Бройль, предположив определенное сходство между частицами вещества и полем, пришел к заключению о волновой природе частиц вещества.

Умозаключения по аналогии, понимаемые предельно широко как перенос информации об одних объектах на другие, составляют гносеологическую основу моделирования.

Моделирование – это изучение объекта (оригинала) путем создания и исследования его копии (модели), замещающей оригинал с определенных сторон, интересующих познание.

Модель всегда соответствует объекту – оригиналу – в тех свойствах, которые подлежат изучению, но в то же время отличается от него по ряду других признаков, что делает модель удобной для исследования интересующего нас объекта.

Использование моделирования диктуется необходимостью раскрыть такие стороны объектов, которые либо невозможно постигнуть путем непосредственного изучения, либо невыгодно изучать их таким образом из чисто экономических соображений. Человек, например, не может непосредственно наблюдать процесс естественного образования алмазов, зарождения и развития жизни на Земле, целый ряд явлений микро- и мегамира. Поэтому приходится прибегать к искусственному воспроизведению подобных явлений в форме, удобной для наблюдения и изучения. В ряде же случаев бывает гораздо выгоднее и экономичнее вместо непосредственного экспериментирования с объектом построить и изучить его модель.

Модели, применяемые в обыденном и научном познании, можно разделить на два больших класса: материальные и идеальные. Первые являются природными объектами, подчиняющимися в своем функционировании естественным законам. Вторые представляют собой идеальные образования, зафиксированные в соответствующей знаковой форме и функционирующие по законам логики, отражающей мир.

На современном этапе научно-технического прогресса большое распространение в науке и в различных областях практики получило компьютерное моделирование. Компьютер, работающий по специальной программе, способен моделировать самые различные реальные процессы (например, колебания рыночных цен, рост народонаселения, взлет и выход на орбиту искусственного спутника Земли, химическую реакцию и т. д.). Исследование каждого такого процесса осуществляется посредством соответствующей компьютерной модели.

Научные методы эмпирического исследования. Среди методов научного исследования, как уже отмечалось, различаются методы, свойственные эмпирическому и теоретическому уровням исследования. Общелогические методы применяются на обоих уровнях, но они преломляются через систему специфических для каждого уровня приемов и методов.

Один из важнейших методов эмпирического познания – *наблюдение*. Под наблюдением понимается целенаправленное восприятие явлений объективной действительности, в ходе которого мы получаем знание о внешних сторонах, свойствах и отношениях изучаемых объектов.

Процесс научного наблюдения является не пассивным созерцанием мира, а особым видом деятельностью, которая включает в качестве элементов самого наблюдателя, объект наблюдения и средства наблюдения. К последним относятся приборы и материальный носитель, с помощью которого передается информация от объекта к наблюдателю (например, свет).

Важнейшей особенностью наблюдения является его целенаправленный характер. Эта целенаправленность обусловлена наличием предварительных идей, гипотез, которые ставят задачи наблюдению. Научное наблюдение в отличие от обычного созерцания всегда оплодотворено той или иной научной идеей, опосредуется уже имеющимся знанием, которое показывает, что наблюдать и как наблюдать.

Наблюдение как метод эмпирического исследования всегда связано с *описанием*, которое закрепляет и передает результаты наблюдения с помощью определенных знаковых средств. Эмпирическое описание – это фиксация средствами естественного или искусственного языка сведений об объектах, данных в наблюдении.

С помощью описания чувственная информация переводится на язык понятий, знаков, схем, рисунков, графиков и цифр, принимая тем самым форму, удобную для дальнейшей рациональной обработки (систематизации, классификации и обобщения).

Описание подразделяется на два основных вида – качественное и количественное.

Количественное описание осуществляется с применением языка математики и предполагает проведение различных измерительных процедур. В узком смысле слова его можно рассматривать как фиксацию данных *измерения*. В широком смысле оно включает также нахождение эмпирических зависимостей между результатами измерений. Лишь с введением метода измерения естествознание превращается в точную науку. В основе операции измерения лежит *сравнение* объектов по каким-либо сходным свойствам или сторонам. Чтобы осуществить такое сравнение, необходимо иметь определенные единицы измерения, наличие которых дает возможность выразить изучаемые свойства со стороны их количественных характеристик. В свою очередь, это позволяет широко использовать в науке математические средства и создает предпосылки для математического выражения эмпирических зависимостей. Сравнение используется не только в связи с измерением. В ряде подразделений науки (например, в биологии, языкознании) широко используются *сравнительные методы*.

Наблюдение и сравнение могут проводиться как относительно самостоятельно, так и в тесной связи с *экспериментом*. В отличие от обычного наблюдения в эксперименте исследователь активно вмешивается в протекание изучаемого процесса с целью получить о нем определенные знания. Исследуемое явление наблюдается здесь в специально создаваемых и контролируемых условиях, что позволяет восстанавливать каждый раз ход явления при повторении условий.

Активное вмешательство исследователя в протекание природного процесса, искусственное создание им условий взаимодействия отнюдь не означает, что экспериментатор сам, по своему произволу

творит свойства предметов, приписывает их природе. Ни радиоактивность, ни световое давление, ни условные рефлексы не являются свойствами, выдуманнами или изобретенными исследователями, но они выявлены в экспериментальных ситуациях, созданных самим человеком. Его творческая способность проявляется лишь в создании новых комбинаций природных объектов, в результате которых выявляются скрытые, но объективные свойства самой природы.

Взаимодействие объектов в экспериментальном исследовании может быть одновременно рассмотрено в двух планах: и как деятельность человека, и как взаимодействие самой природы. Вопросы природе задает исследователь, ответы на них дает сама природа.

Познавательная роль эксперимента велика не только в том отношении, что он дает ответы на ранее поставленные вопросы, но и в том, что в ходе его возникают новые проблемы, решение которых требует проведения новых опытов и создания новых экспериментальных установок.

Научные методы теоретического исследования. Одним из существенных методов теоретического исследования является все более широко используемый в науке, в связи с ее математизацией, прием *формализации*.

Этот прием заключается в построении абстрактно-математических моделей, раскрывающих сущность изучаемых процессов действительности. При формализации рассуждения об объектах переносятся в плоскость оперирования со знаками (формулами). Отношения знаков заменяют собой высказывания о свойствах и отношениях предметов. Таким путем создается обобщенная знаковая модель некоторой предметной области, позволяющая обнаружить структуру различных явлений и процессов при отвлечении от качественных характеристик последних. Вывод одних формул из других по строгим правилам логики и математики представляет собой формальное исследование основных характеристик структуры различных, порой весьма далеких по своей природе явлений.

Особенно широко формализация применяется в математике, логике и современной лингвистике.

Специфическим методом построения развитой теории является *аксиоматический метод*. Впервые он был применен в математике при построении геометрии Евклида, а затем, в ходе исторического развития знаний, стал применяться и в эмпирических науках. Однако здесь аксиоматический метод выступает в особой форме *гипотетико-дедуктивного метода* построения теории. Рассмотрим, в чем состоит сущность каждого из названных методов.

При аксиоматическом построении теоретического знания сначала задается набор исходных положений, не требующих доказатель-

ства, по крайней мере, в рамках данной системы знания. Эти положения называются аксиомами, или постулатами. Затем из них по определенным правилам строится система выводных предложений. Совокупность исходных аксиом и выведенных на их основе предложений образует аксиоматически построенную теорию. Логический вывод позволяет переносить истинность аксиом на выводимые из них следствия. Следование определенным, четко зафиксированным правилам вывода позволяет упорядочить процесс рассуждения при развёртывании аксиоматической системы, сделать это рассуждение более строгим и корректным.

Аксиоматический метод развивался по мере развития науки. "Начала" Евклида были первой стадией его применения, которая получила название содержательной аксиоматики. Аксиомы вводились здесь на основе уже имеющегося опыта и выбирались как интуитивно очевидные положения. Правила вывода в этой системе также рассматривались как интуитивно очевидные и специально не фиксировались. Все это накладывало определенные ограничения на содержательную аксиоматику.

Эти ограничения содержательно-аксиоматического подхода были преодолены последующим развитием аксиоматического метода, когда был совершен переход от содержательной к формальной и затем к формализованной аксиоматике.

При формальном построении аксиоматической системы уже не ставится требование выбирать только интуитивно очевидные аксиомы, для которых заранее задана область характеризуемых ими объектов. Аксиомы вводятся формально как описание некоторой системы отношений: термины, фигурирующие в аксиомах, первоначально определяются только через их отношение друг к другу. Тем самым аксиомы в формальной системе рассматриваются как своеобразные определения исходных понятий (терминов). Другого, независимого определения указанные понятия первоначально не имеют.

Дальнейшее развитие аксиоматического метода привело к третьей стадии – построению формализованных аксиоматических систем.

Формальное рассмотрение аксиом дополняется на этой стадии использованием математической логики как средства, обеспечивающего строгое выведение из них следствий. В результате аксиоматическая система начинает строиться как особый формализованный язык (исчисление). Вводятся исходные знаки – термины, затем называются правила их соединения в формулы, задается перечень исходных принимаемых без доказательства формул и, наконец, правила вывода из основных формул производных. Так создается абстрактная знаковая модель, которая затем интерпретируется на самых различных системах объектов.

Построение формализованных аксиоматических систем привело к большим успехам прежде всего в математике и даже породило представление о возможности ее развития чисто формальными

средствами. Однако вскоре обнаружилась ограниченность таких представлений. В частности, К. Гёделем в 1931 г. были доказаны теоремы о принципиальной неполноте достаточно развитых формальных систем. Гёдель показал, что невозможно построить такую формальную систему, множество выводимых (доказуемых) формул которой охватило бы множество всех содержательно истинных утверждений теории, для формализации которой строится эта формальная система. Другое важное следствие теорем Гёделя состоит в том, что невозможно решить вопрос о непротиворечивости таких систем их же собственными средствами. Теоремы Гёделя, а также ряд других исследований по обоснованию математики показали, что аксиоматический метод имеет границы своей применимости. Нельзя, например, всю математику представить как единую аксиоматически построенную систему, хотя это не исключает, конечно, успешной аксиоматизации ее отдельных разделов.

В отличие от математики и логики в эмпирических науках теория должна быть не только непротиворечивой, но и обоснованной опытным путем. Отсюда возникают особенности построения теоретических знаний в эмпирических науках. Специфическим приемом такого построения и является гипотетико-дедуктивный метод, сущность которого заключается в создании системы дедуктивно связанных между собой гипотез, из которых в конечном счете выводятся утверждения об эмпирических фактах.

Этот метод в точном естествознании начал использоваться еще в XVII в., но объектом методологического анализа он стал сравнительно недавно, когда начала выясняться специфика теоретического знания по сравнению с эмпирическим исследованием.

Развитое теоретическое знание строится не "снизу" за счет индуктивных обобщений научных фактов, а развертывается как бы "сверху" по отношению к эмпирическим данным. Метод построения такого знания состоит в том, что сначала создается гипотетическая конструкция, которая дедуктивно развертывается, образуя целую систему гипотез, а затем эта система подвергается опытной проверке, в ходе которой она уточняется и конкретизируется. В этом и заключается сущность *гипотетико-дедуктивного развертывания теории*.

Дедуктивная система гипотез имеет иерархическое строение. Прежде всего в ней имеются гипотеза (или гипотезы) верхнего яруса и гипотезы нижних ярусов, которые являются следствиями первых гипотез.

Теория, создаваемая гипотетико-дедуктивным методом, может шаг за шагом пополняться гипотезами, но до определенных пределов, пока не возникают затруднения в ее дальнейшем развитии. В такие периоды становится необходимой перестройка самого ядра теорети-

ческой конструкции, выдвижение новой гипотетико-дедуктивной системы, которая смогла бы объяснить изучаемые факты без введения дополнительных гипотез и, кроме того, предсказать новые факты. Чаще всего в такие периоды выдвигается не одна, а сразу несколько конкурирующих гипотетико-дедуктивных систем. Например, в период перестройки электродинамики Х.А. Лоренца конкурировали между собой системы самого Лоренца, Эйнштейна и близкая к системе Эйнштейна гипотеза А. Пуанкаре. В период построения квантовой механики конкурировали волновая механика Л. де Бройля – Э. Шрёдингера и матричная волновая механика В. Гейзенберга.

Каждая гипотетико-дедуктивная система реализует особую программу исследования, суть которой выражает гипотеза верхнего яруса. Поэтому конкуренция гипотетико-дедуктивных систем выступает как борьба различных исследовательских программ. Так, например, постулаты Лоренца формулировали программу построения теории электромагнитных процессов на основе представлений о взаимодействии электронов и электромагнитных полей в абсолютном пространстве-времени. Ядро гипотетико-дедуктивной системы, предложенной Эйнштейном для описания тех же процессов, содержало программу, связанную с релятивистскими представлениями о пространстве-времени.

В борьбе конкурирующих исследовательских программ побеждает та, которая наилучшим образом вбирает в себя опытные данные и дает предсказания, являющиеся неожиданными с точки зрения других программ.

Задача теоретического познания состоит в том, чтобы дать целостный образ исследуемого явления. Любое явление действительности можно представить как конкретное переплетение самых различных связей. Теоретическое исследование выделяет эти связи и отражает их с помощью определенных научных абстракций. Но простой набор таких абстракций не дает еще представления о природе явления, о процессах его функционирования и развития. Для того чтобы получить такое представление, необходимо мысленно воспроизвести объект во всей полноте и сложности его связей и отношений.

Такой прием исследования называется *методом восхождения от абстрактного к конкретному*. Применяя его, исследователь вначале находит главную связь (отношение) изучаемого объекта, а затем, шаг за шагом прослеживая, как она видоизменяется в различных условиях, открывает новые связи, устанавливает их взаимодействия и таким путем отображает во всей полноте сущность изучаемого объекта.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному применяется при построении различных научных теорий и может использоваться как в общественных, так и в естественных науках. Например, в теории газов, выделив основные законы идеального газа – уравнения Клапейрона, закон Авогадро и так далее, исследователь идет к конкретным взаимодействиям и свойствам реальных газов, харак-

теризуя их существенные стороны и свойства. По мере углубления в конкретное вводятся все новые абстракции, которые дают более глубокое отображение сущности объекта. Так, в процессе развития теории газов было выяснено, что законы идеального газа характеризуют поведение реальных газов только при небольших давлениях. Это было вызвано тем, что абстракция идеального газа пренебрегает силами притяжения молекул. Учет этих сил привел к формулировке закона Ван-дер-Ваальса. По сравнению с законом Клапейрона этот закон выразил сущность поведения газов более конкретно и глубоко.

Все описанные методы познания в реальном научном исследовании всегда работают во взаимодействии. Их конкретная системная организация определяется особенностями изучаемого объекта, а также спецификой того или иного этапа исследования. В процессе развития науки развивается и система ее методов, формируются новые приемы и способы исследовательской деятельности. Задача методологии науки состоит не только в выявлении и фиксации уже сложившихся приемов и методов исследовательской деятельности, но и в выяснении тенденций их развития.

15.6. ЭТИКА НАУКИ

Этические нормы и ценности науки. В науке, как и в любой области человеческой деятельности, взаимоотношения между теми, кто в ней занят, и действия каждого из них подчиняются определенной системе этических норм, определяющих, что допустимо, что поощряется, а что считается непозволительным и неприемлемым для ученого в различных ситуациях. Эти нормы возникают и развиваются в ходе развития самой науки, являясь результатом своего рода "исторического отбора", который сохраняет только то, что необходимо науке и обществу на каждом этапе истории.

В нормах научной этики находят свое воплощение, во-первых, общечеловеческие моральные требования и запреты, такие, например, как "не укради", "не лги", приспособленные, разумеется, к особенностям научной деятельности. Скажем, как нечто подобное краже оценивается в науке плагиат, когда человек выдает научные идеи, результаты, полученные кем-либо другим, за свои; ложью считается преднамеренное искажение (фальсификация) данных эксперимента.

Во-вторых, этические нормы науки служат для утверждения и защиты специфических, характерных именно для науки ценностей. Первой среди них является *бескорыстный поиск и отстаивание истины*. Широко известно, например, изречение Аристотеля: "Пла-

тон мне друг, но истина дороже", смысл которого в том, что в стремлении к истине ученый не должен считаться ни со своими симпатиями и антипатиями, ни с какими бы то ни было иными привходящими обстоятельствами. История науки, да и история человечества с благодарностью чтит имена подвижников (таких, как Дж. Бруно), которые не отрекались от своих убеждений перед лицом тяжелейших испытаний и даже самой смерти. За примерами, впрочем, не обязательно углубляться в далекую историю. Достаточно вспомнить слова русского биолога Н.И. Вавилова: "Мы на крест пойдем, а от своих убеждений не откажемся", оправдавшего эти слова собственной трагической судьбой...

В повседневной научной деятельности обычно бывает непросто сразу же оценить полученное знание как истину либо как заблуждение. И это обстоятельство находит отражение в нормах научной этики, которые не требуют, чтобы результат каждого исследования непременно был истинным знанием. Они требуют лишь, чтобы этот результат был *новым знанием* и так или иначе – логически, экспериментально и прочее – *обоснованным*. Ответственность за соблюдение такого рода требований лежит на самом ученом, и он не может переадресовать ее кому-нибудь другому. Для того чтобы удовлетворить этим требованиям, он должен: хорошо знать все то, что сделано и делается в его области науки; публикуя результаты своих исследований, четко указывать, на какие исследования предшественников и коллег он опирался, и именно на этом фоне показывать то новое, что открыто и разработано им самим. Кроме того, в публикации ученый должен привести те доказательства и аргументы, с помощью которых он обосновывает полученные им результаты; при этом он обязан дать исчерпывающую информацию, позволяющую провести независимую проверку его результатов.

Нормы научной этики редко формулируются в виде специальных перечней и кодексов – как правило, они передаются молодым исследователям от их учителей и предшественников. Однако известны попытки выявления, описания и анализа этих норм, предпринимаемых главным образом в философии и социологии науки.

В качестве примера можно привести исследование американского социолога Р.К. Мертона. С его точки зрения, нормы науки строятся вокруг четырех основополагающих ценностей. Первая из них – *универсализм* – убеждение в том, что изучаемые наукой природные явления повсюду протекают одинаково и что истинность научных утверждений должна оцениваться независимо от возраста, пола, расы, авторитета, титулов и званий тех, кто их формулирует. Требование универсализма предполагает, в частности, что результаты маститого ученого должны подвергаться не менее строгой проверке и критике,

чем результаты его молодого коллеги. Вторая ценность – *общность*, смысл которой в том, что научное знание должно свободно становиться общим достоянием. Тот, кто его впервые получил, не вправе монопольно владеть им. Публикуя результаты исследования, ученый не только утверждает свой приоритет и выносит полученный результат на суд критики, но и делает его открытым для дальнейшего использования всеми коллегами. Третья ценность – *бескорыстность*, когда первичным стимулом деятельности ученого является поиск истины, свободный от соображений личной выгоды (обретения славы, получения денежного вознаграждения). Признание и вознаграждение должны рассматриваться как возможное следствие научных достижений, а не как цель, во имя которой проводятся исследования. Четвертая ценность – *организованный скептицизм*: каждый ученый несет ответственность за оценку доброкачественности того, что сделано его коллегами, и за то, чтобы сама оценка стала достоянием гласности. При этом ученый, опиравшийся в своей работе на неверные данные, заимствованные из работ его коллег, не освобождается от ответственности, коль скоро он сам не проверил точность используемых данных. Из этого требования следует, что в науке нельзя слепо доверяться авторитету предшественников, сколь бы высоким он ни был. В научной деятельности равно необходимы как уважение к тому, что сделали предшественники (Ньютон говорил, что достигнутое им стало возможно лишь постольку, поскольку он стоял "на плечах гигантов"), так и критическое отношение к их результатам. Более того, ученый должен не только мужественно и настойчиво отстаивать свои научные убеждения, используя все доступные ему средства логической и эмпирической аргументации, но и обладать мужеством отказаться от этих убеждений, коль скоро будет обнаружена их ошибочность.

Предпринятый Р. Мертоном анализ ценностей и норм науки неоднократно подвергался уточнениям, исправлениям и даже резкой критике в специальной литературе. При этом выяснилось, что наличие такого рода норм, пусть не именно этих, но в чем-то сходных с ними, очень важно для существования и развития науки, для самоорганизации научной деятельности. Безусловно, нередки случаи нарушения этих норм. Однако тот, кто их нарушает, рискует рано или поздно потерять уважение и доверие своих коллег. Следствием этого может стать полное игнорирование его научных результатов другими исследователями, так что он по сути дела окажется вне науки. А между тем признание коллег является для ученого высшей наградой, более значимой, как правило, чем материальное вознаграждение. Особенность научной деятельности в том и заключается, что результативной она по-настоящему оказывается лишь тогда, когда признана и результаты ее используются коллегами для получения новых знаний.

Отдельные нарушения этических норм науки, хотя и могут вызывать серьезные трудности в развитии той или иной области зна-

ния, в общем все же чреватые большими неприятностями для самого нарушителя, чем для науки в целом. Однако, когда такие нарушения приобретают массовый характер, под угрозой оказывается уже сама наука. Сообщество ученых прямо заинтересовано в сохранении климата доверия, поскольку без этого было бы невозможно дальнейшее развитие научных знаний, то есть прогресс науки. Этические нормы охватывают самые разные стороны деятельности ученых: процессы подготовки и проведения исследований, публикацию научных результатов, проведение научных дискуссий, когда сталкиваются различные точки зрения. В современной науке особую остроту обрели вопросы, касающиеся не столько норм взаимодействия внутри научного сообщества, *сколько взаимоотношений науки и ученого с обществом*. Этот круг вопросов часто обозначают как проблему социальной ответственности ученого.

Свобода научного поиска и социальная ответственность ученого. При всей своей нынешней актуальности проблема социальной ответственности ученого имеет глубокие исторические корни. На протяжении веков, со времени зарождения научного познания, вера в силу разума сопровождалась сомнением: как будут использованы его плоды? Является ли знание силой, служащей человеку, и не обернется ли оно против него? Широко известны слова библейского Екклесиаста: "...во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь".

Вопросом о соотношении истины и добра задавалась и античная философия. Уже Сократ исследовал связь между знанием и добродетелью, и с тех пор этот вопрос стал одним из вечных вопросов философии, предстающим в самых разных обличьях. Сократ учил, что по природе своей человек стремится к лучшему, а если творит зло, то лишь по неведению, тогда, когда не знает, в чем состоит истинная добродетель. Тем самым познание оказывалось, с одной стороны, необходимым условием благой, доброй жизни, а с другой – одной из главных ее составных частей. Вплоть до нашего времени такая высокая оценка познания, впервые обоснованная Сократом, оставалась и остается в числе основоположений, на которые опирается европейская культура. Сколь бы ни были влиятельны в разные времена истории силы невежества и суеверия, восходящая к Сократу традиция, утверждавшая достоинство и суверенность разума и этически оправдывавшая познание, была продолжена.

Это не значит, впрочем, что сократовское решение вопроса не подвергалось сомнению. Так, уже в Новое время, в XVIII в., Ж. Ж. Руссо выступает с утверждением о том, что развитие науки ни в коей мере не способствует нравственному прогрессу человечества. С особым трагизмом тема соотношения истины и добра прозвучала у А. С. Пушкина, заставившего нас размышлять о том, совместимы ли гений и злодейство...

Таковы лишь некоторые крупницы исторического опыта человеческой мысли, который так необходим сегодня, когда столь остро встали проблемы неоднозначности, а порой и опасности социальных последствий научно-технического прогресса.

Среди областей научного знания, в которых особенно остро и напряженно обсуждаются вопросы социальной ответственности ученого и нравственно-этической оценки его деятельности, особое место занимают генная инженерия, биотехнология, биомедицинские и генетические исследования человека; все они довольно близко соприкасаются между собой. Именно развитие геномной инженерии привело к уникальному в истории науки событию, когда в 1975 г. ведущие ученые мира добровольно заключили мораторий, временно приостановив ряд исследований, потенциально опасных не только для человека, но и для других форм жизни на нашей планете.

Мораторию предшествовал резкий рывок в исследованиях по молекулярной генетике. Перед учеными открылись перспективы направленного воздействия на наследственность организмов, вплоть до инженерного конструирования организмов с заранее заданными свойствами. Начались обсуждение и даже поиски возможностей практического осуществления таких процессов и процедур, как получение в неограниченных количествах ранее труднодоступных медикаментов, включая инсулин, человеческий гормон роста, многие антибиотики и прочее; придание сельскохозяйственным растениям свойств устойчивости к болезням, паразитам, морозам и засухам, а также способности усваивать азот прямо из воздуха, что позволило бы отказаться от производства и применения дорогостоящих азотных удобрений; избавление людей от некоторых тяжелых наследственных болезней путем замены патологических генов нормальными (генная терапия).

Наряду с этим началось бурное развитие биотехнологии на основе применения методов геномной инженерии в пищевой и химической промышленности, а также для ликвидации и предотвращения некоторых видов загрязнения окружающей среды. В невиданно короткие сроки, буквально за несколько лет, геномная инженерия прошла путь от фундаментальных исследований до промышленного и вообще практического применения их результатов.

Однако другой стороной этого прорыва в области генетики явились таящиеся в нем потенциальные угрозы для человека и человечества. Даже простая небрежность экспериментатора или некомпетентность персонала лаборатории в мерах безопасности могут привести к непоправимым последствиям. Еще больший вред методы геномной инженерии могут принести при использовании их всякого рода злоумышленниками или в военных целях. Опасность обуслов-

лена прежде всего тем, что организмы, с которыми чаще всего проводятся эксперименты, широко распространены в естественных условиях и могут обмениваться генетической информацией со своими "дикими" сородичами. В результате подобных экспериментов возможно создание организмов с совершенно новыми наследственными свойствами, ранее не встречавшимися на Земле и эволюционно не обусловленными.

Такого рода опасения и заставили ученых пойти на столь беспрецедентный шаг, как установление добровольного моратория. Позднее, после того как были разработаны чрезвычайно строгие меры безопасности при проведении экспериментов (в их числе – биологическая защита, то есть конструирование ослабленных микроорганизмов, способных жить только в искусственных условиях лаборатории) и получены достаточно достоверные оценки риска, связанного с проведением экспериментов, исследования постепенно возобновлялись и расширялись. Однако некоторые наиболее рискованные типы экспериментов до сих пор остаются под запретом.

Тем не менее дискуссии вокруг этических проблем генной инженерии отнюдь не утихли. Человек, как отмечают некоторые их участники, может сконструировать новую форму жизни, резко отличную от всего нам известного, но он не сможет вернуть ее назад, в небытие... "Имеем ли мы право, – спрашивал один из творцов новой генетики, американский биолог, лауреат Нобелевской премии Э. Чаргафф, – необратимо противодействовать эволюционной мудрости миллионов лет ради того, чтобы удовлетворить амбиции и любопытство нескольких ученых? Этот мир дан нам взаймы. Мы приходим и уходим; и с течением времени мы оставляем землю, воздух и воду тем, кто приходит после нас".

Порой в этих дискуссиях обсуждаются достаточно отдаленные, а то и просто утопические возможности (типа искусственного конструирования человеческих индивидов), которые могут открыться с развитием генетики. Ныне такого рода опасения вызывают опыты по клонированию (получению живого существа, в том числе человеческого, из живой клетки). И накал дискуссий объясняется тем, что возможности, предоставляемые генетикой, заставляют людей во многом по-новому или более остро воспринимать такие вечные проблемы, как свобода человека и его предназначение. Перспективы, открываемые генетикой, начинают оказывать влияние на нас уже сегодня, заставляя задуматься, например, над тем, хотим ли мы и должны ли хотеть клонального размножения (получения неограниченного числа генетически идентичных копий) людей. И современным людям приходится более пристально всматриваться в самих себя, чтобы понять, чего они хотят, к чему стремятся и что считают неприемлемым.

И здесь использование средств философского анализа, обращение к многовековому опыту философских размышлений становится

ся не просто желательным, а существенно необходимым для поиска и обоснования разумных и вместе с тем подлинно гуманных позиций при столкновении с этими проблемами в сегодняшнем мире. Это стало предметом особой науки – биоэтики.

Развитие генной инженерии и близких ей областей знания, да и не их одних, заставляет во многом по-новому осмысливать и тесную *связь свободы и ответственности в деятельности ученых*. На протяжении веков многим из них не только словом, но и делом приходилось утверждать и отстаивать принцип свободы научного поиска перед лицом догматического невежества, фанатизма суеверий, просто предубеждений. Ответственность же ученого при этом выступала прежде всего как ответственность за получение и распространение проверенных, обоснованных и строгих знаний, позволяющих рассеивать мрак невежества.

Сегодня же принцип свободы научного поиска должен осмысливаться в контексте тех *далеко не однозначных последствий развития науки*, с которыми приходится иметь дело людям. В нынешних дискуссиях по социально-этическим проблемам науки наряду с защитой ничем не ограничиваемой свободы исследования представлена и диаметрально противоположная точка зрения, предлагающая регулировать науку точно так же, как регулируется движение на железных дорогах. Между этими крайними позициями располагается широкий диапазон мнений о возможности и желательности регулирования исследований и о том, как при этом должны сочетаться интересы самого исследователя, научного сообщества и общества в целом.

В этой области еще очень много спорного, нерешенного. Но как бы то ни было, идея неограниченной свободы исследования, которая была безусловно прогрессивной на протяжении многих столетий, ныне уже не может приниматься безоговорочно, без учета социальной ответственности, с которой должна быть неразрывно связана научная деятельность. Есть ведь ответственная свобода – и есть принципиально отличная от нее свободная безответственность, чреватая, при современных и будущих возможностях науки, весьма тяжелыми последствиями для человека и человечества.

Дело в том, что бурный, беспрецедентный по своим темпам и размаху научно-технический прогресс является одной из наиболее очевидных реальностей нашего времени. Наука колоссально повышает производительность общественного труда, расширяет масштабы производства. Она добилась ни с чем не сравнимых результатов в овладении силами природы. Именно на науку опирается сложный механизм современного развития, так что страна, которая не в состоянии обеспечить достаточно высокие темпы научно-технического прогресса и использования его результатов в самых разных сферах общественной жизни, обрекает себя на состояние отсталости и зависимое, подчиненное положение в мире.

Вместе с тем наука выдвигает перед человечеством немало новых проблем и альтернатив. Еще в недавнем прошлом было принято безудержно восхвалять научно-технический прогресс как чуть ли не единственную опору общего прогресса человечества. Такова точка зрения *сциентизма*, то есть представления о науке, особенно о естествознании, как о высшей, даже абсолютной социальной ценности.

Сегодня многими столь же безоглядно отрицается гуманистическая сущность развития науки. Распространилось убеждение в том, что цели и устремления науки и общества в наши дни разделены и пришли в неустраимые противоречия, что этические нормы современной науки едва ли не противоположны общечеловеческим социально-этическим и гуманистическим нормам и принципам, а научный поиск давно вышел из-под морального контроля и сократовский постулат "знание и добродетель неразрывны" уже списан в исторический архив.

И надо сказать, что противники сциентизма апеллируют к вполне конкретному опыту современности. Можно ли, по их мнению, говорить о социально-нравственной роли науки, когда ее достижения используются для создания чудовищных средств массового уничтожения, в то время как ежегодно множество людей умирает от голода? Можно ли говорить об общечеловеческой нравственности ученого, если чем глубже он проникает в тайны природы, чем честнее относится к своей деятельности, тем большую угрозу для человечества таят в себе ее результаты? Разве можно говорить о благе науки для человечества, если ее достижения нередко используются для создания таких средств и технологий, которые ведут к отчуждению, подавлению, оглушению человеческой личности, разрушению природной среды обитания человека?

Научно-технический прогресс не только обостряет многие из существующих противоречий современного общественного развития, но и порождает новые. Более того, его негативные проявления могут привести к катастрофическим последствиям для судеб всего человечества. Сегодня уже не только произведения писателей-фантастов, авторов антиутопий, но и многие реальные события предупреждают нас о том, какое ужасное будущее ждет людей в обществе, для которого научно-технический прогресс выступает как самоцель, лишается "человеческого измерения".

Значит ли это, однако, что следует согласиться с антисциентизмом, с призывами остановить развитие науки и техники? Отнюдь нет. Если мы сегодня отчетливо убеждаемся в том, что знание далеко не всегда ведет к добродетели, то отсюда никоим образом не вытекает, будто путем к добродетели является невежество. Ж.Ж. Руссо идеализировал не испорченного цивилизацией человека перво-

бытного общества, который жил якобы в согласии с самим собой и с природой. Подобная идеализация патриархальных устоев прошлого характерна и для многих современных противников научно-технического прогресса. Туман, который застилает их взор, обращенный в прошлое, увы, не позволяет им увидеть тех тягот, лишений, да и просто гнусностей, коих вполне хватало в патриархальной жизни. "Критика науки" игнорирует это.

При всей противоположности позиции сциентизма и антисциентизма заключают в себе и нечто общее. Сциентизму свойственно слепое преклонение перед наукой; враждебность антисциентизма по отношению к науке также замешена на слепом, безотчетном страхе перед ней. Чего не хватает обоим этим позициям и что так необходимо сегодня не только ученому, но и каждому человеку, со всех сторон окруженному порождениями научно-технического прогресса, – это прежде всего рационального отношения к науке и научному мышлению.

Научно-технический прогресс как таковой, подобно любому историческому развитию, необратим, и всякие заклинания по этому поводу не в состоянии его остановить. Единственное, что они могут породить, – это накопление и закрепление отсталости, слаборазвитости в обществе, где такие заклинания приобретают вес. Но это никоим образом не значит, что людям остается лишь безропотно подчиняться развитию науки и техники, по возможности приспособившись к его негативным последствиям. Конкретные направления научно-технического прогресса, научно-технические проекты и решения, затрагивающие интересы и ныне живущих, и будущих поколений, – вот что требует широкого, гласного, демократического и вместе с тем компетентного обсуждения, вот что люди могут принимать либо отвергать своим волеизъявлением.

Этим и определяется сегодня социальная ответственность ученого. Опыт истории убедил нас, что знание – это сила, что наука открывает человеку источники невиданного могущества и власти над природой. Мы знаем, что последствия научно-технического прогресса бывают серьезными и далеко не всегда благоприятными для людей. Поэтому, действуя с сознанием своей социальной ответственности, ученый должен стремиться к тому, чтобы предвидеть возможные нежелательные эффекты, которые потенциально заложены в результатах его исследований. Благодаря своим профессиональным знаниям он подготовлен к такому предвидению лучше и в состоянии сделать это раньше, чем кто-либо другой. Наряду с этим социально ответственная позиция ученого предполагает, чтобы он максимально широко и в доступных формах оповещал общественность о возможных нежелательных эффектах, о том, как их можно

избежать, ликвидировать или минимизировать. Только те научно-технические решения, которые приняты на основе достаточно полной информации, можно считать в наше время социально и морально оправданными. Все это показывает, сколь велика роль ученых в современном мире. Ибо как раз они обладают теми знаниями и квалификацией, которые необходимы ныне не только для ускорения научно-технического прогресса, но и для того, чтобы направлять этот прогресс на благо человека и общества.

Начав изложение темы науки с определения ее социальных, а не только познавательных функций, в заключение мы вновь обращаемся к ним. Философский анализ неизбежно ведет к этому, показывая тем самым свою эвристическую эффективность и актуальность в современных условиях. Логическим продолжением этого анализа является непосредственное обращение к общественным процессам, в которых протекает всякое человеческое познание, включая науку и жизнедеятельность самого человека, человеческой личности как центра философских размышлений.

Темы для обсуждения

1. Функции и возможности науки в современном обществе.
2. Наука в контексте иных видов познания.
3. Научное знание: уровни, методы, формы.
4. Наука и философия: проблемы корреляции.
5. Эмос ученого: ценности и нормы.

Литература

1. Границы науки. М., 2000.
2. Наука в зеркале философии XX века. М., 1992.
3. Социокультурный контекст науки. М., 1998.
4. *Стёпин В. С.* Теоретическое знание / В. С. Стёпин. М., 2000.
5. *Стёпин В. С.* Философская антропология и философия науки / В. С. Стёпин. М., 1992.
6. *Стёпин В. С.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Стёпин, Л. Ф. Кузнецова. М., 1994.
7. Философия и методология науки. М., 1996.
8. *Фролов И. Т.* Этика науки / И. Т. Фролов, Б. Г. Юдин. М., 1986.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

16. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПОНЯТИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

16.1. ПРЕДМЕТ, ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ И ФУНКЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Социальная философия – раздел философии, описывающий качественное своеобразие общества, его отличие от природы, отношение к государству, религии, морали, системе ценностей, культуре, выявляющий основные стратегии интерпретации общества в истории философской мысли, его цели, общественные идеалы, генезис, развитие и смысл социальной истории, направленность общественных процессов, антиномии объективизма и субъективизма в анализе социальных систем, основные типы культуротворчества (искусство, религия, мораль), традиции и новации, судьбы и перспективы общества в социокультурной динамике. Исследования общества в различных его измерениях всегда было одним из приоритетных направлений в рамках отдельных разделов философского знания: онтологии, гносеологии, антропологии, аксиологии и др.

В социальной философии сформировались две исследовательские модели, по-разному трактующие задачи и предназначение философской рефлексии относительно анализа общества, истории и человека как субъекта социокультурного взаимодействия: *ценностно-нормативная социальная философия* и *научно-рефлексивная социальная философия*. В рамках *первой модели*, начиная от платоновского идеального государства, утопических идей социализма, идеологии коммунизма и до философских концепций Ф. Ницше, П. Сорокина, Н.А. Бердяева и других, предпочтение отдается обоснованию желаемых форм общественного устройства и норм достойного существования в истории, предназначения истории как соответствующей высшей ценности человеческого бытия, что позволяет рассматривать понимаемую в таком ракурсе философию как ценностно-ориентированное самосознание различных эпох человеческой истории. В рамках же *второй модели* акцент делается на анализ сущности социальной реальности как подсистемы целостного мира, собственной логики развития общества, истории и человека, предпринимается попытка эли-

минировать ценностные установки и предпочтения субъекта, построить концепцию рефицируемого знания и категориально-понятийную матрицу социума. Такой подход, родоначальниками которого в XIX в. стали Сен-Симон, Кант, Маркс и Энгельс, Спенсер и другие, сближает социальную философию с теоретической социологией и сопряженными дисциплинами (политической экономией, антропологией и т.п.).

В то же время описанные модели социальной философии вряд ли следует противопоставлять друг другу. По мере становления и институализации отдельных социальных наук к концу XIX в., формирования их эмпирического базиса, категориального аппарата и специфических законов, осуществляется самоопределение социальной философии, включающей в себя и исследование системы ценностей, норм и подходов в исторической ретроспективе, и совокупность методов и принципов анализа социума, выявления специфики социальных объектов и процессов, построения социально-структурных моделей общества и социальной динамики. Сводя воедино универсальные, исторически инвариантные характеристики социальной организации, поднимаясь над конкретными пространственно-временными формами существования социосистем, социальная философия выходит на наиболее общие принципы социальной статики (например, принципы выделения подсистем общества или сфер общественной жизни) и социальной динамики, рассматривающей общество как саморазвивающуюся целостность в своей самоидентичности и изменении качественных состояний.

Оставляя конкретный анализ социальных структур за социологией, социальная философия исходит из плюрализма и альтернативных подходов при выявлении статуса закономерностей социального процесса, объективных сущностных законов в социальном процессе, творимом свободной волей человека, при ответе на вопрос об источниках социальной динамики (от утверждения в качестве такого человеческих материальных потребностей и противоречий между производительными силами и производственными отношениями до актуализации духовных смыслов и социокультурных параметров как механизмов изменения социальных систем). Это же касается и разнообразия при интерпретации проблемы роли личности в истории, взаимоотношений "героя и толпы", "массы и элиты", "эволюции и революции", прогресса и регресса, вечности и повседневности и т.д.

Социальная философия – это философия общества, выявляющая природу общества, его специфику, структуру, механизмы функционирования и развития, то есть предметом анализа со-

циальной философии являются *проблемы социального (общественного) бытия, социальной онтологии*. Несмотря на то, что общество, будучи сложной самоорганизованной системой, является объектом изучения различных наук, это не отменяет необходимости *философской рефлексии над обществом*, над различными концепциями и направлениями, в которых предпринимаются попытки анализа и объяснения самых разнообразных феноменов социальной жизни. Развитие различных частных методов исследования общества, специальных научных дисциплин об обществе, как бы актуально и прогрессивно оно ни было, не отменяет *задачи философского исследования общества, построения различных моделей социальной онтологии, выявления специфики социальной реальности, взаимодействия различных феноменов общественного сознания и социальных явлений друг с другом, поиска приоритетов и предельных мировоззренческих ориентиров сознательного отношения к миру, осуществляющихся в рамках социальной философии*.

На определенной стадии развития конкретно-научная рефлексия над обществом с необходимостью переходит на уровень *философской рефлексии, когда выстраиваются различные исследовательские программы в общественном знании, предлагаются альтернативные модели философии истории, философии морали, философии искусства, философии власти, философии религии, обосновываются критерии стратификации, рассматриваются проблемы и типы цивилизационной динамики и культуротворчества, появляются разнообразные футурологические модели развития человечества*.

Названные проблемы и понятия составляют категориальную матрицу и исследовательское поле социальной философии, или философии общества.

Социальная философия ставит перед собой следующие вопросы: *какова специфика социального бытия, существуют ли законы общественной жизни, как сочетаются свобода и творческая устремленность личности с социальными традициями и нормами, каково соотношение власти и нравственности, эмпирического и теоретического познания в общественной жизни, в чем смысл истории, возможно ли воплощение идеальных моделей общества в действительности?*

Центральным понятием социальной философии является *общество* в различных его измерениях, выступающее в процессе философской рефлексии как социальное бытие. В широком смысле слова под обществом понимается обособившаяся от природы часть материального мира, которая представляет со-

бой исторически развивающуюся совокупность отношений между людьми, складывающуюся в процессе их жизнедеятельности. *В более узком смысле слова общество* – это определенный этап человеческой истории (например, феодальное общество) или отдельное конкретное общество (например, современное белорусское общество).

Общественное, социальное – это все то, что характеризует совместное существование людей и отлично от их природной, биологической основы. Вне непосредственного и опосредованного взаимодействия людей общество не существует, как и становление человеческой личности невозможно вне общества, вне усвоения социального опыта, мира культуры и науки, программ поведения, общения и деятельности, накопленных социумом.

В отличие от природы общество есть деятельность преследующего свои цели человека. Если в природе действуют слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы, то в обществе действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно, сознательно или порою под влиянием страсти, желая властвовать, но всегда стремящиеся к определенным целям. В обществе ничего не делается без сознательного намерения, без желаемой цели.

Общество не просто обособившееся в результате практики от природы системное образование, но это и сама практическая, духовная и субъективно-личностная деятельность, материальные и духовные ценности, которые оказывают мировоззренческое влияние на человека, живущего в нем.

В понятии общества отражаются и его объективно-материальные (экономические) факторы (П. Лафарг, А. Смит, К. Маркс и другие), и духовные параметры (С. Франк, В. Соловьев, Н. Бердяев, К. Ясперс, П. Сорокин, О. Шпенглер и другие), и субъектно-личностные измерения (З. Фрейд, Э. Фромм, К. Юнг и другие). Учитывая, что понятие общества охватывает столь метафизическим смыслом предельные основания человеческого бытия, его часто рассматривают как однопорядковое с категорией социальной реальности как основополагающей категорией социальной онтологии в структуре философского знания, задающей стратегию интерпретации социального бытия. Наряду с категорией социальной гносеологии, выявляющей специфику философского знания об обществе, его взаимосвязь с гуманитарным, естественнонаучным и техническим знанием, философско-методологические основания социально-гуманитарной рефлексии, категория социальной реальности определяет ракурс философского познания при исследовании сущностных измерений философии исто-

рии, философии культуры, философии техники, философии политики и т.д.

Социальная философия как философия общества, выявляющая закономерности его развития, своими корнями уходит в далекое прошлое.

Как теоретически обоснованная система философских знаний о существовании и развитии общества социальная философия формируется в период становления дисциплинарно организованной науки, начиная с конца XVIII – 1-й половины XIX вв., когда возникают попытки построения систематического обществоведения. К этому времени сложились многообразные теоретико-методологические парадигмы или исследовательские программы как системы принципов, идеалов и норм, определяющих механизмы описания и объяснения общественных явлений, критерии научности в их познании и прогнозировании, выступающие в силу своей интегративности трансляторами социально-философского знания в сферу конкретно-научного знания, а через него способствующие приданию смысла деятельности практического мышления в экономике, политике и других сферах социальной жизни.

Философское осмысление социального бытия, динамики общественных процессов в рамках социальной философии позволяют выполнять ей мировоззренческую и методологическую функции не только по отношению к социально-гуманитарному, но и к естественнонаучному знанию, обосновывая идеалы моральной ответственности ученых при решении научных проблем, критерии периодизации истории соответствующей науки, поиска новых мировоззренческих ориентиров при решении глобальных проблем современности, анализа социокультурных предпосылок научного знания. В тоже время открытия современного естествознания, его обновление, открытость, отход от концепции жесткого детерминизма и независимого субъекта, господствующего над миром, фиксация необратимости, вероятности, "свободы выбора", альтернативы, обогащают и трансформируют само понимание наук "о духе", о человеке, об обществе. Те идеи, которые получили физико-математическое обоснование в естествознании, с необходимостью входят в социальную философию, социально-гуманитарное знание, в результате чего человек и общество уже не могут рассматриваться с позиций жесткого детерминизма, единой модели развития, однолинейности, отказа от выбора, альтернативы, случайности, непредсказуемости, а система ценностей, наработанная в рамках социальной философии, становится неотъемлемой шкалой и точкой отсчета в естественнонаучном поиске.

16.2. ОСНОВНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПРОГРАММЫ В ОБЩЕСТВОЗНАНИИ

По мере развития социальной философии сформировались различные исследовательские программы, по-разному объясняющие развитие общества. К ним относятся следующие:

- натуралистическая (ее версии: методологический редукционизм, этноцентризм, органицизм);
- культурно-историческая (культурно-центристская);
- психологическая и социопсихологическая;
- исследовательские программы классического и постклассического марксизма;
- программа социального действия М. Вебера;
- программа социальной реальности как феномена символической интеракции (Дж. Г. Мид);
- программа структурного функционализма (Т. Парсонс);
- программа общественной рациональности и коммуникативного действия, "системы" и "жизненного мира" (Ю. Хабермас) и др.

Исторически первой исследовательской программой обществознания Нового времени была *натуралистическая программа*, рассматривающая общество по аналогии с природой как естественное продолжение закономерностей природы, как "венец" природы, хотя и не самое совершенное ее образование. Натуралистическая программа допускала правомерность экстраполяции методологических особенностей естествознания на социально-гуманитарное знание и формировала идеалы и нормы научности по образу естественных наук. Перенесение центра тяжести с одной науки на другую в натуралистической программе отражало степень зрелости естествознания, науки в целом и появление в ней все новых лидирующих дисциплин, с помощью которых и объяснялись закономерности развития общества (механики, географии, биологии, экономики и др.).

Натуралистическая программа в социальной философии представлена тремя основными версиями: редукционистской, этноцентристской и органицистской.

С точки зрения *редукционизма* (*reductio* – от лат. отодвигание назад – методологический принцип, согласно которому высшие формы материи могут быть полностью объяснены на основе закономерностей, свойственных низшим формам), общество и тип общественного устройства определяется силовыми взаимодействиями (вариант классического механицизма – Т. Гоббс, П. Гольбах), особенностями географической и природоклиматической среды (географизм – Монтескье, И. Мечников), процессами ассоциации и диссоциации (химизм – М. Шевроль).

В роли ведущего фактора социальной динамики, с точки зрения *этноцентризма*, выступают природно-национальные особенности. Так, Л.Н. Гумилев в своей этногенетической концепции этнос рассматривает не столько в социокультурном контексте, сколько в связи с событиями космического характера и общими процессами биосферы Земли. Подобные методологические подходы характерны и для евразийства – социально-философского учения, сформировавшегося в 20–30-х гг. XX в. (Флоровский, Карсавин, Н.С. Трубецкой и др.) в среде российской эмиграции и до сих пор сохраняющего свой идейно-политический потенциал. По мнению представителей евразийства, Евразия как географическое понятие ассоциируется с местоположением особой евразийской культуры, ядром которой выступает культура восточнославянских народов – русских, украинцев, белорусов. Россия-Евразия с этой точки зрения характеризуется как общностью исторических судеб населяющих ее народов и родственных культур, так и единым экономическо-политическим будущим.

На рубеже XXI столетия вызывают интерес идеи евразийства о глобализации человечества, мечты о "всеедином" человечестве, о едином "богочеловеке", о русской идее земного братства, противостоящие концепциям ранжирования государств по различным основаниям.

Органицистская версия натуралистической программы восходит к трудам Г. Спенсера, уподоблявшего общество организму и пытающегося объяснить социальную жизнь биологическими закономерностями. По аналогии с живым организмом в рамках органицистской версии обществу приписывались все черты организма – единство, целесообразность, специализация органов. Роль кровообращения, например, выполняет торговля, функции головного мозга – правительство (П.Ф. Лилиенфельнд), обмена веществ в организме – экономическая жизнь общества (А. Шеффле).

Формирование второй из основных исследовательских программ – *культурно-исторической (культурцистской)* и кризис натуралистической программы были связаны с осознанием различий природы и культуры, социальной реальности от природной, развитием таких наук о человеке и обществе, как антропология, история, культурология, этнология, психология и др. Произошло открытие второй по сравнению с природой, онтологической реальности – культуры во всем ее многообразии, понимание ее не как деятельности, направленной на реализацию природной сущности человека, а как феномена, обеспечивающего формирование человека и социальных связей, как продукта истории и самой истории, в ходе которой меняется человек. Культура, соци-

альные связи в данной исследовательской программе занимают центральное место, в противоположность натуралистической программе, где точкой отсчета были различные проявления природной зависимости и взаимодействий человека и человеческого общества. Подобно натуралистической программе, опирающейся на частные естественные науки, культур-центристская программа также находила опору в ориентации на формирующиеся новые социально-гуманитарные науки – историю, антропологию, психологию, науки об искусстве и другое, указывая тем самым границы натуралистической программы.

В рамках культур-центристской исследовательской программы общество рассматривается как сверхиндивидуальная реальность, в которой воплощен мир моральных, эстетических, духовных ценностей, культурных смыслов и образцов, обуславливающих ход всемирной истории и деятельности отдельных индивидов (Кант, Гегель, Гердер, Риккерт, Дильтей, Тейлор и др.). При всем многообразии выделяемых в данной программе теоретических оснований, ее представители исходят из того, что, во-первых, "общественная жизнь по самому существу духовна, а не материальна" (С.Л. Франк), во-вторых, "природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем" (В. Дильтей), в-третьих, "при объяснении действительной закономерности социальной жизни" необходимо учитывать символический характер социальных взаимодействий (П. Сорокин).

В рамках *психологической* и *социопсихологической* исследовательских программ предпринимаются попытки объяснить социальную жизнь на основе влияния на человеческое поведение психологических факторов. Психологический подход и предполагает объяснение общества и общественных отношений с точки зрения определяющей роли психологии индивида, его эмоциональных и волевых компонентов, сферы бессознательного, психологии групп, социальной психологии межиндивидуальных отношений (Л. Уорд, Г. Тард, З. Фрейд и др.).

В 40-х гг. XIX в. создавалась *марксистская исследовательская программа* социального развития. Несмотря на скептическое или резко критическое отношение к марксизму, наблюдающееся в современной отечественной философской мысли, необходимо все же взвешенно и без свойственной долгое время канонизации марксистской идеологии выделить основные положения данной исследовательской программы. При этом следует иметь в виду, что существуют разные ее версии. Это и классический марксизм, представленный его основоположниками, и разработка марксистской программы с ленинской и сталинской его версиями, и различные неомарксистские концепции (Грамши, Лукач, Хабермас, Маркузе, Фромм и др.).

Марксистская концепция социального развития прежде всего основывалась на выявлении тенденций к усилению общественного характера труда. Кардинальная идея социально-философских исследований состояла в том, что научно-технический прогресс и превращение науки в производительную силу общества взломает узкие рамки классовых и национальных отношений, создаст условия для раскрепощения человека, превратит историю человечества во всемирный процесс, который обозначается данной программой как социализм и коммунизм. Для К. Маркса идея переустройства общества, гуманистического освобождения человечества от власти чуждых ему структур представлялась вполне обоснованной, следующей из его философской системы. Продолжая линию теоретического обсуждения реализации своего гуманистического проекта освобождения человечества от власти им же порожденных, но чуждых структур мышления и бытия, Маркс связывает решение проблемы осуществления политических прав и свобод человека с переосмыслением вопроса о соотношении гражданского общества и государства. Продолжая традицию немецкой классической философии и "переворачивая" Гегеля, Маркс рассматривает исторический прогресс уже не как "развитие понятия свободы", а как *практическое движение и освобождение человечества*. В работах 40-х гг. XIX в. Маркса и Энгельса обосновывается принципиальная возможность перехода человечества к новому свободному типу исторического развития.

Приоритет открытия и квалификации обсуждения законов поведения сложноразвивающихся социальных объектов "свободноволевого" типа принадлежит философии марксизма, которая осваивает диалектику истории как особую форму объективного процесса, вырабатывает такую картину социума, для которой идея социальной индивидуальной свободы также имманентна, как и идея развития. Идея освобождения человечества и коммунизм как социальная форма и воплощение – ведущие ценностные регулятивы западноевропейской философии – нашли теоретическое обоснование в марксистской программе.

Бесспорно и то, что идея классового конфликта и революционного изменения обстоятельств могла много объяснить в истории второй половины XIX – 1-й половины XX вв. Становление идей марксистской программы происходило в контексте культуры, в которой провозглашалось деятельностное отношение к миру, как к природному, так и к сакральному. Поэтому марксистская концепция классовой борьбы, социальной революции и диктатуры как способа решения социальных проблем возникла в контексте ценностей техногенной культуры. Вопрос состоит сегодня в том, насколько продуктивна идея насилия сейчас. Перед лицом глобальных опасностей челове-

ство с необходимостью должно перейти к стратегии ненасилия, к необходимости диалога культур, наций, религий.

Особое место в марксистской программе социального развития занимает учение об общественно-экономических формациях, которое также в современных условиях переосмысливается, сопоставляется с концепцией цивилизационного развития. Особого внимания заслуживает рассмотрение различных версий неомарксизма (см. след. раздел).

Весьма привлекательной исследовательской программой является *концепция социального действия М. Вебера (1864–1920)*. Свою концепцию Вебер называет "понимающей социологией". Социология анализирует социальное действие и тем самым объясняет его причину. Понимание означает познание действия через его субъективно подразумеваемый и переживаемый смысл. Вместе с "субъективным смыслом" в социальном познании оказывается представленным все многообразие человеческой культуры: идеи, идеологии, мировоззрения, представления и т.п.

К основным категориям понимающей социологии относятся: поведение, действие и социальное действие.

Поведение – всеобщая категория деятельности. Оно считается действием тогда, когда действующий связывает с ним субъективный смысл. Вебер выделяет 4 типа социального действия:

1) целерациональное – когда предметы внешнего мира и другие люди трактуются как условия или средства действия, рационально ориентированного на достижение собственных целей;

2) ценностно-рациональное – определяется социальной верой в ценность определенного способа поведения как такового, независимо от конечного успеха деятельности;

3) аффективное – определяется непосредственно чувствами, эмоциями;

4) традиционное – побуждается усвоенной привычкой, традицией.

В соответствии с членением социальных действий выделяются 4 типа легитимного порядка: традиционный, аффективный, ценностно-рациональный, легальный.

По признанию Вебера, большое воздействие на него имели работы К. Маркса. Вебер относил идеи Маркса к числу тех, что определили горизонт социально-исторической мысли XX в. "Мир, в котором мы духовно существуем, – говорит он, – это мир, несущий идеи Ницше и Маркса". Назвать же Вебера последователем Маркса несправедливо. Построение нового социалистического типа общества, в корне отличного от капиталистического, Вебер считал невозможным. С этой точки зрения он оценивал Октябрьскую революцию.

Следующая исследовательская программа – это *теория социальной реальности как феномена символической интеракции Дж.Г. Мид*. Данная методологическая ориентация сводила содержание социальных процессов к взаимодействию индивидов в группе и обществе.

Отрицая изначальную данность людям разума и сознания, Мид подчеркивал, что социальный мир индивида и человечества формируется в результате процессов социальных взаимодействий, в которых большую роль играет "символическое окружение".

Согласно Миду, общение между людьми осуществляется при помощи особых средств – символов, к которым относятся жест и язык. Анализу "символического окружения" человека Мид придавал особое значение, поскольку оно оказывает решающее влияние на формирование сознания личности и человеческого "Я".

Существенное значение имеет ролевая концепция личности Мид. Многомерное поведение человека можно представить в виде определенного набора устойчивых шаблонов поведения – "ролей", которые человек играет в обществе. Анализ ролей человека дает основания для суждения не только о его поведении, но и о его личности, поскольку его внутренний импульс и нормативная противоречивость выражаются в любых поведенческих актах.

Следующая исследовательская программа – *программа структурного функционализма*. Структурно-функциональная теория (для краткости именуемая функциональный подход) – одно из наиболее важных и сложнейших направлений современной социологической мысли. Для него характерно сознательное стремление построить законченную систему социального действия как наиболее полную систему объяснения эмпирических фактов социальной деятельности. Основателями данной программы являются Т. Парсонс и Р.К. Мертон.

Социальная система, с точки зрения Парсонса, предполагает наличие трех подсистем:

- 1) личностная система (действующие акторы);
- 2) система культуры (разделяемые ценности, которые обеспечивают преемственность и последовательность норм и предписанных им статусных ролей);
- 3) физическое окружение, на которое общество должно ориентироваться.

Для того, чтобы выжить, каждая система должна соответствовать четырем требованиям:

- 1) адаптация (к физическому окружению – экономика);
- 2) достижение целей (средства организации ресурсов для достижения целей и получения удовлетворения – политика);

3) интеграция (форма внутренней и внешней координации системы и пути ее соотнесения с существующими отличиями);

4) поддержание образцов, *латентность* (средства достижения относительной *стабильности* – социализация).

Данная концепция известна под названием AGIL: адаптация – цель – интеграция – латентность. Все подсистемы связаны между собой средствами обмена, которые представляют собой: деньги (A), власть (G), влияние (I), латентность (L). Равновесие социальной системы зависит от этих сложных процессов обмена между разными подсистемами.

Одна из привлекательных исследовательских программ социального развития – это *теория коммуникативного действия* Ю. Хабермаса (р. 1929). Центральным ядром концепции выступает проблема преодоления неадекватного (отчужденного) статуса общественности (как проявление общего кризиса европейской установки на вертикальную структуру субъект-объектного отношения).

Целевой вектор социальной философии Хабермаса – возможность установления принципиально ненасильственных (невертикальных) способов социального бытия как "универсального примирения". Фундаментальным условием осуществления этой программы считают радикальную трансформацию европейской рациональности, моделирующей насилие в жестких формах логического дедуктивизма и технологического операционализма. Переориентация с субъектно-объектных на субъект-субъектную структуру, моделируемую межличностным общением – "интеракцию", понимаемую Хабермасом не только как социальное воздействие, но и как содержание коммуникации. Если стратегическое поведение ориентировано на достижение цели, что неизбежно предполагает субъект-объектную процедуру и прагматическое использование другого в качестве объекта (средства), то коммуникативное поведение принципиально субъект-субъектно, предполагая принятие другого в качестве самодостаточной ценности.

Необходима смена "научно-технологической рациональности", субъект-объектной на новую, коммуникативную рациональность, субъект-субъектную.

Формирование каждой из перечисленных исследовательских программ было исторически детерминировано развитием социальной философии в целом, проблемным полем развивающейся культуры, выявляющим вновь открываемые срезы многоликой социальной реальности.

Темы для обсуждения

1. Социальная философия: предмет, проблемное поле, динамика, функции.
2. Специфика социального бытия: законы и случайность, свобода и творчество, традиции и нормы в общественной жизни.
3. Динамика представлений об обществе: от мифологии к теоретически обоснованным системам философского знания.
4. Основные версии натуралистической программы (редукционизм, этноцентризм в интерпретации общества).
5. Специфика культурно-исторической исследовательской программы.
6. Психологические факторы в объяснении социальной жизни.
7. Марксистское учение социального развития и современность.
8. Концепция социального действия М. Вебера.
9. Структурно-функциональная программа в исследовании современного общества.

Литература

1. *Арон Р.* Этапы социологической мысли / Р. Арон. М., 1993.
2. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. М., 1995.
3. *Бхаскар Р.* Общества / Р. Бхаскар. М., 1991.
4. Духовное производство. Социально-философский аспект духовной деятельности. М., 1981.
5. Социальная философия: хрестоматия. М., 1994. Ч. 1–3.

17. ОБЩЕСТВО КАК РАЗВИВАЮЩАЯСЯ СИСТЕМА

17.1. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ОБЩЕСТВА КАК СЛОЖНООРГАНИЗОВАННОЙ САМОРАЗВИВАЮЩЕЙСЯ СИСТЕМЫ. ТИПЫ СОЦИАЛЬНЫХ СТРУКТУР

Общество представляет собой сложноорганизованную социальную систему. Слово "*система*" в переводе с греческого – целое, составленное из частей, соединение, совокупность элементов, находящихся в отношениях и связях друг с другом, которое образует определенное единство.

Представление об обществе и природе как упорядоченном, целостном, гармоничном космосе сформировалось еще в античности. В XIX–XX вв. проблема системности общества стала предметом специального исследования такими мыслителями, как О. Конт, Г. Спенсер, К. Маркс, М. Вебер, П. Сорокин, Т. Парсонс и др. В конце 60 – начале 70-х гг. XX в. идеи об обществе как едином, целостном организме, как и о других сложных самоорганизующихся системах, о мире в целом получили рациональное обоснование в таком междисциплинарном направлении, как синергетика (Г. Хакен, И. Пригожин и др.).

В качестве *социальной системы* может выступать отдельная личность, поскольку она обладает характеристиками, которые формируются и выявляются в процессах социального взаимодействия; отдельные группы людей, находящиеся в непосредственном контакте; этнические или национальные общности; государства или группы государств, объединенные согласованными, кооперативными связями; различные организации с четко представленной структурой; некоторые подсистемы общества – экономические, политические, правовые и т.д.

С точки зрения наработанных в философии и науке подходов (например, синергетики, междисциплинарного направления в современной науке, в рамках которого обосновывается теория сложных самоорганизующихся систем), *общество характеризуется как сложноорганизованная саморазвивающаяся открытая система, включающая в себя отдельных индивидов и социальные общности, объединенные кооперативными, согласованными связями и процессами саморегуляции, самоструктурирования и самовоспроизведения.*

Общество как сложноорганизованная саморазвивающаяся система обладает следующими специфическими чертами:

1. Человеческое общество отличается большим *разнообразием различных социальных структур, систем и подсистем*. Это не механическая сумма индивидов, а сложная система, в которой формируются и функционируют различные общности и группы, большие и малые – роды, племена, классы, нации, семьи, коллективы и т.д. В соответствии с этим общество имеет сверхсложный и иерархический характер: различного рода подсистемы в нем связаны соподчиненными отношениями. Вместе с тем каждая из подсистем обладает известной степенью автономии и самостоятельности.

2. Общество не сводимо к людям, его составляющим, – это система вне- и надындивидуальных форм, связей и отношений, которые человек создает своей активной деятельностью вместе с другими людьми. Эти "невидимые" социальные связи и отношения даны людям в человеческом языке, в различных предметах и поступках, программах деятельности, поведения и общения, без которых люди не могут вместе существовать. *Общество обладает интегративным качеством*, присущим ему в целом и не свойственным отдельным образующим его компонентам. Человек, живущий в обществе, поэтому чаще всего поступает как "надо", как принято в соответствии с нормами коллективной культуры и истории. Это, вместе с тем, не становится преградой на пути к осмысленным поступкам, сознательному выбору человека, созданию новых образцов поведения с попытками оставить след в человеческой истории.

3. Важнейшей чертой общества является его *самодостаточность*, то есть способность общества своей активной совместной деятельностью создавать и воспроизводить необходимые условия собственного существования. Общество характеризуется в данном случае как целостный единый организм, в котором тесно переплетены и не функционируют в отрыве друг от друга различные социальные группы, самые разнообразные виды деятельности, обеспечивающие жизненно необходимые условия существования не "в одиночку", а совместными усилиями. Общество как самодостаточная социальная система – это продукт совместной кооперативной деятельности людей, где ни один из ее видов не может функционировать вне взаимодействия с другими видами деятельности, группами, коллективами, что и создает предпосылки и условия жизнедеятельности общества. Так меняется общество. А изменившееся общество начинает формировать людей "под себя", то есть тех, кто способен воспроизводить и сохранять это общество.

4. Человеческое общество отличает *исключительная динамичность, незавершенность и альтернативность развития*. Причем, если проблема выбора вариантов развития в других областях осу-

шествляется естественным образом в процессе самоорганизации природного бытия и без наличия человека, то в обществе главным действующим лицом и "дирижером" выбора является человек. Выбор того или иного пути развития является своеобразным связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим.

5. Общество отличается и особым *статусом субъектов*, определяющих его развитие. Человек является универсальным компонентом социальных систем, включаясь в каждую из них. За противостоянием идей в обществе всегда скрывается столкновение определенных потребностей, интересов, целей; воздействие таких социальных факторов, как общественное мнение, официальная идеология, политические установки и традиции.

Неизбежная и острая конкуренция интересов и устремлений субъектов человеческого общества определяет селективную деятельность по выбору тех или иных средств и аргументов для обоснования отстаиваемой идеи, концепции, способной привлечь внимание других людей, послужить мотивом их социальной активности. В связи с этим в обществе очень часто происходит столкновение альтернативных идей, осуществляется острая полемика.

6. Важнейшей особенностью человеческого общества является *непредсказуемость, нелинейность развития*. Наличие в обществе большого количества подсистем, постоянное столкновение интересов и целей различных людей создает предпосылки для реализации *различных вариантов и моделей будущего развития общества*. Как только в обществе начинают предприниматься попытки реализовать в жизнь, в практику одну из моделей развития, претендующую на статус "единственно правильной и научной", общество становится "закрытым", то есть таким обществом, которое не допускает плюрализма в экономике, политике, культуре, в котором неизбежно развитие тоталитаризма, примата общества над индивидом, идеологического догматизма, противопоставление себя всему остальному миру. Вместе с тем непредсказуемость, нелинейность развития общества не означает, что ученые вообще не могут строить модели социального прогнозирования. Напротив, проведение работ в сфере глобального моделирования, построение компьютерных моделей мира, *обоснование возможных вариантов развития социальной системы* в самых ее различных областях – вполне рациональный и необходимый, особенно в современных условиях, акт. Социальный мир не является абсолютно произвольным и неуправляемым. Из этого следует еще одна специфическая черта общества как системы.

7. При построении различных моделей развития общества, при вмешательстве, даже слабом, человека в характер развития соци-

альных процессов (например, возникающих на национальной или религиозной почве) *необходимо обязательное осмысление последствий такого вмешательства*. Исследование общества, общественных процессов нуждается во всестороннем "проигрывании" возможных вариантов развития социальной системы и выявления причин ее неустойчивости.

Необходим и анализ возникающих вопросов и возможных ответов. "Что произойдет, если..., какой ценой будет установлен порядок, какие последствия вызовет такое слабое воздействие на систему, как..., какова значимость того, что погибнет и что возникнет, если..." Такого рода вопросы свидетельствуют о необходимости *отказа от позиции беспрекословной "манипуляции" и жесткого контроля над социальными системами*.

Важнейшим понятием в социальной философии, позволяющим выявить как специфику социальной реальности, так и подойти к вопросу о типах социальных структур, является понятие деятельности.

Деятельность – специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру, связанная с целенаправленным изменением и преобразованием как внешнего мира, так и самого человека. Системообразующим признаком деятельности является *субъективная активность* человека, направляемая на природный и социальный мир, на мир объектов и субъектов.

Деятельность в обществе предстает как целостная система, имеющая сложноорганизованную структуру с различными элементами (компонентами). В качестве *важнейших элементов всякой деятельности* выступают следующие: *субъект* с его целями, мотивами, потребностями, интересами, ценностями, знаниями и навыками, *объект, предмет, цель, средство, результат (продукт) деятельности*.

Характеристику отдельных компонентов начнем с субъекта деятельности. *Субъект* – носитель предметно-практической деятельности и активное начало преобразования действительности и ее познания с присущим ему самосознанием, усвоенными программами деятельности, созданным человеком миром культуры, формами языка, нормами нравственных и эстетических оценок и т.д.

Объект – то, что противостоит субъекту в его предметно-практической и познавательной деятельности, это такая часть объективной реальности, которая находится во взаимодействии с субъектом. Предмет – это то, на что направлена деятельность человека. *Продукт (результат) деятельности* – это то, что создается в результате деятельности. *Цель, проект* – прототип, прообраз предполагаемого результата, это своего рода "фрагмент из будущего", творимый человеком.

Существуют многообразные классификации видов деятельности. Основываясь на различии видов деятельности по их *объектам и результатам (продуктам)*, выделяют *материальную и духовную деятельность*, каждая из которых реализуется в системе своих видов и подвидов в самых разнообразных сферах общественной жизни.

Материальная (практическая) деятельность связана с созданием необходимых для удовлетворения потребностей людей вещей, материальных ценностей.

Социально-преобразовательная деятельность, целью которой является преобразование общества. Здесь важную роль играет *политическая и правовая деятельность*, регулирующая социальную жизнь людей.

Духовная деятельность связана с созданием идей, образов, научных, художественных и нравственных ценностей. Духовная деятельность включает в себя *познавательную деятельность* человека, осуществляемую как в форме обыденного (житейского) познания, так и в форме *художественного и научного* познания.

Коммуникативная деятельность – деятельность в процессе общения.

Важнейшим видом деятельности является и *игровая* деятельность человека.

На различных уровнях – от государственного до семьи, осуществляется *управленческая деятельность*.

Один из необходимых видов общественной деятельности – это *социальная деятельность* (в узком смысле слова), или *деятельность по обслуживанию людей*.

Описание различных видов социальной деятельности позволяет подойти к вопросу, касающемуся социальной структуры общества, выделению различных подсистем (подструктур) социума.

Социальная структура общества есть целостная совокупность всех существующих в нем элементов и общностей, взятых в их взаимодействии. С точки зрения *историко-генетического подхода*, описывающего отдельные подсистемы (подструктуры) общества в соответствии с их возникновением в реальном историческом процессе, можно выделить следующие подструктуры. *Первая – социально-этническая структура*, связанная с биологической природой и включающая в себя две формы доклассового общества: *род* как объединение кровных родственников, обладающих общностью происхождения, общим местом поселения, общим языком, обычаями и верованиями, и *племя* как объединение вышедших из одного корня, но впоследствии отделившихся друг от друга родов,

а также *народность* как исторически сложившаяся общность людей, в основу которой легли уже не кровно-родственные, а территориальные, соседские связи между людьми с общим языком, культурой, зачатками экономических связей, и *нация* как такая общность людей, формирование которой было связано с развитием капитализма и которая отличается такими признаками, как общность территории, языка, экономической жизни, общими чертами психического склада, наличием национального самосознания, специфической культурой, общностью духовной жизни.

Вторая подструктура социальной структуры общества – *социально-демографическая*, в которой в качестве фундаментальной общности выступает *народонаселение* как непрерывно воспроизводящая себя совокупность людей.

Третья подструктура – *социально-пространственная* как форма организации общества, выражающая отношения людей между собой в связи с их принадлежностью к одному и тому же либо к разным типам поселения (внутриземельские, внутригородские и межпоселенческие).

Четвертая подструктура – *социально-классовая*, открытая и описанная буржуазными исследователями общества, рассматриваемая в рамках марксистского подхода как определенная историческая форма развития производства, а в рамках ленинских идей трактуемая как отличающаяся *по месту* в исторически определенной системе общественного производства, *по отношению* к средствам производства, *по роли* в общественной организации труда и *способу получения* доли общественного богатства.

Пятая подструктура – *профессионально-образовательная*, в рамках которой общество характеризуется с точки зрения профессиональных и образовательных параметров.

При описании социальной структуры общества исследователи опираются на теорию социальной стратификации, которая не противоречит учению о классовой структуре общества.

Слово "*стратификация*" (от лат. *stratum* – слой и *facio* – делаю) обозначает *систему признаков и критериев социального расслоения, неравенства в обществе, социальную структуру общества*. Теории социальной стратификации возникли в противовес теории классов и классовой борьбы. В рамках классовой доктрины не оставалось места стратам, исследованию горизонтальной и вертикальной неоднородности, то есть выяснению таких сторон социальных отношений, которые в чем-то не менее важны, чем классовые. На деле "слоевой срез" социальной структуры общества существенно дополняет и обогащает классовый "срез", дает возможность получить более полную картину *социальной дифференциации по широ-*

кому кругу признаков (образование, психология, занятость, бытовые условия, доходы, партийная принадлежность, квалификация и т.д.). Само понятие "страты" заметно обогатилось со времени его появления в начале XX в. Множество страт не имеют прямого отношения к классовому делению общества или носят межклассовый характер. Классовая и стратификационная модели не исключают одна другую. На основе вычленения в научном анализе реально существующих классов, слоев, различных социальных групп может быть построена достаточно "объемная", а не одномерная модель социальной структуры, имеющая прочную эмпирическую базу. В последнее время в мировой литературе понятие "классы" занимает столь же прочное место, как и понятие "страты", и оба они используются как в национальных, так и в международных сравнительных исследованиях.

17.2. ПРИРОДА И ФУНКЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ И КОНФЛИКТОВ. КОНЦЕПЦИИ НЕНАСИЛИЯ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В социальной философии сформировались различные подходы относительно вопроса об источниках социальной динамики – от роли духовных смыслов в изменении социума до материальных факторов. Так, для марксистской традиции характерно видеть источник социальных трансформаций в возрастании человеческих ценностей, а механизм изменения – в противоречии между производительными силами и производственными отношениями. Альтернативная точка зрения ищет источник социальных изменений в сфере духовных смыслов, изменении религиозно-этических установок (М. Вебер), изменении культурных систем, философских воззрений на окружающую действительность (П.А. Сорокин).

В реальном пространстве-времени борьба противоположностей – лишь самый разрушительный способ устранения противоречия. Реальной борьбы противоположностей можно избежать посредством моделирования ее в диалоге, позволяющем, по выражению К. Поппера, гибнуть теориям, а не их сторонникам.

Социальный конфликт – это один из видов социального отношения, заключающийся в противостоянии отдельных индивидов или групп людей, борющихся за реализацию своих интересов. По своим содержательным характеристикам социальный конфликт противоположен таким явлениям, как социальное согласие (кон-

сенсус), сотрудничество, гармония, социальный порядок. В противоположность идеальным моделям бесконфликтного гармоничного общества, реализуемого, с точки зрения их сторонников, в отдаленном будущем или в "граде Божиим", реалистические концепции представляют конфликт как неустранимый, постоянный элемент социальной жизни, проявляющийся в своих "слабых" формах в виде соревнования, состязательности, инициативности. В соответствии с этим выделяются различные формы социального конфликта, его фазы и средства, используемые конфликтующими сторонами: *прямое насилие, принуждение, обман, ориентация на использование ненасильственных методов* устранения социальных конфликтов и достижение согласия.

При объяснении природы и причин социальных конфликтов сформировались два подхода: *ресурсный подход*, в основе которого решающая роль отводится материальным компонентам в целеполагающей деятельности конфликтующих субъектов (богатство, собственность, власть и авторитет, обеспечивающие доступ к многообразным ресурсам); *ценностный подход*, настаивающий на решающей роли в противостоянии сторон ценностных ориентаций и установок, идеологических, нравственных ориентиров. В реальных ситуациях социального конфликта, как правило, переплетаются мотивы как ресурсного, так и ценностного характера.

Некоторые авторы (П. Сорокин) причины конфликтов видят в характере неудовлетворенных "базовых" потребностей, не осмысленных рационально, но связанных с инстинктами (самосохранение, самовыражение, потребности в пище, жилье, одежде, свободе, половой инстинкт). Другие же авторы (М. Вебер) связывают конфликты с проблемой власти, рассматривая социальный конфликт в рамках отношений господства и подчинения.

Для европейского капиталистического общества XIX в. был характерен биполярный классовый конфликт между предпринимателем и рабочим. После Второй мировой войны социальная жизнь стала более объемной, сложноорганизованной, не сводимой к промышленному производству в качестве основы. Для разрешения социальных конфликтов появились различного рода институты (индустриальная и парламентская демократия, судебные инстанции, различные комиссии), призванные находить механизмы согласования интересов различных социальных групп, предотвращения конфликтных ситуаций на основе принципов законности, признания интересов разных групп (этнических, гендерных, демографических).

Существуют различные пути, способы, формы разрешения социальных конфликтов: так называемое *"избегание"*, *откладыва-*

ние разрешения конфликта; сближение противоборствующих сторон *через посредника*; третейское разбирательство, или *арбитраж*; наконец, *переговоры конфликтующих сторон* на основе баланса интересов различных социальных групп, партий, государств.

В историческом развитии общества конфликты часто являются следствием проявления социального насилия. Социальное насилие олицетворяет проявление *агрессивности, деструктивности* в обществе, означает применение или угрозу применения силы в прямой или косвенной форме с целью принуждения людей к определенному поведению, *господство одной воли над другой*, иногда угрожающее человеческой жизни.

Динамика социальных отношений демонстрирует, к сожалению, постоянный рост потенциала насилия. Уже в традиционных обществах насилие выступало в форме непосредственной реакции на "чужого", вплоть до его уничтожения. В *индустриальном обществе* на передний план выступают *скрытые формы насилия*, где инструментом насилия становится *интеллект, информация, высокоорганизованные технологии* и т.п. В новоевропейской традиции силовой подход сначала распространяется на природу (природа рассматривается как мастерская для силового манипулирования и подчинения человеку), а затем *переносится на общество*, в результате чего насильственная социальная революция рассматривается как способ переустройства общества, фактор социального прогресса и путь утверждения общества без насилия. Масштабный всплеск насилия и жестокости в XX в. выявил ограниченность социально классовой трактовки насилия и необходимость анализа более глубоких его причин, *связанных с человеческой природой*. В этом контексте, отталкиваясь от ранее возникших идей о насилии как присущей психологии человека особенности (например, в концепции Т. Гоббса и других), были раскрыты некоторые механизмы проявления присущих человеку форм насилия: как защитная инстинктивная реакция организма на среду (Лоренц), как проявление бессознательных устремлений человека (Ницше), как наличие внутренней агрессивности человека (Фромм).

История показывает, что хотя насилие в ряде случаев и оправдано, например, в случае сопротивления агрессору и тому подобное, оно в конечном счете носит деструктивный характер, способствует деморализации общества, росту проявлений негативных сторон человеческой природы, отбрасыванию общества назад. Широкие проявления насильственных действий особенно *опасны в современном мире*, когда человечество накопило огромный арсенал смертоносного оружия, технико-технологических

систем, угрожающих в случае их насильственного использования жизни не только отдельных людей, но и всего человечества. Поэтому закономерным результатом поиска иных альтернативных насилию стратегий поведения являются идеалы *компромисса, диалога, сотрудничества и ограничения деструктивных начал человека*.

Концепции насилия в современной социальной философии противостоит *концепция ненасилия* как оппозиция насилию в любых его формах проявления, представляющая собой и *соответствующую идею, и образ жизни, и специфический тип умонастроения*. В основе концепции ненасилия – особое отношение к человеку как высшей ценности мира, а также такие *нравственные принципы, как милосердие, терпимость, взаимопонимание, сочувствие, соучастие* в противоположность насилию, господству, подавлению, подчинению, деспотии. В той или иной степени идеи ненасилия предлагаются всеми религиями и культурами мира. Концепция ненасилия развивалась Л. Толстым в форме идеи непротивления злу насилием. Он отмечал, что тот, кто хоть раз испытывал радость отплатить добром за зло, тот никогда уже не пропустит случая получить эту радость. Для *М.К. Ганди* (1869–1948) идея ненасилия это не только этическое учение, но и соответствующий ориентир общественно-политического движения. Основные методы воздействия для Ганди – это убеждение, уступки, честность, сотрудничество, прощение вместо мести и кары. Этот путь – проявление величайшей мудрости и силы, он связан с лишениями, страданиями и даже смертью во имя справедливости.

Мартин Лютер Кинг (1929–1968) разработал практическую сторону идеологии ненасилия и предложил 6 принципов ненасилия: ненасилие – метод борьбы и требует мужества. В борьбе нельзя унижать противника. Ненасилием боремся со злом, а не с теми, кто его совершил. Вставший на путь ненасилия должен быть готовым принять страдание и не стремиться ответить ударом на удар. Духовное насилие так же недопустимо, как и физическое. Справедливость – одно из вселенских начал. Содействуя справедливости через любовь и ненасилие, мы вносим свой вклад в гармонию Вселенной.

Традиции ненасилия как оппозиция жесткой рациональности западной философии представлена в *"диалогической философии"* (Бубер, Бахтин, Эбнер, Мейер), в *этике товарищества* по существованию (Гвардини) и *благоговения перед жизнью* (Швейцер), в экологической этике (Леопольд, Шепард), в программах *коммуникативной рациональности* (Хабермас, Апель), в религиозных концепциях *"интегрального гуманизма"* (Маритен) и др.

17.3. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ И ОСНОВНЫЕ МОДЕЛИ

Философия истории – область философского знания, предметом которой является, с одной стороны, уяснение природы исторического процесса, выявление фундаментальных принципов и начал исторического бытия, постижение смысла, направленности и многомерности истории, с другой стороны, рефлексивно-аналитическое осмысление специфики и структуры исторического знания, его связи с другими типами знания (донаучным, художественным, этическим, религиозным и другим), социокультурными и ценностными компонентами, раскрытие механизмов взаимодействия и специфики исторического описания (нарратива), понимания и объяснения, социального детерминизма и свободы воли в истории. Отмеченные ракурсы философии истории фиксируют, как мы видим, два ее измерения – *исследование исторического бытия в целом, или всемирной истории во всем ее многообразии, и философский анализ исторического познания, его форм, методов, границ и особенностей.*

Термин "философия истории" впервые введен в философский оборот в XVIII в. *Вольтером*. Использовал его также *И.Г. Гердер* в работе "Идеи о философии истории человечества" (1791). В 1822–1823 гг. *Г.В.Ф. Гегель* впервые прочитал лекции по философии истории, представив всеобщую историю человечества от первобытных времен до современной цивилизации. В соответствии с этим философским подходом история была поднята на более высокую ступень, где она в отличие от чисто эмпирической, то есть *устанавливающей* факты, стала философской историей, *понимающей* их, познающей причины того, что эти факты произошли именно так, как они произошли (*Коллингвуд Р.Дж.*

Классические версии философии истории, которые принято называть *онтологической* или *субстанциональной* моделью философии истории (метафизикой истории) были разработаны Дж. Вико, Гердером, Гегелем, Марксом, Шпенглером, Тойнби, Бердяевым, Ясперсом и др.

Проблемное поле онтологической философии истории включает в себя следующие моменты:

- природа, специфика, причины и факторы движения истории;
- закономерности и случайности в истории;
- направленность и смысл истории;
- движущие силы исторического процесса;
- прогностические модели исторического развития;
- тематизация содержания и ритма истории;

- характер отношения прошлого, настоящего и будущего;
- проблема выбора путей исторического развития и т.д.

Проблемное поле критической (аналитической) философии истории охватывает такие вопросы, как:

- природа и специфика исторического познания;
- особенности исторического описания (нарратива);
- понимание и объяснение в истории;
- историческое и донаучное знание;
- социокультурные и ценностные регулятивы исторического знания;
- рациональное и иррациональное в историческом знании;
- структура и методы исторического знания;
- формирование и статус исторических фактов;
- детерминизм, случайность и свобода воли в историческом познании и т.д.

Становление аналитической философии истории было детерминировано развитием в конце XIX в. дисциплинарно организованной науки, опредмечиванием наук о природе и "наук о духе", когда эти науки приобретали статус самостоятельных дисциплин. Традиция критической философии истории формировалась благодаря усилиям *Дильтея, Виндельбанда, Риккерта, Кроче, Коллингвуда*, обративших внимание на специфику и природу исторического познания, логику его развития. Существенный вклад в разработку аналитической философии истории внесли в 40–50-е гг. XX столетия такие представители критико-аналитической философии, как Гемпель, Дрей, М.Уайт и др.

Критико-аналитическая философия истории особый импульс развития получает в XX в., когда появляется большинство работ по эпистемологии (гносеологии) и методологии исторического познания. Не случайно критическую философию истории называют *гносеологическим* направлением (логикой исторического познания) в понимании предмета философии, в противоположность *онтологическому*, акцентирующему внимание на проблеме исторического бытия.

В русской философской традиции предпринимались попытки синтеза исторической онтологии и логико-гносеологического подхода к философии истории. Так, *Н.И. Кареев* в своих работах "Основные вопросы философии истории. Критика историко-философских идей и опыт научной теории теоретического прогресса" (1883–1890) и "Историология. Теория исторического процесса" (1915) философию истории рассматривал как синтетическую дисциплину, включающую в себя теоретическую и конкретно-историческую части. Философия истории для него

есть *суд над историей*, в соответствии с чем на историю и на социум важно смотреть *глазами живой личности*, включенной в социокультурную среду и исторические контексты. Таким образом, в философии истории Кареева осуществляется *синтез социального и исторического знания*. Именно преобразование всемирно-исторического процесса, считает Н.И. Кареев, с некоторой общей точки зрения и есть основная задача философии истории.

Аналогичную позицию в отношении синтеза онтологического направления и гносеологического в философии истории занимал и русский философ и богослов *Л.П.Карсавин*. Философия истории, с его точки зрения, выполняет такие задачи, как: исследование первоначал исторического бытия; рассмотрение этих начал в единстве бытия и знания; познание и изображение конкретного исторического процесса в его целом, в раскрытии смысла этого процесса. Синтетический подход базируется, по Карсавину, на неразрывной связи между бытием и знанием, которое является модусом первого. Поскольку философия истории, поясняет он, ограничивает себя первой задачей, она является *теорией истории*, то есть теорией исторического бытия и теорией исторического знания. Поскольку она преследует решение второй задачи, она – *философия истории* в узком и специальном смысле термина "философия". Наконец, в области, определенной третьей задачей, она предстает перед нами как метафизика истории, причем, конечно, в термине "метафизика" мыслится не что иное, как отвлечение от конкретной эмпирии, конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей.

17.4. ПРОБЛЕМА НАРРАТИВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В настоящее время классическая философия истории, движимая идеей прогресса, утратила свою актуальность как в силу исчерпанности "проекта модерна", так и из-за постмодерного разрушения "исторического сознания". Ряд исследователей описывал крах классической философии истории как конец философии истории как таковой. Концепции "заката Европы", "конца истории" (Фрэнсиса Фукуямы), пост-истории и в самом деле заставляли задаться вопросом: имеет ли право на существование *философия истории*? Однако на самом деле мы имеем дело с подспудной актуализацией философии истории и превращением ее в важное направление европейской философской традиции.

Реактуализация философии истории, однако, происходит со смещением фокуса основной проблематики. Если для классической философии истории одной из самых обсуждаемых проблем была проблема *статуса истории как науки* и примыкающая к ней тематика онтологических вопросов исторического процесса, то для современной философии истории основными стали вопросы *вариативности исторического знания* и связанная с ними проблематика *повествовательного характера исторического дискурса*.

Предпосылки актуализации данной проблематики оформились уже в первой половине XX в. в рамках методологии исторической науки, отталкивавшейся, прежде всего, от теории познания немецкого неокантианства. Так, *Макс Вебер* (1864–1920), основываясь на различении ценности и оценки, произведенном *Генрихом Рикертом* (1863–1936), первым обратил внимание на роль многообразия субъективных ценностей и роль "ценностных предпосылок" в научном исследовании. В бесконечном многообразии, хаосе событий и действий значимой для исследователя является лишь часть реальности. Существенное от несущественного он отделяет лишь в свете собственных культурных ценностей.

Карл Раймунд Поппер (1902–1994) в своей широко известной работе "Открытое общество и его враги" (1945) конкретизировал эту идею применительно к историческому знанию. Он четко сформулировал взгляд на исторические теории как на "*интерпретации*", выражающие точку зрения историка.

"...Мы могли бы написать историю человеческого прогресса по пути к свободе (содержащую, например, рассказ о борьбе с рабством), а также историю человеческого регресса и угнетения (включающую, возможно, такие вещи, как угнетение цветных рас белой расой)", – писал К. Поппер ¹.

Робин Джордж Коллингвуд (1889–1943) в посмертно изданной "Идее истории" (1946 г.) не только отстаивал право историка на "отбор, дополнение и критику" ² материалов источника, но и высказал значимую для последующего философско-исторического дискурса идею о роли *воображения* в историческом повествовании. Лишь воображение историка, "заполняя лакуны в рассказах источников, придает историческому повествованию непрерывность" ³.

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 309.

² Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 224.

³ Там же. С. 229.

Однако подлинная актуализация проблемы повествовательного характера исторического дискурса произошла в середине шестидесятых годов благодаря исследованиям философа аналитической традиции *Артура Данто*.

Как и другие аналитики, Данто считал, что вопросы осмысления исторических фактов, закономерностей исторического процесса, движущих сил истории не подлежат рационализации и не являются подлинно философскими. Предметом философии истории является анализ теоретических результатов деятельности историка, анализ концептуального аппарата исторического объяснения, смысла центральных понятий, а целью – создание научной философии истории, опирающейся на рациональную рефлексию относительно используемых концептуальных средств.

В работе "Аналитическая философия истории" (1965) Данто обосновал роль повествовательного элемента в работе историка. Историографический феномен – не простая регистрация материала, не его полный и симультанный учет в некой "идеальной хронике", но описание, имеющее *структуру повествования*. Эта структура задается тем, что история всегда пишется "задним числом". "Идеальный хронист" не может знать будущего. Его знает только историк.

Повествовательные предложения историка всегда связаны с его временной позицией. Более того, в повествовательном предложении подразумеваются три временных позиции: 1) позиция описываемого события; 2) позиция события, относительно которого оно описывается; 3) позиция нарратора ¹.

К примеру, "В 1713 году родился автор "Племянника Рамо". В этой фразе рождение ребенка переписывается в свете другого события – публикации знаменитого произведения.

В своей программной работе 1973 г. "Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в." американский исследователь *Хейден Уайт* (р. 1928) развил и дополнил идеи Данто соображениями, почерпнутыми из литературоведческих исследований. Проблему соотношения исторического рассказа и объективного ряда событий он решил как проблему форм выражения.

История – для Уайта это уже общее место – является сведением всех фактов, известных о данном периоде, только к тем, которые важны для историка. Историки и хотели бы говорить "правду,

¹ Данто А. Аналитическая философия истории. М., 2002. С. 21.

только правду и ничего, кроме правды", однако невозможно повествовать, не прибегая к фигуративной речи.

Уайт первым обратил внимание на то, что только лишь с обретением историей статуса научной дисциплины в XIX в. историография утратила свои тысячелетние связи с риторикой и литературой. "Но описание истории остается риторическим и литературным, поскольку продолжает использовать обычные грамотные речь и письмо как наиболее предпочтительные средства для выражения результатов исследования прошлого"¹. И пока историки продолжают это делать, их репрезентации феноменов прошлого останутся "поэтическими" и "риторическими".

По Уайту, к литературному аспекту историографии необходимо относиться серьезно, так как самая цельность исторических фактов конструируется по законам художественного текста. Исторические события не представляют собой реальной истории, которую надлежит "вскрыть", а повествование – нейтрального "контейнера". Существует ограниченный набор: 1) вариантов построения сюжета; 2) способов аргументации; 3) вариантов идеологических позиций. Именно выбор различных выразительных техник придает историческому событию трагизм или комизм, выпячивает либо затушевывает его.

Для характеристики объективного ряда событий Уайт использует термин *историческое поле*. Вначале историк организует элементы исторического поля в *хронику* событий, затем хроника преобразуется в *историю*. Уже при этой трансформации одни события характеризуются в терминах завязки, другие – развязки, третьи – переходных мотивов (то есть "призывают" читателя "отложить ожидания относительно значения содержащихся в сообщении событий")². На этом основании строится *сюжет*.

За основу описания вариантов построения сюжета Уайт взял известную классификацию литературных модусов, предложенную канадским критиком Нортропом Фраем: трагедия, комедия, роман, сатира. Именно выбор литературного модуса и определяет *смысл* истории. Придавая своему рассказу сюжетную структуру Трагедии, историк "объясняет" ее иначе, чем если бы повествовал о ней как о Сатире.

Каждая из сюжетных структур имеет значение для *типа доказательства* (argument) посредством которого историк стремится

¹ Данто А. Аналитическая философия истории. М., 2002. С. 7.

² К примеру, событие превращается в *событие завязки* посредством следующей характеристики: "Король отбыл в Вестминстер 3 июня 1321 года. Там произошла судьбоносная встреча между королем и человеком, который в конечном итоге покусился на его трон..." (Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. Екатеринбург, 2002. С. 25).

объяснить "то, что случилось". Тип доказательства, кроме того, имплицитно или эксплицитованно связан с представлениями историка об универсальном законе причинных взаимосвязей.

Следуя Стивену Пепперу ¹, Уайт выделяет четыре основных парадигмы объяснения природы исторической реальности: это идеальные типы Формизма, Органицизма, Механицизма и Контекстуализма.

Формистская парадигма ориентирована на идентификацию характеристик объектов. Уникальность действующих лиц, сил, действий – вот центральная проблема историографии этого типа.

Органицистское и механицистское объяснения имеют "собирающую" тенденцию. Органицистское изображает детали исторического поля как компоненты синтетического процесса, который сам по себе важнее отдельных деталей, как это, к примеру, выглядит у Гегеля. Механицистское – воздерживается от поиска законов исторического процесса. Мировые гипотезы механицистов скорее редуктивны, нежели синтетичны. Причинные законы, определяющие исторические события, по их мнению, следует искать в ином проблемном поле. В качестве механицистов Уайт рассматривает Маркса и Токвиля.

Контекстуалистская позиция исходит из того, что объяснения событиям можно искать лишь в рамках того контекста, в котором они произошли. То, почему они произошли именно так, а не иначе, объясняется посредством открытия их специфических отношений с событиями из того же исторического пространства.

Любая из объяснительных моделей так или иначе коррелирует с *идеологическим подтекстом*, который, по Уайту, создается в рамках тактик Анархизма, Консерватизма, Радикализма и Либерализма ².

Консерваторы рассматривают социальные изменения по аналогии с ростом растений, Либералы – с подгонкой механизма. И те, и другие предполагают, что структура общества прочна, а изменения эффективны тогда, когда изменяются лишь ее отдельные части. Радикалы и анархисты допускают возможность трансформаций-катаклизмов, причем первые особое внимание уделяют

¹ *Pepper S.C. World Hypotheses: A Study in Evidence. Los Angeles, 1966. P. 141.*

² В данном случае Уайт основывается на классификации, предложенной Карлом Манхеймом (*Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 7–276*).

проблеме власти, необходимой для проведения подобного рода перемен, вторые – средства достижения изменений. По Уайту, любой историк, даже самый неполитический, по крайней мере, "созвучен" той или иной идеологической позиции своего времени.

Уайт усматривал взаимообусловленность ("избирательное сродство") типа сюжета, способа аргументации и специфики идеологического подтекста (комедия, например, несовместима с механистичным аргументом, а радикальная идеология – с сатирическим построением). Эту взаимосвязь он обозначил понятием *историографического стиля*.

Корреляцию типов Уайт представил в следующей таблице:

Таблица 2

Тип построения сюжета	Тип доказательства	Тип подтекста
Романтический	Формистский	Анархический
Трагический	Механистичный	Радикальный
Комический	Органицистский	Консервативный
Сатирический	Контекстуалистский	Либеральный

Именно связность и согласованность типов и придает исторической работе ее отличительные стилистические атрибуты.

Общность стиля, по Уайту, закладывается историком в акте *префигурации* (представления) исторического поля, то есть в акте конституирования *его как объекта умственного восприятия*. Акт префигурации сродни поэтическому акту, он докогнитивен и некритичен. В нем историк создает *собственный объект анализа*. Акт префигурации может принимать ряд форм, типы которых Уайт характеризуют языковыми модусами: Метафора, Метонимия, Синекдоха и Ирония.

Четыре основных тропа, по мнению Уайта, полезны для понимания дофигуративного опыта. Так, в метафоре ("переносе") феномены характеризуются с точки зрения их сходства или отличия, метонимия ("изменение имени") заменяет имя целого именем части. Синекдоха (разновидность метонимии) характеризует целое через его наиболее значимую часть. Ирония характеризует сущности посредством отрицания на фигуративном уровне того, что утверждается на буквальном.

Концепция Уайта не нашла поддержки среди большинства историков и философов истории в середине 70-х гг. как слишком "литературная". Однако уже в восьмидесятые ее стали принимать всерьез. Популяризации взгляда на историю как на *лингвистичес-*

кий и риторический артефакт способствовал так называемый "нарративный поворот" в гуманитарном знании, подготовленный конгениальными усилиями теоретиков литературы, философов, этнографов, теологов и психоаналитиков, в результате которого понятие *нарратива* как особой эпистемологической формы, организующей специфические способы нашего эмпирического восприятия, получило расширительное толкование.

Идея нарративного характера исторического дискурса обрела свой завершённый вид в концепции французского герменевта *Поля Рикёра* (р. 1913).

В работе "Время и рассказ" (1985) Рикёр описал нарративный дискурс в целом как раздвоившийся на историографию и художественную литературу. Характер самой истории он определил как исключительно повествовательный, что не означает сознательного нарративизма историков. Напротив, историография (особенно французская) стремится порвать с когнитивными операциями нарративного понимания. Но любая история, даже наиболее удаленная от повествовательной формы, сохраняет свою связь с нарративным пониманием, будучи производной от него, так как ей всегда присуще *конструирование исторического времени*.

Это, по мнению Рикёра, упустили из виду так называемые "защитники рассказа", которые ориентировались лишь на те формы историографии, в которых имеется очевидная связь с рассказом. К примеру, Данто, который хотя и совершенно справедливо указал на двойную референцию повествовательного предложения, не заполнил лакуны между повествовательным *предложением* и повествовательным *текстом*, то есть не указал на то, как прослеживается *связь* между событиями.

Уайт тем, что принял всерьез историю как *писание*, остановился на этой связи, обозначив ее как *сюжет*. Однако, по Рикёру, описав сюжетные структуры (*трагедию, комедию, роман и сатиру*) как идеальные типы, Уайт чрезмерно упростил проблему. Построение сюжета в любом рассказе представляет собой целую гамму связей между парадигмами и единичными историями. Уайт же просматривает лишь чисто линейный аспект. Рикёр обращает внимание на то, что модусы построения сюжета – не классы, обусловленные априорной таксономией. Они являются продуктами *традиции письма*, придавшей им конфигурацию, которую использует историк. Модусы построения сюжета – формы культурного наследия. Историк обращается к публике, способной их распознать. Если можно сказать, что ни одно событие не является трагическим, но лишь *историк* пока-

зывает его таковым, то можно и добавить – он изображает (кодирует) его трагическим, поскольку *читатели* готовы к восприятию именно этого сюжета.

Таким образом, изучение проблемы нарративного характера исторического дискурса является актуальным направлением современной западной философии истории. Рассматривая исторические теории как интерпретации, выражающие точку зрения историка на объективный ряд событий, исследователи настаивают на том, что история доступна человеку только в заданном культурной традицией форме рассказа о ней.

17.5. ЛИНЕЙНЫЕ И НЕЛИНЕЙНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ. ФОРМАЦИОННЫЙ, ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ К ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

Одним из важнейших вопросов философии истории является проблема периодизации исторического развития. К проблеме периодизации истории человечества в живом ее движении, которое и есть исторический процесс, существуют два основных подхода. Первый из них – *стадиально-поступательный*, или линейный – заключается во взгляде на всемирную историю как на единый процесс поступательного восходящего развития человечества, в соответствии с чем выделяются определенные стадии в истории человечества. Второй подход, который обычно называют *цивилизационным*, исходит из того, что в человеческой истории выделяется несколько самостоятельных образований, цивилизаций, каждая из которых имеет свою собственную, совершенно самостоятельную историю. Вся история человечества есть бесконечное творение множества одних и тех же процессов.

Стадиальный подход в периодизации исторического процесса нашел свое проявление и в вычленении таких основных стадий истории человечества, как дикость, варварство и цивилизация, и в подразделении человеческой истории на охотничье-собираТЕЛЬСКИЙ (пастушеский), землевладельческий и торгово-промышленный периоды (А. Тюрго, А. Смит и др.). Также выделены в истории человечества пять всемирно-исторических эпох: древневосточная (IV–II тыс. до н.э.), античная (VIII в. до н.э. – V в. н.э.), средневековая (VI–XV вв.), новая (конец XV в. – 1917 г.) и новейшая истории (1917 г. – до наших дней). Более общепринятым в рамках новоевропейской традиции постренессансного времени

стало деление истории на три поступательные стадии исторического процесса – древность, средние века, Новое время.

В марксистской концепции периодизация исторического процесса дается через смену общественно-экономических формаций: первобытнообщинной, рабовладельческой, феодальной, капиталистической и коммунистической. Именно ее имеют в виду, когда говорят о *формационном подходе к истории*. Современную концепцию социальной периодизации истории принято называть концепцией постиндустриального общества (Д. Белл, О. Тоффлер, З. Бжезинский и др.). В истории человечества постиндустриалисты выделяют три стадии: 1) традиционного (аграрного) общества; 2) индустриального (промышленного) общества; 3) постиндустриального (сверхиндустриального, информационного, технотронного и тому подобного) общества.

В рамках первого, стадийно-поступательного подхода к периодизации исторического процесса предпочтение отдается делению истории на стадийно общие для всего человечества этапы. С точки же зрения второго подхода – цивилизационного – на первый план выдвигается несходство эволюции у разных народов и целых регионов. В отечественной исторической науке долгое время господствовал стадийно-поступательный подход в его марксистском формационном варианте.

Понятие *"формация"* характеризует определенный тип общества, представляющий собой особую ступень в его развитии. С помощью данного понятия в рамках *марксистского подхода* была обоснована *периодизация исторического процесса, в соответствии с чем выделялось пять названных основных общественно-экономических формаций*.

С точки зрения традиционной схемы, структуру и качественное своеобразие составляющих ее общественных отношений, процесса их диалектического взаимодействия характеризуют *базис и надстройка*. Общественные отношения в данной концепции делятся на *материальные и идеологические*.

Материальными отношениями являются производственные отношения, возникающие между людьми в процессе производства, обмена и распределения материальных благ. Характер производственных отношений определяется не волей и сознанием людей, а достигнутым уровнем и потребностями их материальных и производительных сил. Исторически конкретное единство производственных отношений и производительных сил характеризует специфический для каждой общественно-экономической формации *способ производства*. В условиях классового общества сущностью и ядром производственных отношений становятся эко-

номические отношения между классами. На этом базисе и вырастает все здание *общественно-экономической формации*. Совокупность господствующих производственных отношений составляет базис и определяет собой возвышающуюся над ним надстройку. *Надстройка* включает в себя идеологические (политические, правовые и другие) отношения, связанные с ними взгляды, теории, представления, то есть идеологию и психологию различных социальных групп или общества в целом, а также соответствующие организации и учреждения – государство, политические партии, общественные организации. Надстройка строится не произвольно, а в соответствии со своим базисом.

Последовательная смена формаций объясняется прежде всего антагонистическими *противоречиями между новыми производительными силами и устаревшими производственными отношениями*. Переход от одной формации к другой совершается через *социальную революцию*, которая разрешает эти противоречия, а также между базисом и надстройкой. В рамках коммунистической общественно-экономической формации происходит перерастание социализма в коммунизм, осуществляемое постепенно и планомерно как сознательно направляемый закономерный процесс.

Основной недостаток традиционной версии смены общественно-экономических формаций состоял в том, что все внимание здесь концентрировалось только на "вертикальных" связях во времени, диахронных, понимаемых как связи между различными стадиями внутри одних и тех же социально-исторических организмов. Связям же "горизонтальным", то есть связям между сосуществующими в пространстве социально-историческими организациями, связям синхронным в традиционном варианте теории общественно-экономических формаций значения не придавалось. Однако недостатки формационного подхода (как, впрочем, и его положительные моменты) могут быть лучше поняты в ходе сравнения формационного и альтернативного ему, цивилизационного подхода к мировой истории.

Термин "*цивилизация*" (от лат. *civilis* – гражданский, государственный) употребляется в нескольких смыслах:

- как ступень исторического развития человечества, следующая за варварством (Л. Морган, Ф. Энгельс, О. Тоффлер);
- как синоним культуры (А. Тойнби и др.);
- как уровень (ступень) развития того или иного региона либо отдельного этноса (античная цивилизация, например);
- как определенная стадия в развитии локальных культур, стадия их деградации и упадка (О. Шпенглер, "Закат Европы").

При всех различиях в подходах к цивилизации все же ее наиболее *общепризнанными чертами* является то, что сам переход к цивилизации является узловым моментом формирования культуры. Цивилизация означает переход к собственно социальной организации общества, когда сформировался социум, отличающийся от варварства. Цивилизация не сводится лишь только к одному, хотя и очень важному, экономическому параметру развития общества, а включает в себя и такие важнейшие моменты, как культурологический, географический, духовный, обуславливая уникальность и неповторимость каждой цивилизации.

Опираясь на различные подходы к пониманию цивилизации, имеющие место в предшествующей традиции, а также учитывая современное состояние этой проблемы, можно дать следующее определение этого сложного понятия:

Цивилизация – это устойчивое культурно-историческое сообщество людей, отличающееся *общностью духовно-нравственных ценностей и культурных традиций, сходством материально-производственного и социально-политического развития, особенностями образа жизни и типа личности, наличием, в большинстве случаев, общих этнических признаков и соответствующих географических рамок.*

Понятие "цивилизация" привлекло внимание исследователей в XVIII в. вместе с понятием "культура". Цивилизационным обществом французские просветители (*Вольтер, Тюрго, Кондорсе*) называли общество, основанное на началах разума и справедливости. Они развивали концепцию истории как прогрессивного развития человечества, как непрерывного процесса усовершенствования ремесел, наук, искусств, нравов, законов, жизненных условий, просвещения умов. Для них история человеческого общества – это *история прогресса человеческого разума*. Развитие истории, утверждали просветители, никогда не пойдет вспять. Линейный, поступательно прогрессивный характер развития мировой истории, с неизбежностью приводящий к гибели капитализма и торжеству коммунизма, явился лейтмотивом и формационного марксистского подхода, рожденного в лоне набирающей темп техногенной цивилизации. В XIX в. понятие "цивилизация" употреблялось для характеристики капиталистического общества в целом. Однако такое представление о цивилизации не было общепризнанным. Уже во 2-й половине XIX в. происходит поворот к поиску новых трактовок мировой истории, всплеск научного интереса к *истории цивилизаций*, или великих культур, который засвидетельствовал, что назрела насущная необходимость в новом понимании исторического процесса. На основании огромного эмпирического материала, новых данных исто-

рии, археологии, истории культуры различные авторы приходили к выводу о том, что линейные концепции развертывания всемирно-исторического процесса в своих попытках выделить всеобщее в структуре истории оставляли в стороне то особенное и единичное, что могло помочь в поисках смысла истории. *Кризис, поразивший западное общество в конце XIX в., разрушал саму основу линейных концепций*, в основе своей европоцентристских. Начинает формироваться *цивилизационная концепция исторического прогресса*, основной задачей которой является объяснение вариативного характера исторического развития, многообразия и уникальности человеческой истории, разрушение европоцентристских стандартов и приоритетов, постулирование принципиальной возможности иного мироустройства. Наиболее масштабные теории цивилизационного развития были созданы *Н.Я. Данилевским, О. Шпенглером, А. Тойнби, П.А. Сорокиным*.

Обширный материал, накопленный к XX в. археологией, этнографией, сравнительным языкознанием и другими науками, а также кризис иллюзий относительно "линейной" направленности истории и либерального прогрессизма, переживаемый большинством интеллектуалов под влиянием первой мировой войны, послужили предпосылкой для *формирования цивилизационного подхода в понимании истории*. Необходимо было раздвинуть горизонты традиционной исторической науки, определить место европейской культуры среди других культур. *Сущность цивилизационного подхода заключается в том, что история человечества подразделяется на несколько совершенно самостоятельных образований – локальных цивилизаций*, каждая из которых имеет свою собственную самостоятельную историю, отличается неповторимостью исторических явлений, уникальностью культурно-исторических событий.

Одна из первых попыток описания истории человечества с точки зрения развития локальных цивилизаций и замкнутых культур принадлежит русскому естествоиспытателю и философу *Н.Я. Данилевскому*, который еще в 1871 г. в книге "Россия и Европа" осуществил критику общепринятой концепции деления всемирной истории на древнюю, среднюю, новую и выделил следующие *"самобытные цивилизации"* или *культурно-исторические типы*: египетский; китайский; ассирийско-вавилонско-финикийский; халдейский; индийский; иранский; еврейский; греческий; римский; ново-семитический, или арабийский; германо-романский, или европейский; американский (мексиканский и перуанский).

Н.Я. Данилевский обосновал теорию общей типологии культур или цивилизаций, согласно которой не существует всемирной исто-

рии, а есть лишь история данных цивилизаций, имеющих индивидуальный замкнутый характер. Он насчитывает десять цивилизаций в мировой истории и формирует основные закономерности или законы возникновения, роста и заката цивилизаций:

1. Любое племя или народ, говорящие на одном языке или принадлежащие к одной языковой группе, представляют собой культурно-исторический тип, или "самобытную цивилизацию", если он духовно способен к историческому развитию и прошел стадию детства.

2. Для подлинного рождения и развития культуры народ должен достичь политической независимости.

3. Основные принципы цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам других культурно-исторических типов. Каждый тип создает свою собственную цивилизацию, испытывая большее или меньшее влияние чужих предшествующих и современных цивилизаций.

4. Цивилизация данного культурно-исторического типа достигает своего полного расцвета, только если ее "этнографический материал" разнообразен.

5. Ход развития культурно-исторических типов напоминает жизнь многолетних растений, период роста которых длится бесконечно, а период цветения и плодоношения короток и истощает их силы раз и навсегда.

Общая схема развития культурно-исторических типов или цивилизаций Данилевского имеет циклический характер. Она включает:

- стадию зарождения ("этнографический период");
- период "средней истории", в течение которого оформляется культурная и политическая независимость;
- кульминационный третий этап – цивилизационную стадию, то есть "расцвет", которая представляет собой полное развитие творческого потенциала и реализацию идей справедливости, свободы, социального и индивидуального благополучия. Исчерпанием творческих сил начинается упадок и дезинтеграция культурно-исторического типа, которая может быть длительной или краткосрочной.

Критику концепции единой всемирной истории (древний мир – средние века – новое время) и обоснование учения о множестве равноправных по уровню достигнутой зрелости культур осуществляет немецкий философ и историк О. Шпенглер. В книге "Закат Европы" (1918–1922) он выделяет *восемь типов культур*: египетская, индийская, вавилонская, китайская, "аполлоновская" (греко-римская), "фаустовская" (западноевропейская) и культура майя. Каждый культурный "организм" проживает заранее от-

меренный определенный (около тысячелетия) срок. Умирая, культура перерождается в цивилизацию, в позднюю, окостенелую "массовую" культуру, где осуществляется переход от творчества к бесплодию, к бездушному "интеллекту", к отрицанию самой жизни. Для западного мира, с точки зрения Шпенглера, этот "закат" начинается в XIX в., греко-римская культура этот переход осуществила в эпоху эллинизма.

Уникальность и неповторимость каждой цивилизации отстаивает английский историк, дипломат и философ А. Тойнби. В 12-томном труде "Исследование истории" (1934–1961) он исследует смысл и закономерности исторического процесса, его факторы и проблемы. Всемирная история, с точки зрения Тойнби, представляет собой лишь *совокупность историй отдельных своеобразных, относительно замкнутых цивилизаций*, каждая из которых проходит в своем развитии стадии возникновения, роста, надлома и разложения.

Цивилизация рассматривается Тойнби как некое состояние общества, в котором существует, хотя и незначительное, меньшинство населения, свободное от задачи не только производить продукты питания, но и быть вовлеченным в какую-либо область экономической деятельности. Именно наличие этого меньшинства дает возможность данному обществу быть цивилизацией, давать ответы на внешние и внутренние вызовы. В творческое меньшинство (элиту) Тойнби включает профессиональных солдат, администраторов и священников как носителей основных ценностей цивилизации. В качестве классического образца, на котором можно показать динамику становления локальных цивилизаций, Тойнби называет три модели: античную, китайскую, диаспорическую.

Цивилизация на стадии разложения, по Тойнби, не может дать положительный ответ на вызов среды. Стадия надлома характеризуется тремя моментами: недостатком творческой силы у меньшинства, отказом большинства от подражания меньшинству и утратой общества социального единства. Связующим звеном в истории, обеспечивающим новый творческий импульс цивилизационному развитию, считает Тойнби, является универсальная церковь.

В понимании П. Сорокина (1889–1968) цивилизация, или "культурные суперсистемы", представляет собой тип исторической целостности, характеризующейся единством идей, доминирующих в мировосприятии, то есть единством представлений о природе и сущности бытия, о потребности субъектов, способах и степени их удовлетворения.

Критерием разграничения типов культуры, ее основой и фундаментом выступает система ценностей, принятых в культуре.

Сорокин выделяет *три типа культур* в соответствии с качественной спецификой системы ценностей, главные из которых – это истина, красота, добро и их единство – польза:

1. Идеациональная культура. Она основана на системе ценностей, связанных с представлениями о сверхчувственности и сверхразумности Бога. Цели и потребности такого типа культур в основном духовные, направленные на приобщение и приближение человека к Богу. Этот тип характеризует культуру брахманской Индии, буддийскую культуру и культуру Средневековья.

2. Идеалистическая культурная система охватывает сверхчувственный, сверхрациональный, рациональный, сенсорный аспекты, образуя собой единство этого бесконечного многообразия. Греческая культура V–IV вв. до н. э., культура XIII–XIV столетий в Западной Европе были преимущественно идеалистическими.

3. Чувственный тип культуры основывается на идее о том, что объективная реальность и ее смысл чувственны, ибо вне чувственной реальности или нет ничего, или есть что-либо такое, чего мы не могли почувствовать. Став доминирующим с XVI в., этот тип определил особенности современной культуры. И хотя в чистом виде эти идеальные модели в истории мировой культуры не встречаются, все же большинство культур может быть объяснено путем отнесения их к одному из типов. Они обнаруживаются в истории египетской, греко-римской, вавилонской, индуистской, китайской и других культур.

Сорокин ставит под сомнение тезис о замкнутости локальных цивилизаций и подчеркивает такую важнейшую особенность их функционирования, как взаимосвязи и взаимодействия, в результате чего каждая историческая эпоха, выступая как культурная суперсистема, включает субкультурные типы. Хотя культурный облик эпохи определяется господствующим типом мировосприятия, все же в цивилизации обнаруживается и система ценностей предшествующих периодов развития, а также осуществляется разработка новых духовных ценностей для будущих этапов.

Будущее современной культуры не кажется ему столь трагичным, как у Шпенглера, хотя он и говорит о ее кризисных тенденциях, об "острой боли рождения новой культуры", зависящих от творческих возможностей самого человека. Внутренние свойства любой социокультурной системы с присущим ей предначертанием своей собственной судьбы вместе с воздействием внешней среды предопределяют, с точки зрения Сорокина, наличие определенного поля и потенциально возможных направлений развития системы. Немалую роль в выборе этих направлений Сорокин отводит и фактору случайности ("потенциальной изменчивости").

Что объединяет все рассмотренные концепции? Их анализ показывает, что все эти концепции выделяют в многообразии социокультурных феноменов большие *цивилизационные образования* – локальные цивилизации, великие культуры, культурно-исторические типы, культурные системы и суперсистемы, которые не всегда идентичны нациям или государствам, но тем не менее функционируют как реальные единства. Часто разными терминами ими описываются сходные явления цивилизационного развития.

Каждая цивилизация базируется на особых "чертах характера", "символах души", ценностях культуры, которые она выражает, развивает и воплощает в процессе жизненного цикла. Развитие цивилизаций здесь трактуется как цикличное, как их исторический круговорот. Общей тенденцией развития цивилизаций является постепенное расширение степеней их свободы, отказ от одномерности, поиск оптимального соотношения цикличности и поступательности в развитии, признание возможности рождения новых цивилизаций посредством влияния случайных факторов (внешней среды, сверхчувственного и сверхрационального гения, роли случая и т.п.).

В настоящее время необходим интеграционный подход к интерпретации мировой истории. Он учитывает поступательно-стадиальный прогрессивный характер развития человеческой истории, ее развитие во времени, хронологию, всю многомерность, сложность, уникальность отдельных культур и цивилизаций, развитие человеческого общества в пространстве. Только в рамках такого подхода исторический процесс может быть рассмотрен во всем *многообразии его характеристик, вариативности исторического развития, в направленности на плюралистический диалог культур и обосновании перспектив цивилизационного развития*. Перед лицом глобальных проблем современности человечество все более и более осознает свое единство и единство мировой истории.

Интеграционный подход к пониманию истории человеческого общества некоторые исследователи называют *всемирно-историческим*, имея в виду, что только на определенном этапе взаимодействия локальных цивилизаций возникает феномен всемирной истории и начинается процесс становления экуменической единой цивилизации. Реальность мировой истории, по мнению немецкого ученого и философа *К. Ясперса* (1883–1969), обусловлена прежде всего духовным единством человечества. Начало всемирной истории он называет "осевым временем" (с 800 по 200 гг. до н. э.), когда в великих культурах древности, в сфере их влияния, начинает формироваться универсальная духовная основа всего челове-

чества. Независимо друг от друга в разных местах – в Индии, Китае, Персии, Палестине и Древней Греции возникают духовные движения, способствующие формированию того типа человека, который существует и поныне. В "осевую эпоху" рождаются и мировые религии, пришедшие на смену язычеству и философии, сменившие мифологическое сознание. Это было пробуждением духа, началом общей истории человечества, которое до того распалось на локальные, не связанные между собой культуры. Ясперс выделяет и "осевые народы" (китайцы, индийцы, иранцы, иудеи, греки), которые, создавая свою историю, заложили основу единой духовной сущности человека и его подлинной истории. В рамках данного подхода понятие "цивилизация", как мы видим, дается всемирно-историческая интерпретация.

В конце XIX и особенно в XX в. достаточно четко проявились интеграционные тенденции в развитии мировой истории, обозначились "точки соприкосновения" и взаимовлияния отдельных цивилизаций. К. Ясперс, отмечая идею единства мировой истории, заметил, что теперь проблемой и задачей стал мир в целом. Тем самым происходит полное преобразование истории, земной шар стал единым, обнаруживая новые опасности и возможности, все существующие проблемы стали мировыми.

17.6. СОВРЕМЕННЫЙ ЭТАП ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ: УРОВНИ, ТИПЫ, ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОТИВОРЕЧИЯ

Современный этап цивилизационного развития аккумулирует в себе весь исторический опыт, накопленный человечеством, разнообразные пути и формы его общественного развития и позволяет сквозь призму "истории человечества в целом" понять место, направленность и смысл исторических событий, специфику и роль отдельных цивилизаций в мировом историческом процессе, его целостность и взаимозависимость.

На современном этапе можно выделить *следующие типы цивилизации*: западная, восточноевропейская, мусульманская, индийская, африканская, китайская, японская, латиноамериканская.

Цивилизации включают в себя *два уровня: региональный и локальный (национальный)*. Так, на *региональном уровне* в состав западной цивилизации включаются североамериканская, французская, германская и другие локальные цивилизации. Будучи уникальными, обладая специфическими духовно-нравственными ценностями, создавая особую психологическую ауру и формируя типичные, непов-

торимые личности с только им присущими качествами, *локальные цивилизации* как бы в "снятом" виде позволяют зафиксировать на региональном уровне некоторые типичные, присущие этому типу как материальные, так и духовные проявления, однотипные в главном.

С точки зрения сторонников всемирно-исторического подхода, утверждается, что только на определенном этапе взаимодействия локальных цивилизаций возникает *феномен всемирной истории и начинается весьма сложный и противоречивый процесс становления единой глобальной цивилизации*. Тем самым подчеркивается, что современное общество – это целостный и взаимосвязанный мир, постоянно сталкивающийся с необходимостью культурного плюрализма при решении глобальных проблем современности.

В этом контексте важно выявить достижения и противоречия современной цивилизации, обратить внимание на особенности "традиционного общества", оценить основные модели, по которым развиваются страны современного Востока и Запада.

К основополагающим с точки зрения мировой истории характеристикам Востока относятся: *неразделенность собственности и административной власти, подчинение общества государству, отсутствие гарантий частной собственности и прав граждан, полное поглощение личности коллективом, экономическое и политическое господство, а зачастую деспотическое государство*. Можно выделить несколько моделей, по которым развиваются страны современного Востока.

Первая модель – японская, по которой развиваются такие страны, как Япония, Южная Корея, Тайвань, Гонконг, идя по *западно-капиталистическому пути и добившись наиболее заметных успехов в развитии*. Для них характерно полное господство свободного конкурентоспособного рынка, обеспечение государством эффективного функционирования хозяйства страны, гармоничное использование традиций и новаций, то есть *синтез* трансформированных традиционных структур, норм поведения (например, представления о дисциплине труда у японцев, восходящие к нормам конфуцианства) и элементов западноевропейского образца (включая институты демократии, правовые и другие стандарты).

Вторая модель развития – индийская, к которой относится группа стран современного Востока, которые *успешно развиваются по западноевропейскому пути, глубоко не перестраивая при этом свою традиционную внутреннюю структуру*. Здесь наблюдается симбиоз важнейших элементов западного образца – многопартийная система, демократические процедуры, европейский тип судопроизводства – и привычных для подавляющего большинства

населения страны традиционных устоев и норм жизни, перешагнуть через барьер которых не представляется возможным. Страны, находящиеся на этой стадии развития, – Индия, Таиланд, Турция, Пакистан, Египет, группа арабских нефтедобывающих монархий и другие, в принципе находятся в положении определенного равновесия, устойчивой стабильности; их экономика в состоянии обеспечить существование страны и народа. Существенна политическая стабильность для большинства стран этой модели, а ряд стран имеют тенденцию к перерастанию симбиоза в синтез (Турция, Таиланд).

Третья модель развития – африканские страны, которые отличаются не столько развитием и тем более стабильностью, сколько отставанием и кризисом. Сюда относится большинство африканских стран, некоторые страны исламского мира (Афганистан, Бангладеш), а также такие беднейшие страны Азии, как Лаос, Камбоджа, Бирма и т.д. Несмотря на то, что в подавляющем большинстве этих стран в экономике весомую позицию занимают западные структуры, все же отсталая, порою полупервобытная периферия здесь более значима. Скудость природных ресурсов, низкий исходный уровень развития, отсутствие или слабость духовно-религиозного и цивилизационного фундамента обуславливают здесь ситуацию некомпенсируемого существования, неспособного к самообеспечению, с низким уровнем жизни. Проблема кризиса развития и даже просто выживания населения большинства стран африканской модели остается пока еще весьма острой.

Такие страны, как Китай, Вьетнам, решительно приступившие к трансформации общества, а также такие, как КНДР, где все еще впереди, *не вписываются в рассмотренные выше три модели.* Формально ориентируясь на строительство социализма, Китай все же, как показывает его динамика, не будет слишком строго в будущем придерживаться принципа централизованного контроля над рынком и частной собственностью. Можно допустить, что Китай сумеет достичь успехов, сравнимых с теми странами, что входят в первую, японскую модель.

Западная цивилизация, истоки которой ведут в Древнюю Грецию, где, в отличие от восточной цивилизации, впервые возникли частнособственнические отношения, полисная культура, подарившая человечеству демократические структуры устройства государства, бурно развивалась к XV–XVII вв. вместе с формированием мировой капиталистической системы. В целом к концу XIX в. весь неевропейский мир был разделен между империалистическими державами.

Быстро развивающаяся, динамичная и агрессивная западная (техногенная) цивилизация с ее устремленностью ко всему новому, нетрадиционному, с ярко выраженным индивидуализмом свободной личности, с деятельностным преобразовательным вектором по отношению к природному и социальному миру, оказала мощнейшее влияние на все мировые очаги цивилизации, в том числе и на те исторические арены, где продолжало сохраняться первобытное и предклассовое общество.

Для *индустриального общества характерен высокий уровень промышленного производства*, ориентированного на массовое производство товаров потребления длительного пользования (телевизоров, автомобилей); влияние НТР, обеспечившее дальнейшую последовательность нововведений в производстве и управлении; *радикальное изменение всей общественной структуры*, начиная с форм поведения человека и социального общения и кончая рационализацией мышления в целом.

В 60–70-е гг. XX в. западная цивилизация в результате структурной перестройки экономики, выдвинувшей на лидирующие позиции новые, гибкие, наукоемкие отрасли взамен тяжелой промышленности, переходит в *постиндустриальную стадию*. Этот период связан с созданием разветвленной экономики услуг, доминированием слоя научно-технических специалистов, центральной роли теоретического знания в развитии экономики и, в принципе, политических решений, бурным развитием "индустрии знаний", компьютеризацией и появлением широких информационных систем.

Сторонники *концепции информационного общества* (Д. Белл, О. Тоффлер) рассматривают в качестве доминирующего "четвертичный", информационный сектор экономики, следующий за сельским хозяйством, промышленностью и экономикой услуг, и считают, что информация и знание, а не капитал и труд, являются *основой постиндустриального общества*. "Компьютерная революция" постепенно приведет к замене традиционной печати "электронными книгами", громоздких корпораций – "малыми" экономическими формами, "электронными коттеджами" для индивидуальной деятельности на дому, превращая безработицу в "обеспеченный досуг".

Развенчанию технократического мифа о беспредельном экономическом росте и информационном знании как средстве решения всех проблем способствовала *концепция пределов роста* (Дж. Форрестер, Д. Медоуз), которая была выдвинута в начале 70-х гг. XX в. Согласно этой концепции, конечность размеров нашей планеты и ограниченность ее природных ресурсов пред-

полагает существование предела экспоненциального роста народонаселения и промышленного производства. При сохранении существующих тенденций к росту истощение природных ресурсов и загрязнение окружающей среды достигнут критических пределов, чреватых катастрофой уже в начале XXI в.

В настоящее время настойчиво ищутся способы преодоления негативных тенденций западной цивилизации, осуществляется поиск путей гуманизации мира и человека, предпринимаются попытки объединения усилий общественности в предотвращении термоядерной войны, прекращении национальных распри, сохранении окружающей среды, преодолении отчуждения человеческой личности, ее сохранении. Решение этих проблем, характерных как для современного Запада, так и Востока, возможно только на пути признания *целостности и взаимозависимости современного мира*, необходимости диалога культур, их взаимообогащения, признания приоритета за поведением, ориентированным на коммуникацию и понимание, ибо XXI столетие знаменует собой духовное единство человечества.

В этом контексте понятие прогресса в современных условиях все более трансформируется в сторону обогащения его *гуманистическими параметрами*, характеристиками.

В различные эпохи в качестве критерия прогресса рассматривались различные явления. Критерием прогресса считали *развитие разума, науки и техники*. Для социалистов-утопистов (Сен-Симон, Фурье, Оуэн) основой прогресса выступала мораль, *нравственный принцип*, в соответствии с которым люди должны относиться друг к другу, как братья. Немецкий философ Фридрих Шеллинг полагал, что только постепенное приближение к *правовому государственному устройству* может выступить критерием исторического прогресса. Гегель считал, что прогрессивное развитие общества связано с ростом *сознания свободы*. *Марксистская традиция* связывала критерий общественного прогресса с высшим уровнем *материального производства*, техники, экономических отношений и развитием производительных сил, включая самого человека.

Развитие человека в его духовном и телесном измерении, осознании самоценности человеческого существования, создание благоприятных условий для человека – в этом видится прогресс современного общества. В соответствии с этим *в качестве гуманистических критериев выдвигаются такие интегративные показатели прогрессивного развития общества*, как средняя продолжительность жизни человека, детская и материнская смертность, состояние здоровья, уровень образования и воспитания, состоя-

ние системы здравоохранения, развитие различных сфер культуры и искусства, интерес к духовным ценностям, чувство удовлетворенности жизнью, потребность к общению, отношение к природе и т.д.

Темы для обсуждения

1. Основные черты общества как сложноорганизованной развивающейся системы. Типы социальных структур.

2. Природа и функции социальных противоречий и конфликтов. Концепции ненасилия в современной социальной философии.

3. Философия истории: проблемное поле и основные модели.

4. Линейные и нелинейные интерпретации социальной истории. Формационный, цивилизационный и культурологический подходы к истории общества.

5. Современный этап цивилизационного развития: уровни, типы, достижения и противоречия.

Литература

1. *Арефьева Г. С.* Общество как объект социально-философского анализа / Г. С. Арефьева. М., 1995.

2. *Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Н. А. Бердяев. М., 1990.

3. *Гумилев Л. Н.* Этносфера: история людей и история природы / Л. Н. Гумилев. М., 1993.

4. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. М., 1991.

5. *Манхейм К.* Идеология и утопия / К. Манхейм. М., 1993.

6. *Маркс К.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. Т. 3.

7. *Радаев В. В.* Социальная стратификация / В. В. Радаев, О. И. Шкаратан. М., 1996.

8. Социология конфликта. М., 1996.

9. *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории / А. Тойнби. СПб., 1995.

10. *Франк С. Л.* Духовные основы общества / С. Л. Франк. М., 1992.

11. *Шпенглер О.* Закат Европы: в 2 т. / О. Шпенглер. М., 1993, 1998.

12. *Яковец Ю. И.* История цивилизаций / Ю. И. Яковец. М., 1997.

13. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М., 1994.

18. ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПРАВА

18.1. ПОНЯТИЯ ПОЛИТИКИ, ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ И ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА. ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ

Политика (от греч. *politika* – государственные и общественные дела) – социальная деятельность в политической сфере общества, направленная на формирование, исследование и проектирование различных форм государственного управления; многообразных государственно-административных институтов; морально-правовых норм; отношений и институтов власти, механизмов ее достижения, удержания, укрепления и реализации. Это отношения между социальными группами и их лидерами по поводу главным образом государственной власти.

Политика включает в себя деятельность органов власти, объединений граждан и отдельных лиц в сфере отношений между государствами, нациями, большими группами людей, классами, устремленную к реализации своих интересов, завоеванию, обладанию и использованию политической власти; участие в делах государства, определение его форм, задач и содержания деятельности; охватывает не только государственное, но и внесударственное регулирование и оптимизацию общественных отношений, выходя за рамки государственного регулирования и пронизывая различные уровни общественной жизни от институтов до общественных движений и объединений; обеспечивает формирование и функционирование механизмов хранения и передачи политических ценностей, становления новых форм политических отношений и управления.

Политика выступает и как программа действия или сами действия по осмыслению и решению проблем, стоящих перед обществом, и как сфера общественной жизни с различными политическими направлениями, группами и интересами; и как институт власти (правительство, парламент, партии, полиция и другие); и как "искусство возможного" и "искусство управления", поскольку невозможна без фантазии, интуиции, личного опыта, творческой смелости и элементов игры.

Субъектами политики являются индивид, малая социальная или профессиональная группа, нация, класс, элита, общественные движения, объединения и другие социальные общности. *Политика* – наука и искусство жить в обществе, руководить им и управлять людьми.

Как особая форма социальной деятельности политика возникает вместе с государством и иерархической системой власти, призванной в обществе обеспечить необходимый порядок на основе четкого разграничения отношений господства и подчинения. *Политика на первых порах была вплетена в общий социокультурный контекст, совпадала с государством и его управлением, основывалась на этических принципах справедливости, блага и ответственности.* Политика, согласно "Никомаховой этике" Аристотеля, охватывает этику и учение о государстве, в узком смысле – искусство и науку государственного управления. Политика должна, по Аристотелю, выполнять нравственно-воспитательную роль и содействовать государству в достижении общего блага и справедливости. "Мерилом справедливости" и "регулирующей нормой политического общения" являются государство и право. В Римской империи политика рассматривалась с точки зрения ценностей "вечного Рима", всеобщего и универсального порядка и источника правовых норм.

В средневековой культуре политике свойственен религиозно-теологический характер этического обоснования политики. Основной ее тезис – "Всякая власть от Бога", Бог – Творец государства. Провозглашается не только естественная необходимость государства, но и религиозное санкционирование церковью государственной власти, дается религиозное оправдание и легитимизация социально-политического порядка и определение места человека в нем. Если в земном Граде "господствует похоть господствования", то в Божественном Граде "царствует любовь", "единодушное повиновение, основанное на любви"¹. Земная власть, считает Фома Аквинский, должна заниматься внешними действиями людей, направленными на общее благо, а церковная власть – на управление душами людей, на установление и улучшение благой жизни.

В эпоху Возрождения политика пронизана моралью, она вместе с государственно-административным управлением получает правовую и этическую санкцию, философско-антропологическое обоснование, подчеркивая достоинство человека, его этические ценности, гражданскую позицию и активность. Позиция крупнейшего политического мыслителя и деятеля позднего средневековья в Европе *Н. Макиавелли* связана с *автономизацией политики и этики.* В "Государе" он утверждает, что сохранение власти государя зависит от его умения отступать от справедливости и добра. Разумный правитель, с одной стороны, должен сочетать в себе лучшие качества, с другой стороны, обладать властью и силой, которые позволят ему сохранить жизнь и благосклонность подданных. Политика благодаря Макиавелли выделяется в самостоятельную науку и есть символ веры человека, в силу чего должна занимать доминирующее положение в мировоззрении человека.

Тенденция, связанная с автономизацией политики от морали, усиливается в социальной философии Нового Времени. Политика определяется как *сфера управления государством, гражданских*

¹ *Августин.* О Граде Божием. М., 1994. Т. 3. С. 63, 70.

обязанностей и прав человека. В философии политики анализируются и такие проблемы, как причины возникновения государства как способа преодоления "войны всех против всех" и гаранта человеческих прав в обществе, проблема соотношения свободы и власти (*Т. Гоббс*), связи политики как государственного управления с властью и силой, свободой человека (*Б. Спиноза*), принципами и целями правления, формами государственного устройства (*Д. Локк*). Для *П. Гольбаха* политика есть искусство управлять людьми и заставлять их содействовать сохранению и благополучию общества. *Ж.Ж. Руссо* связывал политику с деятельностью государства, которое отождествлялось с гражданской общиной и социальным организмом. С точки зрения *Д. Юма*, "политика рассматривает людей как объединенных в общество и зависимых друг от друга". Он рассматривает различные системы правления, их принципы, причины генезиса государства, механизмы создания образцового государства. Считая основной задачей политики исследование различных форм и принципов правления, *Ш. Монтескье* приходит к выводу, что трем формам правления соответствуют три вида добродетелей: страх – деспотии, честь – монархии, подлинная добродетель – республике.

Уже в первой половине XVIII в. становится ясно, что *политика представляет собой специфическую и совершенно самостоятельную область общественной жизни, имеющую свои нормы, принципы, ценности, отличные от морали, религии, экономики.* У *И. Канта* политика совпадает с гражданско-правовым состоянием, с политической общностью, представленной в государстве и его правовых законах. *И. Фихте* также рассматривает политику как применение учения о праве к существующим формам государства. *Г.В.Ф. Гегель* пытается преодолеть разрыв политики и морали, дает этическое обоснование политики, отождествляя государство с добродетелью нравственной идеи.

Становление политики и социологии как специальных областей исследования приводит к дифференциации предмета исследования: для политики это государство, для социологии – общество, различению дела управления и общественной организации (*Сен-Симон*), социальной политики как программы социального действия и социальных систем (социальной статистики и социальной динамики) (*О. Конт*).

Определение же специфики политики как системы властных отношений и институтов власти в начале XX в. приводит к решающей трактовке политики как *автономной сферы социальной жизни.* Политика, с точки зрения *М. Вебера*, означает "стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти". Кто занимается политикой, тот стремится к власти как к средству, подчиненному другим целям (идеальным или эгоистическим), либо к власти "ради нее самой", в политике главной целью является власть, а средством выступает насилие. Власть при этом рассматривается или как *власть элит, или как власть господствующего класса, или как поле, пронизывающее все виды взаимодействия людей.* Циркуляция, или круговорот элит является, со-

гласно *В. Парето*, движущей силой форм правления, как и для Г. Моска, рассматривавшего политическую науку как науку о правящем классе или элите.

Тотализация политики как власти, отождествление ее с феноменом власти, проникновение политики во все сферы жизни (религию, культуру, образование, хозяйство) становится для XX в. *господствующей установкой* в отличие от классического капитализма с его автономизацией политики от экономики, морали, культуры. Интегрирующая функция политики в обществе, экономике и культуре подчеркивается в структурном функционализме *П. Парсонса*, который рассматривает власть как ядро политической системы, которое пронизывает все подсистемы общества, начиная от экономики до поддержания культурных образцов и процессов институционализации власти. В противоположность этой линии между тем акцентируется подход, ставящий конфликтность современного общества с присущими ему группами интересов, партиями и классами в центр внимания, рассматривающий *конфликт как творческую основу общества* (*Р. Дарендорф*). *Ю. Хабермас* в своей теории коммуникативного действия *источником политической власти рассматривает коммуникацию*, как и *Х. Арендт*. Для них власть соответствует человеческой способности не только что-либо делать или как-либо действовать, но и объединяться с другими и действовать в согласии с ними, ориентироваться на взаимопонимание. Власть имеет место в группе и существует лишь до тех пор, пока существует группа. Власть для *М. Фуко* это скорее *многообразие отношений сил, заполняющих и организующих определенную сферу, игра*, в ходе которой сталкивающиеся друг с другом тенденции усиливают, изменяют силовые отношения. Власть рассредоточена в континууме общества и осуществляется из бесчисленных локальных точек в сети отношений власти.

Обобщая существующие в современной социальной философии интерпретации политики, можно выделить следующие ее версии (программы):

1. *Институциональная*, в рамках которой политика рассматривается как деятельность институтов государства, управленческих структур, исследование механизмов распределения власти между ними и принятие решений, изучение законодательных актов и выявление смысла законов. Политика здесь тесно переплетается с правом.

2. *Силовая*, имеющая глубокие корни в истории политической мысли, начиная от Н. Макиавелли и заканчивая М. Вебером, трактующая политику как борьбу за власть, волю к власти (Г. Моска, Р. Даль и др.). С этой точки зрения, все политические формулы типа "свобода, равенство, братство" или "демократия народа, осуществляемая народом и ради народа" лишь маскируют волю к власти и по существу отрицают роль ценностей в политике.

3. *Структурно-функциональная*, рассматривающая политику как саморегулирующуюся систему в контексте более обширной социальной системы и выполняющую разнообразные политические функции в зависимости от социального поля: формулирование интересов, правил; политическая социализация; политическая коммуникация; судебные решения и др. Исходя из оппозиции "процесс-структура", структурный функционализм (П. Парсонс) рассматривает власть как ядро политической системы, которое детерминирует функционирование всех остальных подсистем общества (экономическую подсистему, подсистему интеграции и подсистему культурных образцов, процессы институциализации власти).

4. *Плюралистическая*, предлагающая рассматривать политику как согласование процессов, сферу сотрудничества, переговоров, процесс взаимоприиспособления власти и общества, торга и переговоров, нахождение согласия и компромисса, принятия приемлемых для всех решений. В этом случае предполагается фундаментальное равенство индивидов, ориентация на максимальную свободу человека, на приоритеты западных либеральных демократий.

В известном смысле поле политики, в котором осуществляется политическая власть в государстве субъектами как высшими чинами исполнительной и законодательной власти, представляет собой *рынок*, в котором существует производство, спрос и предложение особого сорта политических деятелей, партий, программ, мнений, позиций. А там, где рынок, всегда есть риск, выбор альтернативы, преодоление неопределенности с различными вариантами исхода. Власть сродни игре, власть является чем-то вроде игры, "развлечения". Существует мнение, что *политики – люди игры, а политика – игра*.

Как во всякой деятельности, политика предполагает сосредоточение власти в руках профессионалов, компетентных субъектов, экспроприрующих права большинства и уполномоченных осуществлять непосредственную политическую власть. Рассчитывать на успех в собственно политической игре они могут лишь при условии специфической подготовки, профессиональной компетентности. Приверженность самой игре, элементы своего рода иллюзионизма и вовлеченности, обязательность в соблюдении правил является не только удачным образом риска в политике, но вместе с тем представляется абсолютным требованием политической игры, инвестированием в игру, которое является результатом и в то же время условием функционирования игры. Все те, кто рискует и признает политическую игру стоящей того,

чтобы осуществлять инвестиции в игру, принимают на себя ряд обязательств, вступая в негласный договор, который иногда действует значительно сильнее, чем все официальные или секретные соглашения, ибо субъектам игры грозит в случае нарушения правил игры исключение из нее и потери тех прибылей, которые из нее извлекаются (П. Бурдье).

В достойной серьезной игре можно играть только серьезными возможностями, а это означает, что между субъектом игры и этими возможностями устанавливаются такие отношения, когда они сами "переигрывают" играющего и могут перевоплощаться. Все очарование и состоит именно в таком риске. Это дает возможность насладиться свободой решения, которая в то же время коррелируется и неотвратно сужается. Вместе с тем, чрезмерное желание насладиться свободой решения может привести к игнорированию в принятии настоятельно необходимых и срочных действий и к проигрышу. Удача может всегда сопутствовать игроку или уходить и возвращаться, игра может "пойти" или "не пойти", что и составляет привлекательность игры и риска в ней (Х.-Г. Гадамер).

Степень и направленность риска в политической игре задается структурой игрового пространства и требует от искушенного и опытного политика выработки своей собственной позиции. В поле альтернативных и возможных, вероятных и невероятных позиций, это искусство лавировать среди приемлемых и заранее оговоренных позиций и избегать компрометирующих, сталкивающих субъекта власти с политиками противоположных позиций. Правила игры в соответствующем политическом пространстве предполагают, что компетентный, надежный, серьезный, ответственный политик предсказуем в политических действиях для коллег, как и они, будучи последовательными в своих действиях, предсказуемы для искушенного политика. Хотя несомненно и то, что в реальной политической игре возможны и другие модели поведения с абсолютно непредсказуемыми вариантами принятия решений, что особенно характерно в условиях нестабильности, преодоления тоталитарного "закрытого" менталитета, наработки демократических стандартов политической деятельности и моделей "открытого" общества, в котором социальная политика формируется в результате ее свободного критического обсуждения и выражения различных точек зрения.

Особую роль в жизни общества играет *политическая система* – это совокупность и взаимодействие всех политических институтов в обществе, регулирующих политическую жизнь. В ней можно зафиксировать различные подсистемы:

1. *Институциональная подсистема*, состоящая из различных общественно-политических институтов и организаций. Ведущим политическим институтом, сосредоточивающим в себе максимальную политическую власть, является государство. Среди негосударственных организаций наибольшую роль в политической

жизни общества играют *политические партии*. Немаловажное влияние на политическую жизнь оказывают также *общественные организации и движения*.

2. *Нормативная (регулятивная) подсистема*. Эта подструктура выступает в виде *политико-правовых норм* и других средств регулирования взаимосвязей между субъектами политической системы.

3. *Политико-идеологическая подсистема включает в себя совокупность политических идей, теорий и взглядов*, на основе которых формируются и функционируют различные общественно-политические институты как элементы политической системы общества.

4. *Функциональная подсистема*. Этот компонент характеризует *основные формы и направления деятельности политической системы*, способы и средства воздействия ее на общественную жизнь. Конкретное выражение функциональная подсистема находит в политических отношениях, политическом режиме, в конкретном политическом процессе. Важнейшими компонентами политической системы являются партии, общественные организации и движения.

Политический процесс выступает как результат взаимодействия групп, как действия правительства и их влияние на состояние общества. Политический процесс – это форма функционирования политической системы общества, совокупность действий субъектов политики по осуществлению своих специфических функций в сфере власти. Политический процесс – это технология осуществления власти, выработки и принятия политических решений, взаимодействия правительства, парламента, партий и других политических сил. Речь в данном случае идет о политической практике, организационной и контрольной деятельности, конкретном управлении, подборе и расстановке кадров, обмене информацией и т.д. Они отражают политическую реальность, которая складывается не по желанию лидеров и предписаниям ученых, а является результатом борьбы интересов различных политических сил, социальных групп, поведения этих групп и граждан с их ожиданиями, надеждами, предрассудками, уровнем образования и культуры.

Многомерность политики, разноречия в трактовке ее целей, задач, содержания, обособление политики в автономную сферу жизни общества, необходимость исследования политики в различных социокультурных контекстах стали причинами формирования философии политики.

Философия политики – исследовательская область философии, анализирующая наиболее общие основания, границы и возможности политики, ее цели и идеалы, методологию политическо-

го знания, методы проектирования и создания новых политических институтов и систем, соотношение в ней объективного и субъективного, закономерного и случайного, сущего и должного, рационального и иррационального, специфические проявления политики и политического дискурса в различных культурах, статус политического дискурса и меру его автономности относительно других сфер общественной жизни.

Выявляя специфику, статус и роль политики на Востоке и Западе, А.С. Панарин отмечает, что на Востоке, как и в традиционном обществе вообще, основным вопросом политики является вопрос об обеспечении общественного порядка и ограждения общества от хаоса. Проблема традиционной философии политики – как обеспечить порядок, стабильность и преемственность. Вместо дилеммы "порядок или хаос" в модернизированных обществах Запада обсуждается дилемма "демократический или авторитарный порядок", делается акцент не на порядок вообще, а на способах обеспечения демократического порядка. Таким образом, *если на Востоке политика выступает как процедура обеспечения порядка, носители которого заранее известны, так как речь идет о наследственной власти и сословном закреплении общественных функций, то на Западе политика выступает как процедура открытия того, кому, какой партии, президенту и тому подобным предстоит управлять обществом на основе мандата доверия, полученного от избирателей.* Философия политики в данном случае выявляет на уровне философско-методологического анализа дилемму предопределенного – неопределенного. Это позволяет зафиксировать, что *политический мир на Востоке подчиняется законам жесткого "лапласовского" детерминизма, тогда как на Западе – стохастическим принципам*, включающим риск и неопределенность в качестве правила, а не отклонения и эксцесса¹.

Различие статуса политики на Востоке и на Западе выявляется и по технологическому критерию. Со времен Макиавелли политика на Западе выступает как торжество технологического принципа отношения к миру. Считается, что *мир может быть преобразован с помощью политики*, то есть политика здесь рассматривается как альтернатива унаследованному и сложившемуся, как знак создания иного – возможного. Прометеев человек Запада, чувствующий себя великим преобразователем и маргиналом Вселенной, природные нормы и ограничения которой ни к чему его не

¹ Панарин А.С. Философия политики. М., 1994; Он же. Политология: о мире политики на Западе и на Востоке. М., 1998.

обязывают, дает и политике социоцентрическую интерпретацию, когда она понимается как сфера похищенной у Богов человеческой свободы. *Политическое же видение на Востоке космоцентрично*: политика не нарушает космический порядок, а воплощает его в особых, ей свойственных формах. *Политическое законопослушание на Востоке поэтому воспринимается не в юридическом, а в космоцентрическом аспекте – как следование высшему, сакральному порядку.* "Человек политический" Запада, напротив, представляет собой разновидность технологического человека, устремленного на изменение мира.

По-разному в философии политики решается и проблема *отношения политического и неполитического*, что непосредственным образом сказывается на понимании предмета и объекта политической теории. В рамках *первой парадигмы*, ярким представителем которой является *М. Фуко*, основывающейся на позиции французского этатизма (от франц. *etat* – государство), идеологии, абсолютизирующей роль государства в обществе и предполагающей широкое активное государственное вмешательство в экономическую и социальную жизнь общества, утверждается, что *власть не локализуется в собственно политической сфере, а в превращенных формах является нам всюду*: в повседневных иерархиях старших и младших, управляющих и управляемых, обучающих и обучаемых и т.д. В силу этого наука о власти должна выявлять соотношение легитимных и теневых, формальных и неформальных практик власти, властное измерение любых сфер общественной жизни, выступая как *междисциплинарное направление, объединяющее политическую психологию, политическую экономию* и т.п. *Вторая же парадигма*, выступающая в подходах представителя чикагской школы *Г. Беккера*, дает расширительную трактовку либерального принципа "государство-минимум" и утверждает, что *развитие нормального гражданского общества сопровождается непрерывным поэтапным сокращением прерогатив власти*, что находит марксовскую трактовку "отмирания" государства и политики. Очевидно, наиболее корректным выражением соотношения рассмотренных парадигм является принцип дополнительности, о чем свидетельствует и смена фаз циклов политической жизни на Западе: от социал-демократической (кейнсианской), ориентированной на модель "большого" социального государства, что больше отвечает первой парадигме, к либеральной (монетаристской), ориентированной на модель "государство-минимум", отвечающей второй парадигме.

18.2. ФЕНОМЕН ВЛАСТИ: ПРИРОДА, ПРИНЦИПЫ, ТИПОЛОГИЯ. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ

Власть как психологическое явление. Власть и политику иногда отождествляют, считая их нераздельными и взаимообусловленными. Действительно, власть является центральным началом политики, представляет собой средство осуществления политики. Борьба за власть, за овладение ею и ее удержание – проблема политическая, независимо от того, решается она путем выборов, назначений, захвата. Как правило, власть не самоцель для социальных сил, стремящихся реализовать свои цели. Однако, придя к власти, эти силы начинают формировать конкретные структуры власти самых разных масштабов – от правительства, президента, парламента до региональных и местных структур. Новые правители, осуществляя свои интересы и цели, сами вырабатывают и проводят в жизнь собственную политику, которая становится средством этой власти. Иными словами, политика оказывается причиной власти, а власть – причиной политики.

Феномен власти приоткрывает тайну самой политики, политических институтов, политических движений, страсти к ее завоеванию и осуществлению. По словарю В.И. Даля, "власть – право, сила и воля над чем-то, свобода действий и распоряжений; начальствование; управление... Властвовать – управлять, властно господствовать, повелевать, распоряжаться... Властолюбие – любоначалие, страсть к господству, к властвованию... Властолюбец – человек, безмерно любящий власть, властвовать, начальствовать, никому не желающий подчиняться". *Доминирование властной воли, волевое отношение между людьми является специфическим признаком власти.*

Во властных отношениях предполагается: наличие не менее двух субъектов, которыми могут выступать как отдельные лица, так и коллективно действующие (партия, организация, учреждение, комитет и тому подобное); выражение воли осуществляющего власть, подчинение того, над кем осуществляется власть, тому, кто ее осуществляет. В этой связи природа власти такова, что она отчасти опирается на одобрение наиболее авторитетной части людей и кончается там, где начинается насилие, хотя она и предполагает угрозу применения силы или насилия. Неспособность же субъекта власти обеспечить согласие людей без использования физического насилия означает, что власти не существует, а есть попытка оказать давление. Хотя власть и требует подчинения, но люди, подчиняясь ей, не жертвуют своей свободой, поскольку, как писал В. Соловьев, требование личной свободы, чтобы оно могло

осуществиться, уже предполагает стеснение этой свободы в той мере, в какой она в данном состоянии человечества несовместима с существованием общества или общим благом.

Власть является одним из фундаментальных явлений, неразрывно связанным с политикой. Именно властью определяются территории государств, обеспечивается реализация общих интересов населения.

Властные отношения служат механизмом регуляции общественной жизни, гарантом целостности различных обществ, древнейшей формой их организации, поскольку в обществе всегда есть различные индивидуальные и групповые интересы, которые необходимо регулировать, соподчинять, снимая социальную напряженность.

Власть – это реальная способность тех или иных социальных сил или личности осуществлять свою волю по отношению к другим социальным силам или личности.

Отношения власти предполагают наличие субъекта и объекта (или второго, пассивного субъекта), отношений господства и подчинения, побуждения к действию и его совершения по желанию первого субъекта. Власть возникает в отношениях между людьми, группами людей, обществом и его частями, то есть субъектами, наделенными сознанием, волей, способностью действовать. Субъектами власти могут быть отдельные личности, организации, общности людей, союзы государств, мировое сообщество.

К универсальным свойствам власти относятся: всеобщность, то есть функционирование во всех сферах общественной жизни и политических процессах; способность проникать во все виды деятельности, объединяя или разъединяя людей, общественные группы: пространство власти может быть совсем малым, скажем, личность самого человека, семья, и предельно большим – государственная власть, власть религий, идеологий, международных структур.

Можно выделить следующие *принципы власти в зеркале субъекта власти*:

1) *принцип сохранения власти*, в котором отношение к власти рассматривается как преобладающая, едва ли не единственная ценность. В соответствии с этим главное здесь сохранение, удержание и умножение власти. Поскольку принцип сохранения является силовым показателем (с властью добровольно не расстаются), реализация этого принципа требует целеустремленности, решительности, доходящей порою до жестокости и бескомпромиссности;

2) *принцип действенности* также требует сильных проявлений человеческого характера. Власть утрачивает свой статус, теряя дееспособность и решительность, умение справиться с обстоя-

тельствами. Без необходимой воли власть не дееспособна, мягкотела, но и без твердых знаний власть также обнаруживает свои наиболее слабые стороны – она необузданна, в высшей степени непредсказуема. Вместе с тем сила власти не равнозначна власти сил. "Пушки – последний довод королей", и поэтому к удержанию власти силой прибегают как к крайнему средству, когда другие средства "не срабатывают". В соответствии с этим властитель наряду с решительностью должен быть взвешенным, рациональным, терпимым, умеющим избегать крови, импульсивных действий, надрывности, насилия. Произвол власти всегда сопровождается агрессивностью. Лучшим средством для удержания власти является опора на закон, то есть ее легитимность. Человек свободен, когда повинует не людям, а закону;

3) *принцип коллегиальности*, в котором реализуется установка власти на партнерство, кооперативность. Умаление этого принципа неизбежно приводит к вождизму, деградации личностного измерения власти, ее трансформации в тиранию, диктат. Высокомерие, самомнение без элементов самокритичности и разумной самооценки приводит в конце концов к разрушению власти, которому сопутствуют толпы наушников, угодников, тяга к помпезным сценариям и наградам, проявления "пьедестального" мышления;

4) *принцип скрытности*, согласно которому власть пользуется широким спектром неявных средств и инструментов (закрытые встречи, секретная переписка, тайная дипломатия). Раньше времени говорить правду чрезвычайно опасно для власти, в соответствии с чем существует временной интервал рассекречивания.

Существует множество *классификаций власти*. Выделяют власть в бесклассовом и классовом обществе. С точки зрения формационного подхода власть классифицируют на первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую, социалистическую. По функциям органов власти различают законодательную, исполнительную и судебную власть. По способам организации власти – монархическую, республиканскую. По степени институализации – правительственную, федеральную, городскую, сельскую, муниципальную. По количественному признаку – единоличную, олигархическую, полиархическую. По правовому признаку – законную и незаконную, легальную и нелегальную. По признанию власти обществом – легитимную и нелегитимную. По сферам общественной жизни – экономическую, политическую, социальную, духовно-информационную.

Политическая власть всегда носит общественный характер, проявляется через функционирование специальных структур, предполагает использование принуждения, традиций, мораль-

ного влияния, системы идеологических и правовых норм. Важно учитывать соотношение политической и государственной власти. Политическая власть выступает как фактическое соотношение классовых и иных социальных сил. *Государственная власть* – это непосредственный продукт политической власти, она носит политический характер, ибо государство в своей деятельности затрагивает интересы практически всех слоев населения. Однако ни политическая власть не сводится к государственной, ибо включает также власть и влияние партий, лидеров, общественных организаций и так далее, ни государственная – к политической. Государство выполняет и неполитические задачи, которые, однако, могут приобрести политический характер в силу тех или иных причин (школьное образование, язык обучения, экология и т.д.).

В современной литературе существуют различные *концепции власти*. Так, *системные концепции* рассматривают власть как свойство политической системы. Т. Парсонс считает, что власть как свойство системы связана с достижением общих целей системы, с организацией.

Длительное время в истории политической мысли господствовали *правовые концепции власти*. Гоббс, Локк, Спиноза, Руссо, Кант и другие мыслители считали право первичным, а политику и власть – производными от права. Широкое распространение получили *поведенческие (бихевиоральные) концепции власти*. Бихевиористы объясняют политическую жизнь из присущих человеку свойств, поведения, воли, стремления к власти. Политический человек – это человек, стремящийся к власти.

Реляционистские концепции власти характеризуют власть как межличностное отношение, позволяющее одному индивиду изменять поведение другого.

Основным механизмом функционирования всех видов политической и неполитической власти является принцип разделения власти. Проекты разделения единой государственной власти на несколько независимых, но взаимосвязанных властей, которые могли бы сотрудничать и контролировать друг друга, появились в XVII в. Первый проект такого рода принадлежал Дж. Локку (середина XVII в.), разделившему власть на законодательную, исполнительную (она же и судебная) и федеративную, ведающую международными отношениями. Впоследствии Ш. Монтескье уже в XVIII в. создал теорию разделения властей в ее современном виде: *на законодательную, исполнительную и судебную*.

В философии политики одним из важнейших вопросов является вопрос о субъекте власти, политическом лидерстве и его типах.

Политическое лидерство – (от англ. *leader* – ведущий, руководитель) – ведущее положение отдельной личности, социальной группы, партии, государства, обусловленное более эффективными результатами деятельности (экономической, политической и другой); один из механизмов интеграции групповой деятельности, когда индивид или часть социальной группы выполняет роль лидера, то есть объединяют, направляют действия всей группы, которая ожидает, принимает и поддерживает его действия. М. Вебер, например, различал:

1. *Традиционное лидерство*, основанное на вере в святость традиций. Авторитет традиционного лидерства опирается на многолетний обычай (например, сын монарха после его смерти сам "законно" становится монархом). Человек обладает "правом на лидерство" благодаря происхождению – принадлежности к элите. Такой тип лидерства характерен для доиндустриального (докапиталистического) общества.

2. *Харизматическое лидерство*, основанное на вере в сверхъестественные способности вождя, культе его личности ("харизма" с греч. – милость, благодать, божественный дар), – исключительная одаренность, наделенность какого-либо лица качествами исключительности, сверхъестественности, непогрешимости в глазах приверженцев или последователей.

3. *Рационально-легальное (бюрократическое) лидерство* основано на вере в законность существующего порядка и его "разумность". Лидером можно стать не в силу каких-либо личных качеств, хотя и необходим определенный уровень компетентности, а с помощью законных бюрократических процедур. Лидерство в идеальной бюрократии имперсонально, оно действует как инструмент закона.

В условиях, когда принятие решений как на уровне макрориска субъектами, непосредственно обеспечивающими политическую власть в государстве, так и на уровне мегариска политическими деятелями, осуществляющими международную политическую деятельность, требует гибкости и перспективного мышления, разумной взвешенности, коммуникативной рациональности, открытости, преодоления эгоцентричности, особенно важен анализ взаимоотношений риска и власти, раскрытие механизмов и типов власти, психологических аспектов власти. Те или иные мотивы власти, детерминирующие характер риска на различных его уровнях, могут в конечном счете стать причиной нежелательных политических событий тотально разрушительного плана практически в любой стране, изменения характера самой политической системы.

Потребность власти всеобъемлюща и вездесуща, пронизывая нас дома и вне его, в любви и неприязни, с близкими и малознакомыми людьми. Власть как потребность доминировать формируется в контексте других потребностей субъекта (потребность в свободе, в самоутверждении, самовыражении и так далее), которые могут проявляться в большей или меньшей степени. Вряд ли стоит с этой точки зрения оценивать потребность власти как порок, поскольку неприятие власти, отвращение к ней свидетельствуют о слабости, робости, замкнутости, неуверенности человека, как и чрезмерное стремление к пресыщенности властью может привести к деформации и бездуховности. Таким образом, чрезмерная или недостаточная удовлетворенность потребности власти одинаково противоестественны для человека.

По отношению к политической власти люди либо ищут ее, либо проявляют политическую пассивность и бегут от нее. Жесткая ориентация на политическую власть как и "бегство от политики" являются крайними полюсами социального пространства, в рамках которого разворачивается сценарий политической жизни, формируются соответствующие психологические типы людей по их отношению к политике. *Независимыми друг от друга* индикаторами такого отношения могут выступать такие параметры, как *отношение к личностному участию в политической жизни, интерес к политике, информированность о политической жизни* (Ежи Вятр).

Принципы власти по-своему и своеобразно проявляются у субъектов власти в зависимости от их психологических predispositions, мотивационной структуры, соответствующих качеств и свойств психики, воздействуя на отбор людей, осуществляющих власть. В качестве психологических мотивов, обуславливающих стремление к власти и желание добиваться ее, могут выступать эгоцентрические и социцентрические мотивы. Под эгоцентрическими мотивами понимаются мотивы, концентрирующиеся на собственной личности субъекта или на лицах, наиболее близких данному субъекту (семье, например). Личные интересы, цели и потребности имеют при этом эгоцентрический характер и подчиняют себе общественные цели, интересы и потребности. Социцентрические мотивы концентрируются на благе какой-либо широкой группы людей – нации, класса, жителей города, государства и т.д. Цели, интересы и потребности общества в целом становятся личными целями, интересами, потребностями субъекта власти.

Иногда эгоцентрические и социцентрические мотивы взаимодействуют по принципу дополнительности: служение "общему делу", государству дополняется ярко выраженным эгоцентрическим желанием прославиться.

Основываясь на двух основных типах направленности личности, можно обосновать соответствующую типологию субъектов политической власти или политических лидеров.

Среди лидеров социоцентрической направленности выделяются следующие стили деятельности политического лидера:

- единоличный;
- коллегиальный;
- координирующий.

Эгоцентрическая направленность обуславливает формирование следующих стилей деятельности политического лидера:

- авторитарный;
- либеральный;
- компромиссный.

Для *социоцентрического единоличного стиля* характерно, что решение субъектом власти принимается в интересах общества, а инициативу и ответственность берет на себя лидер. Он строит такую форму взаимоотношений с массами, которая позволяет высказать интересы людей, условия реализации этих интересов и прогнозирует последствия их реализации. На основе этого политический лидер намечает программу действий, претворяет ее в жизнь и берет на себя ответственность за ее выполнение.

Эгоцентрический – авторитарный стиль, в противоположность рассмотренному типу, представляет собой такую форму деятельности, при которой политический лидер на основе личных целей и интересов без предварительного изучения интересов масс принимает решение, навязывает его группе, но не берет на себя ответственности за его последствия. Это позволяет ему ставить задачи с большим уровнем риска, чем у людей, ответственных за выполнение намеченной программы.

Политический лидер социоцентрического коллегиального типа осуществляет широкое обсуждение политическими партиями, общественными организациями вопросов, требующих решения. На основе всеобщего консенсуса вырабатывается коллегиальное решение. Ограниченность во времени, неоднозначная трактовка решения представителями различных социальных ориентаций затрудняет практическое использование такого рода деятельности, но тем не менее к нему прибегают некоторые общественные и политические лидеры (например, академик А.Д. Сахаров).

Эгоцентрический – либеральный стиль деятельности осуществляется таким образом, что социальная группа, партия, общество подводятся к необходимости принятия решения лидера, но это происходит весьма искусно. Решение, важное для интересов лидера, не навязывается им обществу, а является как бы решением самих масс, исходит именно от них, и лидер "вынужден" с ними согласиться. Ставка и риск лидера здесь зависят от его искусства "манипулировать" сознанием масс.

Социоцентрический – координирующий тип деятельности символизирует "золотую середину" руководства. Лидер такого типа

сочетает в себе преимущества социоцентрического – единолично-го и социоцентрического – коллегиального стилей, он задает тон и обеспечивает высокую политическую активность масс. Межличностное взаимодействие лидера и масс в результате этого находится в обоюдостром контакте.

В противоположность этому *эгоцентристский – компромиссный стиль* проявляется в том, что политический лидер "заигрывает" с массами, дает им "выпустить пар", руководствуясь при этом личными интересами. Риск политического лидера при этом заключается в умении выдержать довольно длительную и искусную стратегию поведения: сначала он сообщает проблему и просит высказать свое мнение по ее разрешению, затем, услышав мнение, подобное его собственному, пытается "обобщить" все сказанное, как бы случайно концентрируя внимание на нужном ему высказывании, оценивает настроение сообщества и если видит, что группа еще не готова к принятию нужного решения, поощряет дальнейшие прения. Наконец, определив момент "усталости" группы, выделяет необходимые ему предложения, включает механизм голосования и "соглашается" с мнением группы, принявшей его собственное решение.

Власть – способ испытания личности, и привлекаться к ней должны люди хорошо подготовленные, знающие жизнь и уже добившиеся определенных успехов в ней. Это своего рода бремя с соответствующими механизмами и законами маски, лавирования, просчитываемого вероломства, не вписываемого в антураж обостренной саморефлексии и самоанализа.

18.3. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА. ПОЛИТИКА, ИДЕОЛОГИЯ, ГОСУДАРСТВО. ГЕОПОЛИТИКА: КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ МОДЕЛИ

Право – специфическая форма общественных отношений и особый вид социальной регуляции. В трактовке этого понятия в истории права сформировались два подхода: юридический (от лат. *jus* – право) и легистический (от лат. *lex* – закон). С точки зрения *легистического подхода* право рассматривается как продукт государства, его власти, воли, усмотрения. Право здесь сводится к принудительно-властным установлениям, к формальным источникам так называемого позитивного права (законам, указам и т.д.). Право в рамках данного подхода производно от государства, оно отождествляется с законом, не имеет собственной объективно-независимой от власти сущности и специфики, своего собственного принципа. Сущностным признаком права при этом является властная сила, обеспеченность властным принуждением.

Для *юридического типа правопонимания*, напротив, характерна та или иная версия различения права и закона. Под правом здесь имеется в виду нечто объективное, не зависящее от воли, усмотрения и про-

извола государственной власти, то есть специфическое, отличное от других социальное явление, особый социальный регулятор со своей сущностью, природой, принципами.

Право – это система социальных норм и отношений, охраняемых силой государства и выражающих требования формального равенства. В силу того, что право имеет общеобязательный характер, его применение и реализация при необходимости обеспечивается государственным принуждением, для чего может быть использован специальный аппарат (полиция, суд, армия и др.) В силу своей общеобязательности право отличается от других социальных норм (морали, религии и др.). Право выражается в официальной форме, оно имеет свои источники, например, законы. К общим принципам права, которые распространяются на всю систему права, относятся принципы справедливости, равноправия, гуманизма, демократизма и др. Кроме этого, имеются межотраслевые принципы права, охватывающие две или более отрасли права, а также отраслевые, проявляющиеся в конкретной отрасли права (например, принцип свободы трудового договора в трудовом праве). В праве выражается политика государства, так как правовые нормы издаются государством.

Философия права – научная дисциплина, а также философское учение, исследующие проблемы права в его онтологическом, познавательном и аксиологическом измерениях. Философско-правовые исследования имеют глубинную традицию, восходя к учению древнегреческих софистов 5–4 в. до н.э. о *естественном праве* (праве по природе) как подлинном и справедливом праве, в отличие от искусственного (позитивного) права полиса (права по человеческому установлению). Все последующие философско-правовые учения основывались на этом подходе. Многие исследователи, начиная с древности (*Сократ, Платон, Аристотель, стоики, Цицерон* и так далее), средневековья (*Фома Аквинский, Р. Луллий* и другие), рационально-философских интерпретаций *И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля* и заканчивая философско-правовой мыслью XX в., по существу придерживались различных трактовок и вариантов понимания естественного права и его соотношения с позитивным правом. В находящихся под влиянием естественно-правовых представлений философско-правовых концепциях отсутствует принципиальное отграничение права от морали и нравственности. Вторая разновидность в философии права представлена формально-юридической концепцией права, согласно которой право, в его отличии от закона, – это принцип формального равенства, а не естественное право. Здесь представлено понятие права как более развитая форма юридического правопонимания, преодолева-

ющая понятие естественного права с его смешением права с моралью, нравственностью, религией, игнорированием различий между формальным и фактическим.

В соответствии с этим *философия права* рассматривает право в его различении и соотношении с законом. Предмет философии права охватывает *весь мир права во всех его проявлениях и определениях*. Это понимание распространяется не только на закон, но и на основной компонент общественно-политической жизни – государство, которое трактуется как определенный политический институт. *Предметное поле философии права при этом включает, помимо правовых характеристик государства, его законодательной, законозащитной и иной деятельности, и такие философско-правовые вопросы, как право и государство, человек-общество-государство, правовые формы организации государства, методы и приемы юридической аргументации, природа юридического доказательства, соотношение прав и обязанностей, договор, правоотношение, проблемы преступности, смертной казни и т.д.*

Взаимодействие права с политикой государства способствует функционированию целостного политического сознания. *Политическое сознание* – это отражение политики социальными общностями и индивидами. Политика и связанные с ней явления (политическая власть, политическая система и другие) имеют две стороны: духовную и практическую. Политическое сознание как духовная сторона политики выражено в теоретической и эмпирической форме. Теоретический уровень представлен различного рода идеями, концепциями, взглядами, имеющими политический характер, наиболее тесно связан с наукой и идеологией того или иного класса, правящих кругов. Эмпирический уровень политического сознания базируется непосредственно на практике, живом участии в политическом процессе отдельных людей, малых и крупных социальных общностей и отражает политическую действительность в форме переживаний, представлений, иллюзий и других социально-психологических актах. Взятые в единстве с теоретическими воззрениями в области политики, они служат питательной почвой для формирования общественного мнения относительно политики и политических деятелей, а в более широком плане – политической культуры общества.

Политическое сознание – это сложный духовный феномен, совокупность общезначимых для данного социума знаний, ценностей, норм, убеждений, верований, в которых отражается политика как особая форма социальности. Одним из важнейших проявлений политического сознания является идеология.

Идеология – это консолидирующая система идей, спланированных различных слоев населения, определяющих их ценностные ориента-

ции, моральные нормы, определенный образ жизни, их социальную активность. Это социально-значимая и теоретически оформленная система идей, в которой отражаются глубинные интересы соответствующих социальных групп и слоев и которая призвана закрепить или изменить общественные отношения. Как народ, так и политическая власть, лишённые консолидирующей государственно-национальной идеи, понятной, переживаемой, принимаемой и реализуемой большинством народа, не могут добиться стабильного развития общества, закрепить собственные национальные интересы, обеспечить динамичное развитие страны как свободного и независимого субъекта международного сообщества. Вместе с тем становление общественно значимой приоритетной национальной идеи не предполагает переход к единой государственной идеологии, ибо там, где исчезает разнообразие, плюрализм мнений и подходов и утверждается единственно верная научная идеология, наступает конец демократическим началам и росткам.

Идеологии выполняют мобилизующую и интеграционную функции, объединяющие людей в социальное целое.

Критическая функция идеологии выражается в том, что она обладает критическим зарядом осмысления действительности и ниспровержения иных идеологических кумиров.

Когнитивная функция политической идеологии связана с тем, что будучи отражением породившего ее общества, идеология неизбежно содержит в себе знания об обществе, реальные противоречия жизни, проблемы, связанные с характером социальной структуры, уровнем экономического развития, социокультурной традицией.

Конструктивная функция политической идеологии проявляется наиболее четко при принятии политической программы действий, которая реализуется на практике.

Политическая идеология выполняет *и нормативную функцию*. В ней фиксируется определенный политико-идеологический императив, с которым сверяются практические проекты, содержатся политические ориентиры-нормы, которых следует придерживаться.

Политические идеологии не только наделяют действия смыслом, придают им социальную значимость, но выполняют и *компенсаторную функцию*, вселяя надежду на благополучное изменение социального бытия, как бы компенсируя социальную неудовлетворенность, дискомфорт в наличном бытии.

Политические идеологии обладают большим потенциалом, с помощью которого можно влиять на общественное сознание и оказывать *коммуникационное воздействие*.

К основным современным идеологиям относятся консерватизм, либерализм, социализм, национализм, которые возникли в условиях становления и развития западноевропейской цивилизации.

Идеология играет важную роль в политической жизни общества и теснейшим образом связана с политикой. Эта взаимосвязь проявляется через интересы различных субъектов политики, их взгляды, ценности и цели и выражается в соответствующих политических процессах, деятельности учреждений, организаций, отдельных субъектов.

Вместе с тем *взаимосвязь идеологии и политики должна быть гармоничной и дополняющей друг друга, не допуская крайних форм их взаимосвязи*. Чрезмерное идеологическое влияние на политику (особенно государственную) и общественные процессы – *идеологизация политики* – приносят вред общественным процессам, превращают политику в служанку идеологии, догматизируют идеологические постулаты, не сообразуясь с реальной жизнью, и приводят к кризису политической системы, как это случилось в эпоху идеологического диктата КПСС, что стало одной из причин кризиса советской системы и распада СССР. Монополия одной идеологии, использование соответствующей идеологической конструкции в качестве единственно верной первоосновы практической политики приводит к идеологизации политики, негативно сказывается и на идеологии, и на политике, и в целом на состоянии общества.

Вторая недопустимая крайность во взаимоотношении политики и идеологии – это чрезмерное влияние политики на идеологию – *политизация идеологии*, когда идеология испытывает на себе диктат господствующей политики, меняется в соответствии с запросами правящей власти, ставится ей на службу, превращаясь в мировоззренческую "служанку" у власти. Весьма опасным последствием политизации идеологии является преобладание политизированных узкогрупповых идей и ценностей над социально-нравственными содержательными компонентами, вытеснение общенациональных (общегосударственных) и общечеловеческих ценностей, интересов и приоритетов.

Исключение всяческой монополии, идеологической или властной, является оптимальным вариантом взаимоотношения идеологии и политики, их равноправного положения по отношению друг к другу.

Что собой представляет государство и каков его статус в политической системе общества?

Государство – основной институт политической системы и политической организации общества, создаваемый для организа-

ции жизнедеятельности общества в целом и проведения политики правящих классов и других социальных групп и слоев населения. *Характерными признаками государства* являются: наличие системы органов и учреждений, реализующих функции государственной власти; право, закрепляющее определенную государством систему норм и отношений; территория, на которую распространяется юрисдикция данного государства; народ, населяющий эту территорию; суверенность, то есть исключительное право представлять официально все общество внутри страны и за рубежом, издавать законы и творить правосудие. Для государства характерно наличие гражданства и, кроме абсолютных монархий, конституции; только государство может устанавливать и собирать налоги. Государство имеет собственный герб, флаг, гимн.

Рассматривая причины возникновения государства, исследователи выделяют следующие факторы:

– *углубленное общественное разделение труда*, выделение управления в целях повышения его эффективности в специальную отрасль общественной деятельности;

– возникновение в ходе развития общественного производства *частной собственности, классов и эксплуатации*;

– *демографические факторы*, которые заключаются в изменении воспроизводства самого человека: рост численности и плотности населения, переход народов от кочевого к оседлому образу жизни, запрет кровосмешения и упорядочение брачных отношений;

– *антропологические факторы*: государство, подобно семье, есть естественная, органически присущая человечеству на определенной стадии развития высшая форма общежития;

– *психологические, рациональные и эмоциональные факторы*. Государство рассматривается здесь как плод человеческого разума, созревший под влиянием определенных потребностей и эмоций человека. Эта точка зрения характерна, в частности, для договорных (контрактных) теорий государства.

Основными элементами государства являются территория, население, власть. Территория составляет физическую, материальную основу государства. *Население* государства – это совокупность людей, проживающих на данной территории. Постоянное население данной территории имеет, как правило, устойчивую связь с государством в виде подданства или гражданства и пользуется его защитой внутри страны и за ее пределами. Важным атрибутом государства является наличие отделенной от общества *публичной власти*.

Общепринятым является деление *функций государства* на внутренние и внешние. К *внутренним функциям* относятся: защита существующего способа производства, экономической и социально-политической системы; регулирование хозяйственной деятельности и социальных отношений; культурно-воспитательная функция; обеспечение законности и правопорядка.

Внешние функции государства составляют: защита интересов данного государства на международной арене, обеспечение обороны страны, развитие взаимовыгодного сотрудничества и интеграции с другими странами, участие в международном разделении труда.

Под *историческим типом* государства, исходя из формационного подхода, понимается совокупность основных, важнейших черт государства определенной общественно-экономической формации, выражающих его классовую сущность. Каждому способу производства соответствует свой тип государства. Известны следующие основные типы государства: рабовладельческое (в двух вариантах – азиатском и античном), феодальное, буржуазное и социалистическое.

В зависимости от основания классификации выстраиваются следующие типологии государства:

- *по классовому признаку* – рабовладельческое, феодальное и т. д.;
- *по форме государственного устройства* – унитарное, федерация, конфедерация;
- *по виду режима* – демократическое, авторитарное, тоталитарное, иногда выделяется либеральное государство.

Под *формой государства* понимается способ организации и осуществления государственной власти.

Форма государства складывается из трех элементов: 1) формы государственного правления; 2) формы государственного устройства; 3) политического режима. При этом форма правления и форма государственного устройства раскрывают структурную сторону государства, а политический режим – его функциональную сторону. Остановимся первоначально на знакомстве с формами правления и государственного устройства.

Под *формой правления* понимается организация верховной государственной власти, структура и порядок взаимоотношений высших государственных органов, должностных лиц и граждан. Различают две основные формы государственного правления: монархию и республику.

Основные формы *государственного устройства* в современном мире – это унитарное (простое) государство, федерация и конфедерация (сложные государства).

Важнейшей характеристикой не только государства, но и всей политической системы является *политический режим*.

Политический режим представляет собой функциональную характеристику политической жизни, ценностную характеристику той или иной государственности, содержащую позитивное или негативное представление о данном обществе. Он показывает, как взаимодействуют между собой различные элементы политической системы: законодательные и исполнительные, правящая партия и оппозиция, государство и общественные объединения. Иными словами, политический режим – *это способы и методы осуществления политической власти в обществе*.

Режимы бывают *тоталитарные, авторитарные и демократические*.

Для *тоталитарных режимов* характерны тотальный контроль государства над всеми сферами деятельности, особая роль идеологии в обществе, которая обосновывает право этих режимов на существование. Она постулирует необходимость тотального переустройства общества, отмена всех или большинства прежних ценностей и замена их новыми ценностями. В политической сфере этому соответствует *монополизация власти*.

Следующий тип политического режима – *авторитарный*. Основными признаками авторитаризма являются элитарность, антидемократизм, *неподконтрольность власти, сильное централизованное начало, персонализм*, то есть персонифицированный характер принятия решений.

Демократический режим есть государственно-политическое устройство общества, управленческие функции в котором основаны на *признании народа в качестве источника власти*, его права участвовать в решении государственных дел в сочетании с широким кругом гражданских прав и свобод.

Одним из фундаментальных вопросов современной социальной философии является вопрос о сути тоталитаризма, его признаках и путях преодоления тоталитарной культуры и политики.

Тоталитаризм представляет собой специфическое явление первой половины XX в., пройти через которое пришлось главным образом тем странам, где демократические структуры либо только нарождались, либо были неустойчивыми – России, Германии, Италии, Испании, Португалии. Демократические режимы во Франции, Великобритании, США позволили этим странам избежать тоталитаризма.

Понятие *тоталитаризма* (от лат. *totus* – весь и *totaliter* – целиком) используется для обозначения такого политического режима, в котором государственная власть сосредотачивается узкой

группой лиц на основе свертывания демократии, базируясь на однопартийной системе, всеобъемлющем проникновении государственной власти в экономику, ликвидации конституционных гарантий и прав, посредством насилия, духовного порабощения людей, поглощения всех форм и сфер самоуправления личности. Бессмысленное подчинение личности целям общества, давящий кошмар необходимости, насилия и надругательства над проявлениями индивидуальности во имя фикции блага грядущих поколений, вера в возможность окончательного социального устройства человечества – все это было ложным, давящим живое человеческое лицо объективизмом, рабством у природного порядка, ложным универсализмом с заманчивой идеей прогресса и грядущего земного рая.

Системообразующими признаками тоталитаризма являются такие, как единоличная власть вождя (харизматического лидера), демонстрирующего собой и своими поступками неизбежность и правильность избранной цели и способов ее достижения, строгая иерархическая вертикальная система управления, однопартийность, широкая пропаганда, открыто террористический политический отрой с репрессивным аппаратом, устраняющим любое проявление инакомыслия и инакодействия, жесткая структурированность и одновременная консолидация общества на основе укрепления в сознании масс убежденности в возможности реализации социальной справедливости, братства, национального согласия и блага грядущих поколений.

Имея глубокие корни, тоталитаризм обладает способностью не только сохраняться в структурах властвования, но и влиять на формирование особого типа поведения человека и его отношения к другим людям.

Чтобы прошлое не вернулось ни сомнительным поиском "всеобщего счастья и благоденствия", ни кошмаром Гулага, ни безличной машиной власти над всеми сферами жизни общества, необходимо исходить из принципа самоценности каждого человека в обществе, покончив со всякого рода монополизмом, придерживаясь принципа коллегиальной и легитимной власти с регламентом выборности, сменяемости и подотчетности властного корпуса, разделения законодательной и исполнительной власти, следовать принципу гуманизма и моральности в политике, многообразия форм собственности в экономике, интеллектуальной свободы в науке, плюрализма в идеологии и терпимости к политической оппозиции, становления правового государства в области прав человека. Как отмечал К. Поппер, "чтобы разум продолжал развиваться, а человеческая рациональность выжила, никогда не следу-

ет покушаться на разнообразие индивидов и их мнений, целей и дел, кроме крайних случаев, когда в опасности политические свободы".

Тоталитаризму во всех его измерениях противостоит политический плюрализм. *Плюрализм политический* (от лат. *pluralis* – множественный, многообразный) – нормативная модель политической системы, вид демократии, концепция, согласно которой политико-властные процессы в обществе рассматриваются через призму борьбы и компромиссов различных организованных интересов, а также динамического баланса социально-политических институтов и сил. Политический плюрализм базируется на признании многообразия независимых друг от друга идей, взглядов, интересов, не сводимых к чему-то единому, противоречий как источника социального и политического развития, из неизбежности таких явлений в обществе, как политический конфликт, оппозиция, конкуренция политических сил. Политический плюрализм отвергает монополию на власть, тоталитарные и авторитарные режимы и предполагает то, что властные структуры должны избираться народом, придерживаться принципа разделения властей на три ветви: законодательную, исполнительную и судебную, их взаимного контроля и балансирования по принципу сдержек и противовесов.

Обсуждая вопрос о путях преодоления бесконтрольной авторитарной власти, следует назвать:

1) развитие полной и подлинной гласности, подразумевающей конструктивность решений в сочетании с гарантией как от преследования за критику, так и от использования имитации критики в своекорыстных целях;

2) подотчетность лидера своему коллективу или избирателям, которые обладают правом выражения вотума недоверия, наличие механизма выхода в отставку;

3) обязательная ротация руководящих кадров;

4) регламентация отношений между руководящими и руководимыми, исключение администрирования и авторитаризма;

5) соблюдение принципа разделения властей, верховенства закона;

6) формирование идеалов гражданского общества и правового государства.

Гражданское общество объединяет в себя несколько характеристик: 1) человеческая общность на определенной стадии развития, включающая добровольно сформировавшиеся негосударственные структуры в экономической, политической, социальной и духовной сферах жизнедеятельности общества; 2) совокупность не-

государственных – экономических, политических, социальных, семейных, национальных, духовных, религиозных, нравственных и других отношений; 3) сфера самопроявления свободных индивидов и добровольно сформированных организаций и ассоциаций граждан, огражденная законами от прямого вмешательства и произвольной регламентации их деятельности со стороны органов государственной власти. Гражданское общество формируется раньше государства. После создания государства достаточно развитое гражданское общество становится основой стабильности политических режимов.

Гражданское общество является самоорганизующейся и само развивающейся системой. Оно функционирует и развивается гораздо успешнее, когда для этого создаются благоприятные внутренние и внешние условия. В значительной мере их создает само общество через государство, а нередко – вопреки ему. При демократическом режиме оно тесно соприкасается и взаимодействует с государством, при авторитарном и тоталитарном режимах пребывает в пассивной или активной оппозиции к государству. В развитом гражданском обществе функции государства сосредотачиваются на выработке общей стратегии развития; определении и обосновании приоритетов; стимулировании общественно полезной деятельности граждан и защите их прав, собственности и личного достоинства; демократизации всех сфер жизнедеятельности народа, защите границ и обеспечении необходимого внутреннего порядка.

Правовое государство – это государство, ограниченное в своих действиях правом. В правовом государстве функционирует режим конституционного правления, существует развитая и непротиворечивая правовая система, эффективный социальный контроль политики и власти.

Отличительными признаками правового государства являются:

1. *Верховенство закона*, выражающего правовые принципы общества. Законы правового государства опираются на Конституцию страны и обладают наивысшей обязательной силой по сравнению со всеми иными нормативными актами, издаваемыми государственными органами.

2. *Всеобщность права, связанность правом самого государства* и его органов. Государство, издавшее закон, само не вправе его нарушать.

3. *Взаимная ответственность* государства и личности. Не только гражданин или отдельные организации и учреждения несут ответственность перед государством за выполнение своих обязанностей, но и государство, его должностные лица ответственны за свои действия перед гражданами.

4. *Разделение властей.* В соответствии с принципом разделения властей власть не должна быть сосредоточена в руках одного лица или одного органа, а должна быть рассредоточена между различными ветвями власти, чтобы избежать деспотизма.

5. *Незыблемость свободы личности, ее прав, чести и достоинства.* Первооснова правового государства – признание прав и свобод человека и гражданина, их уважение, соблюдение и защита со стороны государства.

6. *Наличие эффективных форм контроля и надзора* за соблюдением прав и свобод граждан, реализацией законов и других нормативных актов, гибкого механизма гарантий свободы народного волеизъявления.

Для становления гражданского общества и правового государства важно гармоничное взаимоотношение политики, морали и права, хорошо развитая система политической культуры.

Политическая культура – это система исторически сложившихся, относительно устойчивых установок, убеждений, представлений, моделей поведения, проявляющихся в деятельности субъектов политического процесса.

Политическая культура выполняет *ряд функций в обществе:*

- воспроизводства определенной системы общественных отношений;

- обеспечения исторической преемственности и непрерывности политического процесса. Через политическую социализацию политическая культура связывает поколения, обеспечивает передачу опыта, традиций, норм политической жизни;

- интеграционную, объединяя различные слои населения, помогая сориентироваться в сложных обстоятельствах;

- информационно-нормативную, поскольку политическая культура содержит знания, традиции, ценности, на основе которых осуществляется политика, функционирует политическая система общества.

Среди важнейших типов политических культур принято выделять *патриархальный, подданнический и активистский типы. Патриархальная политическая культура* характеризуется полным отсутствием у граждан какого-либо интереса к политической системе, к государству.

Подданнический тип отличается сильной ориентацией граждан на политическую систему, государство и слабой степенью личного участия в делах общества.

Активистский тип отличается стремлением граждан играть существенную роль в политических делах и их компетентностью в делах государства.

В процессе развития политических и этических учений сложились основные модели взаимодействия политической культуры, морали и права.

Можно выделить три основных модели взаимодействия между моралью и политикой:

1. *Подчинение практической деятельности людей, включая политику, морали, что характерно: для христианских учений*, в которых сформировались такие нравственные принципы и правила, как "не убий", "люби врагов своих, как самого себя" и тому подобное; *для подходов гуманистов* с их нравственными идеалами, способствующими сплочению и возвеличиванию человеческого духа, укреплению политических и государственных устоев; *для ряда современных концепций* с их особым отношением к человеку как высшей ценности мира и этикой ненасильственной борьбы за более справедливое общество.

2. *Существенный разрыв между политикой и моралью*, что отразилось в таких высказываниях, как "нравственность и политика несовместимы", "в политике нет морали, а есть только интересы". Наиболее четко данную систему взаимоотношения политики и морали представил *Никола Макиавелли* (1469–1527) в своем труде "Государь", где он писал о том, что если государь желает удержать в повиновении подданных, он не должен считаться с обвинениями в жестокости, он может использовать все средства, включая насилие, принуждение, вплоть до лишения жизни, для укрепления государственной власти, ее экономической и политической мощи.

3. *Достижение разумного взаимодействия между политикой и моралью*. Так, *Гегель* и другие представители немецкой классической философии считали, что государство должно быть наделено особой нравственностью, так как по своей природе оно выражает волю и интересы большинства граждан. Представители русской политической мысли второй половины XIX в. обосновали положение о том, что образцовая общественная жизнь складывается из добротных общественных учреждений и из нравственно развитых людей (*К.Д. Кавелин*). Согласно *В.С. Соловьеву*, весь политический мир и его устои базируются на нравственном фундаменте, наполняющимся разумным содержанием благодаря появлению аскетизма, альтруизма и религиозного чувства. *М. Вебер* считал, что в социальной деятельности имеет место рациональное соотношение целей и средств и побочных последствий, хотя и ставил под сомнение возможность науки вырабатывать нормативные средства. Здесь уместно вспомнить формулировку категорического императива *И. Канта*, призывающего поступать так, чтобы человек всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице другого как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству.

Что общего в морали и праве и что отличает их друг от друга? *Общие черты* проявляются в том, что право и мораль входят в содержание культуры общества, являются ценностными формами сознания, имеют нормативное содержание и служат регуляторами поведения людей. Право и мораль служат общей цели – согласованию интересов личности и общества, обеспечению и возвышению достоинства человека, поддержанию общественного порядка.

Мораль и право имеют также *отличительные черты* и особенности. *Нормы морали* складываются в общественном мнении и хранятся в нем. *Нормы права* устанавливаются государством и находят закрепление в официальном акте. Мораль охватывает область отношений более широкую, нежели сфера отношений, регулируемых правом. В правовых нормах выражается государственный подход к оценке общественных отношений, они более конкретны, формально определены в своем содержании по сравнению с нормами морали, которые отличаются более широким содержанием, дают больший простор для толкования и применения.

Отличие норм права от норм морали проявляется также и в характере гарантий выполнения этих норм. Требования права выполняются большинством граждан добровольно, в силу сознания их справедливости. Нормы нравственности исполняются в силу личной убежденности, привычек человека. Внутренним гарантом нравственного поведения человека выступает его совесть, а внешним – общественное мнение.

Моральные нормы не регламентируют конкретные меры наказания за тот или иной проступок. *Правовые нормы*, в отличие от моральных, предусматривают определенные санкции за их нарушение.

Различие между моралью и правом проявляется и в *оценке мотивов поведения человека*. С точки зрения права безразлично, какими мотивами руководствовался человек, если его поведение было правомерным. С моральной же точки зрения важно выявить стимулы, мотивы человека, его намерения в выборе определенного варианта поведения, являющегося правомерным, отношение к справедливости как общей основе морали и права.

Справедливость – понятие о *должном*, соответствующее определенным представлениям о сущности человека и его неотъемлемых правах. Справедливость – *категория морально-правового и социально-политического сознания*. Понятие справедливости содержит в себе *требование соответствия* между практической ролью людей или социальных групп в жизни общества и их социальным положением, между их правами и обязанностями, между трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием, заслу-

гами людей и их общественным признанием. Несоответствие в этих представлениях оценивается как несправедливость.

Роль *нравственной ответственности* значительна во все времена, но особый смысл она приобретает в условиях кризисов в обществе, существенных его трансформаций. От того, насколько люди способны принимать на себя груз моральной ответственности за свою деятельность, зависит судьба общества.

Правовая ответственность представляет собой реализацию установленных в нормах права санкций, предусматривающих неблагоприятные последствия для правонарушителей. Основными *целями правовой ответственности* являются охрана правопорядка, воспитание граждан в духе уважительного отношения к законам, предупреждение правонарушений. Достижению этих целей служат *основные принципы* осуществления правовой ответственности: ответственность только за поведение, но не за мысли; ответственность лишь за деяния; законность, справедливость, неотвратимость, целесообразность и своевременность ответственности.

Особенность правовой ответственности состоит в том, что применение юридических санкций осуществляется специальными государственными органами (органами следствия, дознания, судом и т.д.).

Культура властвования аккумулирует по сути дела на практике кодекс гражданского поведения человека, стиль его мышления и деятельности, демонстрируя реализацию данных политику прав и свобод. В соответствии с этим лишь *только за счет реального изменения гражданского статуса личности в обществе, ее ценностных ориентаций, демонстрации социально-культурных качеств возможна трансформация современной культуры властвования* с преобладающими порою в ней установками тоталитарно-исполнительно-адаптационного типа субкультуры, для которого характерны централизация и монополизация власти, минимизация самоуправления, исключение личностного творческого побуждения и отношения людей к своим гражданским обязанностям и свободам, вплоть до уклонения от любых властных указаний, пренебрежения своими гражданскими полномочиями.

В проблемном поле современной философии политики важнейшими приоритетами являются выявление сущности и функций международных отношений и внешней политики, механизмов их организации в контексте глобализационных процессов, анализ целей геополитической стратегии государства.

Международные отношения – совокупность экономических, политических, идеологических, правовых, дипломатических и иных связей и взаимоотношений между государствами и системами государств, между основными классами, основными социальными, эко-

номическими, политическими силами, организациями и общественными движениями, действующими на мировой арене, то есть между народами в самом широком смысле этого слова.

Внешнюю политику государства можно определить как область его деятельности, прежде всего его руководящих органов, в сфере международных отношений в целях оказания направленного влияния на иных участников международных отношений. Внешняя политика является неотъемлемой составной частью государственной политики, детерминируя действия государства в сфере внутренней политики.

Важнейшими чертами внешней политики является: выработка и реализация целей внешнеполитической деятельности; активное влияние внешней политики на реализацию целей внутренней политики; способность государства поддерживать политическую стабильность на должном уровне внутри государства; тесная связь внешнеполитической деятельности государства с направленностью и характером международных отношений.

Анализируя проблему, каким образом связаны между собой внешняя политика и международные отношения, отметим, что *международные отношения* – более сложное явление, чем внешняя политика. Это совокупность экономических, политических, правовых, военных, информационных и других связей и взаимоотношений между государствами и системами государств, организациями и движениями на мировой арене.

Можно выделить некоторые *виды внешней политики*, характерные для тех или иных государств в современных условиях: пассивная внешняя политика, которая присуща экономически слабым государствам, вынужденным приспособляться к международной конъюнктуре; агрессивная внешняя политика, которая заключается в формировании собственной внутренней политики и в стремлении приспособить (посредством внешней политики) или принудить к изменениям во внутренней и внешней политике другие государства; активная внешняя политика заключается в интенсивных поисках равновесия между внутренней и внешней политикой; консервативная внешняя политика, заключающаяся в активной или даже агрессивной охране достигнутого ранее равновесия между внутренней и внешней политикой. Такая политика характерна для некоторых бывших супердержав.

Внешняя политика призвана регулировать взаимоотношения между государствами и народами, курс того или иного государства, его представителей на международной арене, направленный на достижение национально-государственных интересов. Внешняя политика тем самым выражает национальные интересы на

международной арене, избирает адекватные средства и методы их реализации.

Основными *субъектами внешней политики* являются: государство, его институты, а также политические лидеры и главы государств; неправительственные организации, так называемая "народная дипломатия", которая включает деятельность как политических партий и движений, так и неполитических объединений и союзов.

Основными *целями внешней политики* государства выступают: повышение материального и духовного уровня жизни населения, экономического и политического могущества государства; обеспечение безопасности государства, его национального суверенитета и территориальной целостности; недопустимость вмешательства во внутренние дела извне; повышение престижа и роли государства в международных отношениях; защита определенных политических и экономических позиций во внешнем мире.

Внешняя политика государства как общий курс стратегии в международных делах должна сочетать национальные интересы и ценности с общечеловеческими интересами и ценностями, особенно в вопросах безопасности, сотрудничества и укрепления мира, в решении глобальных проблем, в контексте современных геополитических моделей.

Разработка геостратегии государства, обоснование направлений и механизмов его внешнеполитической деятельности является основной *целью геополитики*. Динамичный процесс глобализации мировой истории повышает значимость географического положения страны как ее природно-экономического ресурса. Если ранее оно оценивалось главным образом с позиций геостратегии, то в настоящее время большую роль приобретают такие его новые компоненты, как уникальность экосистем и их значимость для глобальных природных систем жизнеобеспечения; близость к мировым научно-техническим и финансовым центрам, международным транспортным потокам т.п.

Геополитика – междисциплинарное научное направление, изучающее зависимость внешней политики государств и характера международных отношений от системы политических, экономических и военных стратегий, обусловленных географическим положением страны (региона) и рядом природно-экономико-географических факторов (климатом, природными ресурсами, расселением и т.д.).

Уже с древнейших времен осуществлялись попытки осмысления организации обширных географических пространств (*Геродот, Фукидид, Полибий* и др.). В Новое время сформировались достаточно строгие модели взаимозависимости географических (континентальное, островное или прибрежное местоположение страны, размеры ее территории, тип коммуникаций, климат, ландшафт) и демографических компонентов на социально-политические реалии

народов (Ш. Монтескье, Г. Гердер, К. Риттер, Г.Т. Бокль и др.). Постепенно благодаря усилиям ряда государственных деятелей и теоретиков в области геополитики (Р. Челлен, А. Мэхэн, Х. Макин-дер, К. Хаусхофер) сформировался *концептуальный аппарат и проблемное поле геополитики*, включающие идею фундаментального противостояния держав суши и моря; концепция "великой суши" (географического единства Европы, Азии и Африки) и ее сердцевины – "хартленда", вокруг которой концентрируется история человечества; концептуальное обоснование геополитических союзов (военно-политических блоков) ведущих государств.

Классическая геополитика зафиксировала ряд закономерностей, ставящих перед субъектами государственной власти вопросы как теоретического, так и практического плана, обусловливая тем самым их вдумчивость и сдержанность в принятии политических решений и рисковом поведении. История демонстрировала при этом свои жесткие выводы, показывая, что *даже слишком большая геополитическая мощь не создает реальные предпосылки для контроля над бесконечно большими пространствами*, а известные истории попытки установления мирового господства привели к неизбежному краху (Александр Македонский, Чингисхан, Наполеон, Гитлер). Геополитика как наука в ее отношении к власти установила, что иногда преимущества получает тот субъект, который контролирует геостратегически-ключевые точки пространства, а сила и слабость геостратегического субъекта зависит от его склонности к риску, от степени его самодостаточности и умения контролировать ключевые точки. Было показано, что потеря контроля над пространством одним геополитическим субъектом всегда означает его приобретение другими; стабильность, устойчивость и безопасность геополитического субъекта обеспечивается некоторым оптимальным размером подконтрольного пространства в силу того, что *чем шире пространство, тем труднее оно поддается управлению со стороны субъекта*. Контроль же над пространством теряют те геополитические субъекты, которые не обладают необходимыми и достаточными возможностями для завоевания и удержания территории, не демонстрируют необходимые признаки самодостаточности

В неклассической геополитике наряду с традиционными геополитическими факторами анализировались рядом исследователей и такие, как оружие массового уничтожения, *массового поведения людей, использование космоса, новейших электронных средств борьбы и т.п.* Биполярная модель идеологического разделения мира (СССР и США с их союзниками), несмотря на локальные конфликты и крушение колониальной системы, все же выполняла функции стабилизации, подтверждая известную концепцию оптимальной модели расстановки геополитических сил. Современная модель исключает "однополюсную" геополитическую схему расстановки сил в современном мире, рассматривающую в качестве гегемона какую-либо одну сверхдержаву, например, США. Кроме этого, в современных геополитических исследованиях достаточно серьезное место отводится цивилизационно-культурологическим парадигмам, связанным с именами Н.Я. Данилевского, П. Сорокина, О. Шпенглера, А. Тойнби, геополитического и цивилизационно-культуроло-

логического синтеза *С. Хантингтона*, концепции мир-системного анализа *В. Валлерстайна* и др.

Концепция мир-системного анализа *В. Валлерстайна* отталкивается от того, что в XVI в. борьба мир-империй, основанных на политическом властвовании, и мир-экономик, основанных на торговле, завершилась в Европе победой последних, становлением современной мировой капиталистической системы и поэтапным перемещением центров силы из Испании в Голландию, далее в Великобританию и, наконец, в США. Анализ 500-летней динамики позволил Валлерстайну выявить ряд закономерностей: страна-гегемон обеспечивает свою геополитическую и идеологическую защиту под лозунгами свободной торговли и идей либерализма; развитие, как правило, начинается с агропромышленной сферы; наибольший подъем приходится на этап торговли; переход в этап банковско-финансовых операций означает утрату гегемонии. Приверженность однополюсному миру, европоцентристский дух данной модели во многом компенсируется за счет прогностического ее компонента, фиксирующего перемещение мирового центра силы в XXI в. в азиатско-тихоокеанский регион (АТР).

Концепция цивилизационно-культурологического синтеза американского исследователя *С. Хантингтона* относится к разряду постклассических геополитических моделей. Согласно этой концепции, мир после конца холодной войны и развала Советского Союза будет определяться уже не идеологическим противостоянием, а взаимодействием (конкуренцией и борьбой) 7–8 различных цивилизаций. Как видим, автор концепции придерживается идеи множественности центров силы, конфликты между которыми, вплоть до войны (возможно, мировой) будут осуществляться на стыках цивилизаций, по линиям цивилизационных разломов. Между Западом и остальным миром будет проходить главная ось международных отношений, западные страны при этом будут играть все меньшую роль. Цивилизационный разлом проходит и через США, результатом которого может быть "разрушение Америки". Отмечая разрешающие механизмы цивилизационного подхода, Хантингтон подчеркивает важную роль религиозных идей и национальных политических культур в современном мире. В отношении России он предостерегает от попыток восстановления бывшего Советского Союза, отталкиваясь от традиционных идей геополитики о роли континентальной Евразии. Страны тихоокеанской цивилизации в ближайшее время, с точки зрения Хантингтона, потеснят США, которые за последние 30 лет "постоянно снижали свою долю на рынке машиностроения" и ничего нового, кроме микропроцессора, не изобрели.

Постклассические геополитические сюжеты основываются в своих основных подходах на том, чтобы геополитический субъект сочтал при создании различных моделей мирового развития *универсальный (мировой), региональный (цивилизационный) и странный (государственный) вектор безопасности*. Ясно, что национальные интересы государства представлены достаточно фунда-

ментально на национально-государственном уровне. Как решить проблему соотношения безопасности на трех названных уровнях при учете цивилизационно-культурологической динамики и общечеловеческих интересов – такого рода вопросы требуют от современного геополитического субъекта и рационально-взвешенной позиции в духе идей глобальной единой мировой истории, и определенной интуиции, и навыков рискованного поведения.

Темы для обсуждения

1. Политика как искусство управления государством.
2. Политическая система общества: структура, компоненты, функции.
3. Государство как основной институт политической системы: признаки, типология, роль в обществе.
4. Государство и гражданское общество: формы взаимодействия.
5. Тоталитаризм как феномен XX века: механизмы противостояния.
6. Правовое государство и его признаки.
7. Философия права: основные проблемы, статус и роль в обществе.
8. Власть, политика, нравственность: модели взаимодействия.
9. Классические и неклассические концепции геополитики в контексте глобализации.

Литература

1. *Авторханов А.* Технология власти / А. Авторханов. М., 1991.
2. *Вебер М.* Избр. произведения / М. Вебер. М., 1991.
3. Власть. Очерки современной политической философии Запада. М., 1989.
4. *Джилас М.* Лицо тоталитаризма / М. Джилас. М., 1992.
5. *Ильин И. А.* О сущности правосознания / И. А. Ильин // Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 2.
6. *Нерсесянц В. С.* Философия права / В. С. Нерсесянц. М., 1997.
7. *Панарин А. С.* Философия политики / А. С. Панарин. М., 1994.
8. Политология / под ред. С. В. Решетникова. Мн., 2002.
9. *Поппер К.* Открытое общество и его враги: в 2 т. / К. Поппер. М., 1992.
10. Философия власти. М., 1983.
11. *Хеффе О.* Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической теории права и государства / О. Хеффе. М., 1994.
12. *Яскевич Я. С.* Политический риск в контексте глобализации мировой истории / Я. С. Яскевич. Мн., 2001.
13. *Яскевич Я. С.* Философия в вопросах и ответах / Я. С. Яскевич. Мн., 2003.

19. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

19.1. КУЛЬТУРА И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ

Термин *культура* (от лат. – *возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание*) отражает совокупность отношений и объектов (материальных и идеальных), форм человеческого поведения и деятельности, созданных людьми в дополнение к природным, знаний и способов описания окружающего мира, выработанных в ходе социальной практики. Пространство культуры включает:

– "возделанную" среду обитания людей, возникающую в процессе человеческой деятельности и насыщенную продуктами этой деятельности;

– мир "возделанных" личностей, чье сознание и поведение мотивируется и регулируется социальными нормами и потребностями;

– мир "упорядоченных" коллективов людей, объединенных общими ориентациями, проблемами и опытом совместной жизнедеятельности;

– мир создания и воспроизводства сценариев социальной деятельности, воплощенных в системах социальных ценностей, норм и технологий;

– мир языков культуры – динамичных знаковых систем, созданных людьми с целью фиксации и трансляции социально значимой информации.

Таким образом, составными элементами культуры являются различные культурные объекты – результат "опредмечивания" творческих идей, всевозможные сценарии и нормативы социальной активности, а также многообразие человеческих отношений по поводу создания, трансляции и потребления культурных продуктов.

Человечество, будучи единым биологическим видом, никогда не являлось единым социальным коллективом. Реально существовало и существует множество локальных культур как исторически сложившихся форм социального бытия. Таким образом, "культуры вообще" в принципе быть не может. Каждая культура воплощает специфический набор способов социальной практики конкретных исторических сообществ.

Информационная функция культуры. С точки зрения семиотики любой культурный объект или процесс обладает символическими свойствами и в силу этого является культурным текстом, несущим информацию о собственных атрибутивных признаках,

функциональной нагрузке, структуре, социальной значимости и т.п. Это означает, что культура в целом и каждый ее фрагмент в отдельности является носителем определенного объема социально значимой информации.

Непосредственным носителем такого рода данных является так называемая *культурная форма* объекта, явления или процесса. Культурная форма определяется как набор специфических черт и свойств культурного объекта, позволяющих сохранить и передать социально значимые сведения. Это своеобразная "смысловая единица", сочетание которых складывается в определенные культурные системы. Понятие культурной формы в равной мере распространяется как на материальные объекты, так и на различные продукты духовного производства, а также различные модели социальных отношений. Порождение новой культурной формы всегда связано с потребностью в эффективной адаптации к природным или историческим обстоятельствам существования конкретного сообщества.

Процесс генезиса культурных форм включает ряд этапов: возникновение и осознание новой социальной потребности; вероятностный поиск оптимального решения; включение наиболее совместимого с культурной средой варианта в социальную практику путем адаптации к вкусам и потребностям потребителя; превращение новой культурной формы в новый стандарт. В процессе последующего социального функционирования культурных форм происходит их тиражирование в различных культурных продуктах, связанное с постепенной утратой или размыванием их первоначального значения. Утерявшие актуальность культурные формы нередко продолжают сохранять ценность в качестве памятника истории и культуры.

Оформление, воспроизводство и трансляция культурных форм реализуется посредством многообразных *языков культуры*. Язык культуры представляет собой совокупность культурных объектов, обладающую внутренней структурой, явными (формализованными) или неявными правилами образования, осмысления и употребления культурных продуктов, и служащую для осуществления коммуникативных и трансляционных процессов (производства культурных текстов).

Языки культуры многообразны как отражение реального многообразия социальной практики. Культура принципиально полифонична и говорит одновременно на разных языках "высокой", "массовой", маргинальной и прочих культур и субкультур.

В целом, языки культуры можно дифференцировать следующим образом:

– по отнесенности к определенной области действительности или человеческой деятельности (язык искусства, студенческий жаргон, сленг музыкантов или "братков");

– по принадлежности к определенной субкультуре или языковому сообществу (баски, крымские татары, язык панков, хиппи);

– по типам знаковой представленности (вербальный, жестовый, иконический, формализованный языки) и ее видам (язык причесок, грима, движения, костюма);

– по специфике смысловой выразительности (информационно-содержательные, эмоционально выразительные, экспрессивно значимые) и ориентации на определенный способ восприятия (рациональное познание, эмоциональное созвучие, интуитивное понимание, мистико-экстатическое переживание);

– по ориентации на определенные коммуникативные и трансляционные ситуации (язык политического митинга, язык официального протокола, язык газет и так далее);

– по приоритетности и популярности на том или ином уровне культуры, в той или иной субкультуре.

Языки культуры формируются и существуют только во взаимодействии людей, в рамках сообщества, принявшего правила этого языка. Совокупность языков культуры – основное коммуникационное средство любой культуры, поэтому их освоение – ключевой элемент социализации, вхождения на равных в определенную культурную среду. Последнее предполагает усвоение определенного "информационного пакета". Каждому языку культуры соответствует, как правило, своя область действительности или человеческой деятельности, представленная в наборе определенных сведений, а также их носитель – особая знаковая система.

Язык культуры создает набор устойчивых клише, в каком-то смысле форматирующих наш опыт по образцу мифа, наполняя его привнесенным смыслом. Американский антрополог Клайд Клакхон приводит характерный пример: французский католик обращается к Богу "вы", протестант – "ты" и в этом различии – принципиальное расхождение двух конфессий. В австрийской армии начала XX в. офицеры одного полка, независимо от званий, должны были звать друг друга на "ты". Обращение на "вы" было равносильно вызову на дуэль. Язык в свернутом виде содержит в себе и глобальные мировоззренческие установки и сценарии социальных отношений.

Разнообразие выразительных средств языков культуры, а, следовательно, и их смысловой насыщенности делают вопросы их "переводимости" (возможности передачи оригинального смысла средствами иных языков – иной культуры или иного уровня этой же культуры), а также "приоритетности" (выбора того или иного язы-

ка в конкретной коммуникативной ситуации) весьма сложными. По существу речь идет о поиске оптимального средства обмена культурной информацией с точки зрения сохранения и выражения содержания.

Коммуникативная функция культуры. Культурная коммуникация выступает как средство воспроизведения, хранения и создания различных культурных программ, определяющих лицо конкретного типа культуры. Ее естественным основанием являются прежде всего необходимость управления социальным действием, а также поддержание стабильности в обществе путем организации эффективного диалога между различными социальными слоями. Последнее неизбежно предполагает активный информационный обмен и взаимную корректировку ценностных ориентиров, культурный диалог как встречу различных мировоззренческих ориентаций и моделей поведения. Культурная коммуникация, таким образом, является необходимым условием существования определенного типа общества и присущего ему типа культуры.

Культурную коммуникацию принято понимать как процесс взаимодействия между субъектами социокультурной деятельности (индивидами, группами, организациями и т. д.) с целью передачи или обмена информацией посредством принятых в данной культуре знаковых систем (языков), приемов и средств их использования. Культурная коммуникация служит одним из базовых механизмов и неотъемлемой составляющей социокультурного процесса, обеспечивая саму возможность формирования социальных связей, управления совместной жизнедеятельностью людей, накопление и трансляцию социального опыта. Общественная стабильность прямо зависит от степени эффективности культурной коммуникации.

Для того, чтобы культурная коммуникация стала возможной, необходимы:

- общий язык участников коммуникации (в широком смысле – сходные принципы записи и чтения культурной информации);
- каналы передачи информации;
- определенные правила осуществления коммуникации, отражающие существующую социальную и ценностную иерархию (модель взаимоотношений элитарных, массовых и маргинальных, национальных, религиозных, возрастных и тому подобных культурных пространств).

В определенном смысле каждое социальное действие может быть рассмотрено как коммуникативное, поскольку оно в любом случае является общественно значимым. В качестве культурного текста могут выступать риторика, политика и истерика душевнобольного, пластика танца и течение уличного шествия, множество

оттенков речи и столько же оттенков молчания. Любое наше движение приводит в действие социальную среду, неизбежно подвергаясь изучению и истолкованию, хотя бы на уровне простейшей эмоциональной реакции прохожих. Это значит, что само наше существование является естественным средством культурной коммуникации как содержащее и выражающее определенную, часто непредвиденную нами информацию.

Однако собственно коммуникативными являются лишь действия, осуществляемые со специальной целью коммуникации, то есть имеющие мотивационное основание, ориентацию на передачу информации и осуществляемые с использованием соответствующей этой цели знаковой системы.

Типология процессов культурной коммуникации может быть построена по различным основаниям:

1) по характеру субъектов коммуникации (межличностная, личностно-групповая, межгрупповая, межкультурная и др.);

2) по формам коммуникации (вербальная, визуальная, звуковая и т.п.);

3) по уровням протекания коммуникации (обыденно-бытовая, профессионально-специализированная, адаптационно-пропагандистская – средство трансляции культурного опыта с "высших" на "низшие" уровни культурного пространства, радикально-авангардистская – движение инноваций из "подполья" культуры к статусу нового канона и т.п.).

Следует отметить, что весьма специфической сферой современной культурной коммуникации служит *массовая коммуникация*, связанная с обеспечением управляемого информационного потока, который целенаправленно строится как своеобразный "конвейер социально значимых текстов", призванных оптимально отвечать интересам и потребителя, и создателя информационного продукта, выполняя роль регулятора социальных настроений.

В содержательном отношении культурная коммуникация может быть дифференцирована на четыре основные информационные направления:

– инновационная, транслирующая информацию о новых знаниях, свойствах и признаках окружающего мира, о технологиях и нормах осуществления конкретного вида деятельности, моделях поведения, формах коммуникации, обучающая потребителя социальному опыту локального сообщества или человечества в целом и т.п.;

– ориентационная, помогающая потребителю информации ориентироваться в сложноорганизованном природном и социальном пространстве, на разных уровнях его иерархической системы, раскрывающая соотнесенность его элементов, способствующая

включению индивида в систему социальных связей и отношений, формирующая его экзистенциально-ценностные и практические ориентации, задающая критерии оценочных суждений и пр.;

– стимуляционная, определяющая мотивационные основания социальной активности людей, актуализирующая в конкретной ситуации соответствующие знания человека об окружающей действительности и технологиях деятельности, а также стремление к получению недостающей информации ради удовлетворения его социальных притязаний и др.;

– корреляционная, уточняющая или обновляющая отдельные параметры перечисленных выше видов знаний, ориентации и стимулов.

Успех коммуникации традиционно определяется степенью взаимного понимания, "читаемости" сообщения. Однако в любом процессе коммуникации (обмене знаками) неизбежно присутствует определенная неадекватность понимания, обусловленная различием индивидуального опыта, степенью знакомства с языком и тому подобным, момент интерпретации (переосмысления), искажающий исходный смысл. Получатель культурного текста всегда обладает неким изначальным предпосылочным представлением о полученном сообщении, ожидает определенного смысла и интерпретирует текст в соответствии с этим представлением. Субъективность адресата встречается с субъективностью автора на территории упорядоченного набора культурных знаков.

Сама природа коммуникации как диалога нетождественных друг другу персонажей несет в себе неизбежность непонимания и ложной интерпретации. Но в этом есть и позитивный аспект: искажение смысла в процессе оформления и чтения культурных текстов служит важным фактором, обеспечивающим изменчивость и подвижность языков культуры. Наряду с развитием уже существующих форм культурной коммуникации (введение новых актуальных знаков и значений, историческая и географическая динамика языков, их взаимопроникновение, очистка от архаизмов и тому подобное) человечество постоянно находится в поисках новых, более совершенных форм хранения и передачи социальной информации. "Всемирная паутина" Internet – один из шагов в этом направлении. Чем сложнее общество, тем значительнее дифференциация присущих ему ценностей и соответственно – культурных коммуникаций.

Аксиологическая функция культуры. Одной из важнейших функций культуры является выработка и трансляция набора *ценностей, идеалов и норм*, выступающих как основополагающие регулятивы человеческой деятельности во всем ее многообразии.

Отражая актуальный социальный опыт, ценностное измерение присуще любой сфере культурной практики. В основе формирования набора ценностей, присущих конкретному типу культуры, лежат определенные идеалы. Идеал представляет собой возникающий в процессе социальной коммуникации совершенный образ предмета, наделенный абсолютной значимостью. Обладая эталонным статусом, идеал задает модель социальной активности, неся информацию как о желаемом результате, так и о возможных путях его достижения. Социальная значимость любого культурного текста определяется степенью его соразмерности с идеалом. Выдвижение и конкуренция разнообразных идеалов как разнонаправленных социокультурных ориентиров, существенно влияет на культурную динамику. Это происходит посредством формирования *ценностных ориентаций* конкретных социальных групп, задающих конкретно-исторические модели социальной активности.

Ценности повседневной жизни, политики, морали, искусства, науки, религии достаточно автономны относительно друг друга. В то же время каждому типу культуры присуща конкретно-историческая иерархия ценностей. Общеизвестны, к примеру, приоритет эстетического подхода к миру в эпоху античности или религиозно-нравственного – в средние века. Процесс развития культуры предполагает неизбежную переоценку ценностей, отражающую смену жизненных приоритетов граждан развивающейся социальной системы.

Ценностное сознание воплощается в *нормах* – стереотипах мышления и действия, присущих конкретной социокультурной общности. Нормы регламентируют деятельность людей во всех сферах культуры – от элементарной повседневной практики до морали, искусства, науки и религии. Они варьируются по степени общности от субкультурных до разделяемых в границах национальных культур и общегуманистических, универсальных. Соответствие актуальным нормативам культуры способствует или препятствует распространению различных социальных технологий, инновационным практикам или диалогу культур. Нормативность и творчество – две взаимодополнительные стороны культуры. В своем историческом бытии нормы неотрывны от существующих в данной культуре ценностей, ибо воплощают их содержание в инструментально-практической форме. Вместе с изменением ценностной шкалы, выдвижением новых социальных идеалов, изменяются и нормы.

Социализаторская функция культуры. Поскольку мы постоянно существуем в культурной среде и являемся ее продуктом, мы обречены на постоянное получение потока "сообщений", восприя-

тие мира через "фильтры культуры". По мере приобщения человека к набору "правил игры", установленных конкретным типом культуры, происходит включение индивида в наличный набор социальных отношений или *социализация*. Как первичная (на уровне повседневно-бытовых отношений в кругу близких), так и вторичная (посредством профессиональной ориентации и образования) социализация обеспечивает подключение индивида к многообразному набору культурных образцов. При этом обеспечивается "вписывание" человека в формат конкретной социальной роли, что связано с усвоением специфических форм социального поведения, соответствующих ценностных ориентаций и обусловленного ими типа мировосприятия.

Социализаторская функция культуры проявляется не только в "программировании" членов конкретно-исторического человеческого сообщества путем трансляции набора актуальных стереотипов поведения и мировосприятия. Хотя культура и представляет собой порождение коллективной жизнедеятельности людей, ее практическими творцами и носителями являются отдельные личности. Всякий индивид выступает по отношению к культуре одновременно в нескольких ролях. Любой из нас есть: 1) продукт культуры, носитель ее норм и ценностей, усвоенных в детстве, в процессе образования, в ходе контактов со своим социальным окружением; 2) потребитель культуры, усваивающий и применяющий ее продукты в процессе социальной практики; 3) транслятор культуры, воспроизводящий культурные образцы в своей жизненной практике; 4) творец культуры, создающий новые культурные тексты или, по крайней мере, лично-индивидуально их прочитывающий. Все эти роли как набор степеней свободы в обращении с культурным материалом складываются в ходе процесса социализации. Социализация в такой трактовке становится не "школой граждан", не инструментом разовой единообразной формовки сознания, но весьма важной формой постоянной регуляции отношений личности с наличным набором социально заданных форм "бытия-в-культуре".

В теории культуры такие формы именуется *культурными образцами* или *паттернами*. Термин "pattern", заимствованный из биологии, был применен впервые американским антропологом Рут Бенедикт для обозначения общих "атрибутов" или "стилей", лежащих в основе культур. Известный исследователь Альфред Крёбер также пользовался этим термином, который у него означал способ внутренней организации, структуру объекта. В этом случае социальная практика рассматривалась как набор моделей функционально оправданных алгоритмов поведения.

В настоящее время культурный образец понимается как устойчивая модель связей людей друг с другом, с предметной и природной средой, которая обуславливается определенным типом ситуаций, предписанным поведением в них человека, а также критериями, оценивающими действия человека и характер его отношений с окружающим миром. Таким образом, культурный образец включает в себе и информацию о мире, и определенную его оценку, и сценарии действия в нем человека, и набор мотиваций таких действий.

С одной стороны, на уровне обыденной практики культурные образцы выступают набором стереотипных схем поведения, взаимодействия, оценки людей, их манипулирования с материальными предметами, равно как и самими предметами культуры, позволяя каждому конкретному человеку действовать в привычной среде без излишних затрат энергии. При этом паттерны становятся формами неосознанно-автоматического практического действия. Культурные образцы этого уровня по большей части сравнительно быстро устаревают и исключаются из памяти общества как следствие постоянных изменений социальной практики и порождаемого ей массового практического сознания.

С другой стороны, за пределами локального практического опыта, создаются культурные паттерны иного рода – новые художественные стили и религиозные учения, философские теории и научные школы. Их создание оказывается возможным в результате эффективной культурной коммуникации, связанной с динамичным взаимодействием "высокой" и "профанной" культурной среды в поисках ответа на запросы меняющегося социума. На этом уровне культурной практики культурные образцы выступают как программы с высокой степенью информативности, ценностной, мировоззренческой и нормативной значимости. Благодаря им общество оказывается способным адаптироваться в новых условиях и выработать линию поведения в нестандартных обстоятельствах.

19.2. ИСТОЧНИКИ И МЕХАНИЗМЫ КУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ

Как известно, динамика культуры представляет собой проявление способности сложных социальных систем адаптироваться к меняющимся внешним и внутренним условиям своего существования. Можно выделить такие основные типы культурной динамики, как культурогенез (порождение новых культурных форм, интеграция их в социальную практику, а также формирование новых культурных систем), трансляция культурных традиций (обеспечение преемственности социального опыта и стабильнос-

ти конкретных типов социальных систем), диффузия культуры (заимствование и освоение образцов иных культур), трансформация форм культуры (обновление, деградация, распад), системная трансформация (глобальные преобразования самих культурных систем). Наблюдение проявлений актуальной динамики доступно каждому: на наших глазах происходят постоянные изменения в культурной практике, различающиеся по глубине и масштабности – от смены модных стилей в одежде и музыке до культурных революций.

Культурная динамика основана на постоянном воспроизводстве социальной нестабильности и изменчивости в результате: 1) взаимодействия общества и природы; 2) развития специализированных сфер человеческой деятельности (наука, техника, философия, религия, политика); 3) взаимодействия различных социальных слоев и институтов; 4) поиска оптимальных форм управления обществом; 5) взаимодействия различных культур и языков культуры.

Таким образом, одним из ключевых элементов культурной динамики, наряду с воспроизводством наличных культурных образцов, является культурная инновация – построение оригинальных культурных продуктов, обеспечивающих динамичное развитие конкретного типа культуры. Инновация обеспечивает выработку адекватных меняющейся реальности моделей социального поведения и мировоззренческих ориентаций, оформление и трансляцию новых знаний о природной и социальной среде, построение новых форм коммуникации и сфер профессиональной активности, а также включение новаторских культурных образцов в наличный культурный контекст. Основанием инноваций становятся как внутренние, так и внешние факторы, связанные с постоянным воспроизводством социальной нестабильности и изменчивости.

Инновация является эффективной формой социокультурной коммуникации как плодотворное взаимодействие культурных форм, принадлежащих различным культурным пластам и сферам (от элитарных до маргинальных). Предпосылками инновации являются как творческие возможности человека, так и полиморфизм культуры, предоставляющей творцу набор "инструментов" – многообразных форм освоения, восприятия и описания мира. Суть инновации, таким образом, заключается в создании новых культурных форм – универсальных клише, формирующих человеческий опыт при помощи совокупности актуальных языков культуры. Независимо от степени глобальности инновации она предлагает определенную модель "бытия-в-культуре", отвечающую изменениям "человеческой ситуации" данной эпохи. При этом инновации способны содействовать как стабилизации соци-

ума, обеспечивая эффективное разрешение социальных конфликтов и выражая господствующие общественные настроения, так и его изменениям, дифференциации, способствуя появлению новых социальных групп, стилей жизни, мировоззренческих ориентаций и т.п. Инновация одновременно продолжает культурную традицию (источник концептуальных и языковых средств для творческого поиска, а также совокупности "предпосылочного" знания) и противостоит ей, расширяя наличный культурный контекст.

Существенный фактор формирования и обновления определенного типа культурных образцов – актуальный тип общественного устройства и соответствующие ему формы власти. Именно структура социальных отношений определяет как содержание, так и способы воспроизводства либо замены актуальных паттернов, тем самым определяя характер и формы культурной динамики.

В социально-историческом плане можно выделить следующие основные типы культурной коммуникации, а следовательно и динамики:

- авторитарно-каноническая коммуникация традиционного ("естественно закрытого") общества;
- динамично-конкурентная "мозаичная" коммуникация западного ("открытого") общества;
- догматически-идеологизированная коммуникация тоталитарно-бюрократического ("искусственно закрытого") общества.

В первом случае стабильности общества, основанной на традиционных формах социальной практики и жесткой социально-ролевой иерархии, соответствует *авторитарный тип культуры*, ориентированный на постоянное воспроизводство ключевых установок архаичного сознания. Культурная коммуникация традиционного общества работает по принципу кольцевого самоцитирования, поддерживая целостность наличного мифологического пространства и защищая его от любых внешних воздействий, способных нарушить цельность канона. Традиционная культура занята не расширением своего пространства и освоением новых возможностей, а производством очередных истолкований-комментариев классических текстов. Принципиальная культурная инновация для такой культуры возможна только как внешнее вторжение, или интервенция "чужих" культурных образцов в результате взаимодействия культур от торговых контактов до военной агрессии.

В противоположность авторитарному, *"открытый"* (К. Поппер) или *"мозаичный"* (А. Моль) *тип культуры* отражает присущие обществу западного типа ориентации на динамичный процесс расширенного воспроизводства наличного типа социальных отношений. Это означает:

- растущее усложнение социальной структуры, появление новых форм занятости и жизненных укладов, то есть рост субкультур,
- построение системы промышленного производства культурных образцов или "культурного конвейера" массового общества,
- и как следствие – принципиальную антиавторитарность культурного пространства, предпочтение "вертикальным" ценностным отношениям ("высокое" искусство – "низкое" искусство) "горизонтальных" (равноправие культурных продуктов в конкурентной борьбе за потребителя).

Создание новых художественных стилей и религиозных учений, философских теорий и научных школ оказывается в рамках "открытого" типа культуры возможным как результат динамичного взаимодействия "*высокой*" и "*профанной*" культурной среды. В рамках данного типа культуры разнородные культурные образцы выступают как программы с высокой степенью информативности, ценностной, мировоззренческой и нормативной значимости. Благодаря им общество оказывается способным адаптироваться в новых условиях и выработать линию поведения в нестандартных обстоятельствах. При этом повышается скорость обработки культурной информации и включения ее в производственный цикл культурыиндустрии: социальный запрос – поиск материала – создание продукта (адаптация к запросам потребителя) – тиражирование – реализация – потребление – вторичная переработка "культурного мусора".

И, наконец, третий тип – *тоталитарная культура*, своеобразная "культурная аномалия" XX в., культурная коммуникация, характерная для тоталитарного общества закрытого типа. Парадоксальность тоталитарной культуры заключается в ее принципиальной двойственности: это одновременно и "возвращение живых мертвецов", реанимация самых архаичных форм авторитарно-мифологического социального порядка, и предельное воплощение краеугольных идеалов классической западной цивилизации – мечты о торжествующем шествии "через миры и века" человека, вооруженного "Великой Идеей" собственного изготовления.

Тоталитарная культура в определенном смысле представляет собой образцовый информационный порядок, "утопию Просвещения", воплощенную в жизнь. Ее принципиальные особенности – линейность, прозрачность, каноничность и упорядоченность. Тоталитарная культура отличается жесткой управляемостью сверху и опорой на массовый, аффектированный энтузиазм снизу. Это промышленное производство идеологического мифа, принципиальное отличие которого от западных "демократических" аналогов в том, что здесь нет и не может быть разногласий, конкуренции:

"Один народ, одна партия, один фюрер, один райх!" Естественное следствие монолитности такого культурного канона – банальность, содержательная примитивность и клишированность культурных образцов, апеллирующих к простейшим архетипам "профанного" сознания.

Поскольку главной целью тоталитарной культуры является консолидация и сплочение нации вокруг властных структур государства, ее основной сферой становится пропаганда господствующей идеологии – агрессивная информационная обработка массового сознания, соединяющая принудительное навязывание штампов "единственно верного" учения с воспитанием страха перед иными культурными текстами как "голосом врага". Небывалая целостность общества и его культуры достигаются при тоталитаризме за счет работы мощного аппарата "прополки" наличной культурной среды, который при помощи цензурных запретов, пропагандистского шельмования "выдавливания", в эмиграцию или прямого физического уничтожения препятствует появлению "неофициальных", подрывающих монополию Стиля Власти, культурных образцов. Тоталитарная культура одновременно и избыточно информативна, заполняя собой все доступное информационное пространство, и предельно мифологична, подменяя информацию идеологическими мифами. Фрагменты достоверных сведений частного плана, связанные с конкретными сферами человеческой деятельности, существуют в тени Большого Мифа. *Человек тоталитарного общества охвачен иллюзией полной информированности.* Все, выходящее за рамки усвоенных шаблонов, автоматически становится клеветой и провокацией. Тоталитарная культура разрушает исторически сложившиеся формы культурной динамики, формирования и трансляции новых культурных образцов, подменяя их фантомным пространством "идеологически выдержанной" коллективной галлюцинации.

Источником культурного изменения, согласно теории действия американского социолога Толкотта Парсонса, является избыток либо недостаток информации в процессе диалога различных типов или сфер культуры. Присущий культуре полиморфизм, то есть множественность форм и ценностей служит, таким образом, реальным основанием построения новых культурных образцов. Предельно четко это проявляется в ситуации *культурного кризиса.*

Культурный кризис связан с распадом традиционной социальной иерархии и девальвацией соответствующей ей системы ценностей и моделей деятельности. Он может быть вызван причинами и внешними, и внутренними происхождения. К числу внешних причин могут быть отнесены:

1. Природные: значительное по характеру и скоротечное по срокам наступления изменение природно-климатических условий в зоне обитания сообщества, не располагающего эффективными средствами для адаптации к таким изменениям.

2. Социальные: агрессия или покорение одного сообщества другим, при котором завоеватель стремится не только к установлению своего политического господства, но и к ломке культурных традиций, институтов социальной организации и регуляции, религиозных и ценностных ориентации покоренного народа.

Внутренние причины культурного кризиса могут быть связаны:

- с политическим кризисом в обществе и снижением эффективности работы институтов социальной регуляции, что ведет к росту различных девиантных форм социальной активности, включая криминальные и революционные;

- с социально-экономическим кризисом, меняющим характер интересов и потребностей людей, что приводит к массовому разочарованию в способностях власти найти эффективную линию поведения;

- с кризисом господствующей идеологии, не успевающей реагировать на изменения жизни общества, теряющей свои консолидирующие и мобилизующие возможности;

- с торможением процессов культурной модернизации, когда общество "застревает" в положении, при котором прежние нормативно-ценностные регуляторы социальной жизни уже деградировали или целенаправленно демонтированы, а новые еще не сложились или не начали полноценно функционировать.

Конкретные проявления культурного кризиса независимо от его причин сходны: снижение уровня социальной целостности и управляемости общества, "расфокусировка" ценностных ориентаций, рост влияния субкультурных мировоззренческих установок и альтернативных сценариев социального действия ("субкультурная революция"), падение интереса к стандартным формам "социально значимой" деятельности. Начинает разрушаться система социальных отношений и функциональных связей между людьми. Общество теряет единство скрепляющих его культурных образцов, превращаясь в территорию сосуществования набора конкурирующих локальных культурных программ (привнесенных, традиционных и маргинально-эклектичных).

Последствия культурного кризиса могут быть различны и зависят от совокупности факторов, определяющих способность общества к восстановлению разрушенной системы культуры. Речь идет не только об оформлении новых ценностных ориентаций и воплощающих их культурных образцов, но и о воссоздании на новом уровне естественных ("нормальных") для данной культуры механизмов культуротворчества, свободных от любых форм культурной цензуры и информационной агрессии.

На практике это осуществляется посредством активного взаимодействия различных сфер конкретного типа культуры. Характер данного взаимодействия обусловлен особенностями его основных участников: элитарной, массовой, субкультурной и маргинальной культур.

Понятие *элитарная культура* используется для обозначения специфической сферы культуротворчества, связанной с профессиональным производством культурных текстов, приобретающих впоследствии статус культурных канонов. В западной культурологии оно первоначально служило для обозначения культурных пластов, диаметрально противоположных по своему содержанию "профанной" массовой культуре. В отличие от присущих любым типам культуры сообществ носителей сакрального или эзотерического знания, элитарная культура XX в. представляет собой сферу *промышленного производства культурных образцов*, существующую в постоянном взаимодействии с различными формами массовой, локальной и маргинальной культуры. В то же время для элитарной культуры характерна высокая степень закрытости, обусловленная как специфическими технологиями интеллектуального труда, формирующими узкое профессиональное сообщество, так и необходимостью овладения техниками потребления сложноорганизованных элитарных культурных продуктов, то есть определенным уровнем образованности. Образцы элитарной культуры предполагают в процессе своего усвоения необходимость целенаправленного интеллектуального усилия по "расшифровке" авторского послания. В отличие от продуктов массовой культуры, элитарная культурная продукция рассчитана на неоднократное потребление и обладает принципиальной многозначностью содержания. Элитарная культура задает ведущие ориентиры актуального типа культуры в целом, определяя как присущий "высокой" культуре набор "интеллектуальных игр", так и популярный набор "низких" жанров и их героев, воспроизводящих базисные архетипы коллективного бессознательного.

Таким образом, "элитарный" статус конкретных форм культуротворчества определяется не столько их закрытостью, характерной и для маргинальной культуры, и сложной организацией культурного продукта, присущей и массовой продукции высокого класса, сколько способностью существенно воздействовать на жизнь социума, моделируя возможные пути его динамики и создавая адекватные общественным потребностям сценарии социального действия, мировоззренческие ориентиры, художественные стили и формы духовного опыта.

Социальная роль *массовой культуры* связана с обеспечением управляемого информационного потока, который целенаправленно строится как своеобразный "конвейер социально значимых текстов", призванных оптимально отвечать интересам и потребителя, и создателя информационного продукта. При этом массовая культура выполняет ряд весьма важных социальных функций. Прежде всего, массовая культура в современном обществе фактически занимает место "наивной" народной культуры, оформляя в яркие, эмоционально насыщенные образы смутные движения коллективного бессознательного. Демократичная и простодушная, она выполняет свою главную миссию: восполнить несовершенство сложного и опасного мира при помощи его мифологического псевдообъяснения. Во-вторых, абсолютно условный мир массовой культуры работает по отношению к своему потребителю в режиме психотерапевта, "великого утешителя". В-третьих, разнообразные тексты массовой культуры, включая СМИ, выполняют роль регулятора общественных настроений и средства социального программирования, формируя при помощи новейших технологий общественные настроения и массовые предпочтения, например, в ситуации предвыборной борьбы или необходимости поддержать рискованные инициативы власти. И, наконец, массовая культура, к примеру, "дамские" романы и "бытовые" телесериалы, служит в современном мире одним из средств первичной социализации индивида, предлагая ему набор стереотипных моделей поведения и соответствующую систему первичных ценностных предпочтений.

"Мозаичный" характер развитой культуры находит свое отражение в разнообразных *субкультурах*. Многообразие субкультур – отражение социальной разнородности общества, различных типов социальной практики и соответствующих им типов миропонимания.

Согласно американскому исследователю Роберту Мертону, к основным предпосылкам возникновения субкультур могут быть отнесены следующие типы социально-психологических установок:

- инновация (согласие с целями общества, но отрицание социально признанных способов их достижения);
- ритуализм (отрицание целей общества, но согласие использовать социально признанные средства);
- ретритизм (одновременное отвержение и целей, и средств общества – бродяги, наркоманы и т.п.);
- бунт (также тотальное отрицание, но ведущее к формированию новых целей и средств, новой идеологии).

Субкультуры, различаясь по степени организованности (от военизированных групп, например скинхедов, до "пивной" тусовки в центре города) и уровню конфликтности с общественным мнением и законом (от роллер-клубов до маргиналов типа сатанистов или секс-меньшинств), существуют в рамках наличного типа культуры, не пытаясь его радикально преобразовать. Однако именно присутствие в пространстве "большой" культуры многообразия локальных культур, выделяющихся по профессиональным, возрастным, религиозным, языковым и прочим признакам, обеспечивает ее способность динамично меняться, оперативно реагируя на сдвиги социальной реальности.

Совокупность локальных культур (субкультур), базисные принципы которых оцениваются с точки зрения господствующего культурного канона как чуждые или враждебные, составляет пространство *маргинальной культуры*. Социокультурный статус маргинальных субкультур определяется их размещением на "окраинах" соответствующих культурных систем, частичным пересечением с каждой из них и лишь частичным признанием с их стороны. Таким образом, маргинальность культурного образа всегда конкретно-исторична. Объективными условиями формирования маргинальной культуры являются процессы трансформации общества (модернизация, "перестройка" и тому подобное), изменения социальной структуры, появление новых социальных групп или потеря ими прежнего статуса, различные формы взаимодействия культур – от военных конфликтов до экономического сотрудничества и культурного обмена.

Ситуация маргинальности возникает при одновременном, вынужденном или добровольном существовании группы или индивида в поле действия несовместимых или конфликтных культурных паттернов. Характерная для маргинальных культурных текстов "нелинейность", "коллажность" как результат спонтанного усвоения разноплановых ценностей и стандартов, заимствованных из различных, нередко конфликтующих социокультурных систем, препятствует процессу культурной самоидентификации в его привычной, "легитимной" форме.

Неоднородность и противоречивость "рабочего материала" маргинального сознания нередко проявляется в обострении внутреннего дискомфорта и актуализации различных форм *девиантного (отклоняющегося) поведения*. Последнее может проявляться в повышенной агрессивной социальной активности с ориентацией на самоутверждение (от одержимости художественным творчеством до уголовно-криминальных проектов), увлеченности радикальными социальными движениями националистического, конфессионального или по-

литического плана, или, напротив, в обращении к отрешенности и пассивности, ведущим в итоге к культурной самоизоляции "подпольного" индивида. Различные формы маргинальной культуры служат своеобразной "игровой площадкой" новых языков культуры, тем полем, где в результате причудливого взаимопересечения "официальных" и "маргинальных" образов реальности формируется набор принципиально новых культурных предложений, возникающих как результат "неправильной", нестандартной, а значит спонтанной, неуправляемой культурной коммуникации.

Особенно заметным это становится в переходные или кризисные этапы развития общества, когда совокупность маргинальных культурных сценариев нередко приобретает статус *контркультуры* – реального конкурента актуального культурного стандарта. Таким образом, происходит "негативная легимитизация" маргинальной культуры в качестве существенного фактора динамики культуры.

Контркультура может быть определена как радикальная форма субкультурного движения, направленная на пересмотр базисных принципов актуального типа культуры. Можно выделить три основных принципа "контркультурной политики":

- острый конфликт с "официальной" культурой, демонтаж существующей системы ценностей;
- построение альтернативного культурного пространства;
- стремление к его максимальному расширению, в идеале – к полному господству в качестве нового культурного канона, "культурная революция".

Для формирования контркультурных инициатив в рамках конкретного социума необходимы внешние и внутренние предпосылки. *Внешними* можно считать совокупность культурных программ и образцов иных стран или эпох, предоставляющую набор "иных" культурных стратегий и жизненных практик: от первобытного шамана до латиноамериканского партизана, от повстанца Калиновского до лондонского панка. Это своеобразный набор чистых возможностей, палитра культуротворчества. Такой "архив" культуры создает условия для ролевых культурных экспериментов, построения собственной культурной среды из заимствованного материала.

Внутренние предпосылки – авторитарная культурная политика. Основной творец альтернативной культуры – культура официальная, слепо отбрасывающая "неприемлемые" формы расширения ее пространства. Это проявляется в полном отлучении "альтернативных" культурных сфер от всех "официальных" каналов производства, тиражирования, хранения и реализации культурного продукта. Как результат формируется определенный

тип "бунтарского" самосознания "подпольного человека", происходит оформление альтернативной системы потребления контркультурного продукта ("самиздат", квартирные концерты и выставки, уличные перформансы, "клубные" акции и т.п.). Принадлежность к контркультуре – характеристика не столько формальная или содержательная, сколько *функциональная*, фиксирующая негативный статус данной формы культуротворчества в системе актуальной "большой" культуры. Таким образом, контркультура – это не некое целостное движение или художественное течение, не какой-то набор теоретических программ или культурных сценариев, но *вынужденное состояние инновационных культурных инициатив в ситуации культурного кризиса*.

Контркультурные инициативы могут развиваться по следующим сценариям:

1) трансформация в "большую" культуру (радикал-большевизм как власть Страны Советов, национал-социализм как идеология "всего немецкого народа");

2) трансформация в "тихую" субкультуру чисто декоративно-"стильного" типа (хиппи – авангард контркультуры 60-х и панки – уличные террористы 70-х гг. XX в. стали привычным элементом уличной жизни 90-х гг. XX в.);

3) полное растворение в "большой" культуре, адаптирующей радикальные инновации к потребностям массового потребителя (мода на мистицизм и дзэн-буддизм, широкое распространение "легких" наркотиков, ослабление традиционной модели семьи как следствие "сексуальной революции").

По сути своей контркультура – естественный продукт цивилизации западного типа, в которой просвещение воспринималось как необходимая "колонизация" наивного сознания граждан, а культура – как башня из слоновой кости, постоянно отбиваемая набеги варваров-кочевников. Борьба "большой" культуры за господство над общественными умонастроениями вызывает ответную борьбу "малых" традиций за выживание, что в предельном случае порождает контркультуру.

Присутствие в пространстве "большой" культуры многообразия локальных культур, выделяющихся по профессиональным, возрастным, религиозным, языковым и прочим признакам, жизненно необходимо, поскольку обеспечивает ее способность динамично меняться, оперативно реагируя на сдвиги социальной реальности. Особую роль играют в культурной динамике маргинальные субкультуры и порожденные ими формы бытия в культуре.

Маргинальные культурные программы представляют собой специфические формы духовного производства (МКП), отличающие-

ся нестандартной ("коллажной") аксиологической ориентацией и опорой на альтернативные общепринятым формы социального действия. Для маргинала система общепризнанных культурных ценностей пуста или малозначима. Совокупность МКП создает своеобразное "параллельное" мировоззрение, формируя особое мифологическое пространство: "другую" реальность под "другим" небом. Маргинальная "инаковость" при этом неизбежно предполагает сознательный отказ от любых форм теоретической рефлексии в пользу спонтанно-интуитивного эмоционального переживания, острота и яркость которого абсолютно не связаны с социальным статусом индивида. В рамках МКП дихотомия массового и элитарного практически разрушается, поскольку и "массовый" и "элитарный" культурные тексты переводятся здесь на язык Зазеркалья, становясь составными частями новой мифологии.

Место МКП в наличной иерархии языков культуры определяется тем, насколько в данном типе культуры сильны инновационные тенденции, а также наличным этапом ее существования. Для авторитарно-традиционалистского типа культуры любые МКП являются потенциальной опасностью как угроза официальной мифологии и автоматически попадают в число запретных. При этом спектр МКП необычайно расширяется за счет включения в него обширного пласта ностальгически окрашенных рудиментарных культурных программ, различных форм нетривиального специального знания (от алхимии до кибернетики), а также разнообразных субкультурных поведенческих сценариев и ценностных ориентаций. Массив "неправильной" культуры постоянно растет, порождая рост репрессивных мер, неспособных, впрочем, обеспечить желаемую монолитность общества. Напротив, для общества "открытого" демократического типа маргинальные инновации имеют ценность как "голоса улицы", становятся материалом для конструктивного освоения с целью реформирования актуальных культурных моделей. МКП в этом случае воспринимаются как "первичная обработка" меняющейся культурной среды, черновик новых культурных моделей.

Включение маргинальных культурных новаций в массив "большой" культуры представляет собой весьма неоднозначный и нелинейный процесс.

Представляется возможным выделить следующие этапы подобного процесса:

- 1) первичное оформление в качестве образца жизненного поведения и мировоззренческой установки в рамках маргинальной субкультуры;

- 2) выход за рамки маргинального сообщества, попытка расширения сферы влияния, что влечет неизбежный конфликт с архетипами массового сознания ("стадия скандала");

3) освоение на уровне элитарных сообществ, превращающих практику "театра повседневности" в технологию авангардного культуротворчества ("стадия откровения");

4) адаптация для массового сознания, превращение в коммерческий продукт и его широкое тиражирование – вторая встреча с массовым потребителем ("стадия моды");

5) предельная исчерпанность актуальных инновационных возможностей ("стадия банальности") и возвращение в массив МКП в качестве рабочего материала для последующих экспериментов.

Следует отметить, что неотъемлемым элементом данного цикла являются различные формы интеллектуальной цензуры, связанные с коммерческой тривиализацией контркультурных инноваций, превращающих "бунт" в очередную "стиль". В итоге степень усвоения конкретной МКП наличным типом культуры обуславливается сочетанием благоприятных (развивающих) и негативных (профанирующих) тенденций и, как правило, никогда не совпадает с ожиданиями ее творцов и носителей.

Таким образом, любая культурная инновация приобретает статус культурного события лишь в результате своего концептуального оформления на уровне элитарной культуры, включающей ее в актуальный культурный контекст и адаптирующей для массового сознания. И, соответственно, элитарная культура сохраняет способность влиять на реальное положение дел в современном обществе в значительной мере благодаря способности работать с "низовым", "мусорным" культурным пространством

В то же время, происходящий в настоящее время переход от авторитарного, или "закрытого", к "открытому" или "мозаичному", типу построения культурного пространства объективно способствует ослаблению традиционного конфликта руководящего "центра" и мятежной "периферии". Последнее означает расширение "диапазона приемлемости", трансформацию маргинальных культурных ценностей, прежде агрессивно вытеснявшихся из широкого употребления, в естественный компонент наличной культурной среды.

19.3. ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Одна из наиболее значительных для культурной динамики форм культурной коммуникации – *взаимодействие, или диалог культур*. Это понятие используется для обозначения суммы непосредственных отношений и связей, которые складываются между различными культурами, а также их результатов, взаимных изменений, возникающих в ходе этих отношений. Особое значение для процессов взаи-

модействия культур приобретают изменения культурных паттернов – форм социальной организации, набора областей деятельности, систем ценностей той и другой культуры, становление новых форм культурной активности, инновационных духовных ориентиров и моделей образа жизни под влиянием внешних импульсов.

Следует отметить, что простой обмен товарами, эпизодические контакты или даже устойчивые хозяйственные и другие отношения, не затрагивающие глубинных оснований культурной активности, ценностных ориентаций, образа жизни представителей обеих культур, не могут быть в прямом смысле отнесены к диалогу культур. Они скорее относятся к сфере форм сосуществования или контактов культур друг с другом. Что же касается собственно взаимодействия культур, то можно выделить такие его уровни:

1) этнический, характерный для отношений между локальными этносами, историко-этнографическими, этноконфессиональными социальными общностями;

2) межнациональный, основанный прежде всего на диалоге различных государственно-политических структуры и политических элит;

3) цивилизационный, основанный на встрече принципиально различных типов социальности, систем ценностей и форм культуротворчества. Диалог культур на этом уровне наиболее продуктивен с точки зрения культурно-инновационной деятельности. Именно перекрестки культур Востока и Запада, путей искусства Европы и Африки, традиций античности и арабского мира становились очагами радикальных поворотов в истории.

Кроме того, можно отметить, что диалог культур возможен и в виде взаимодействия актуального типа культуры с исторически сложившейся культурной традицией, выступающей в качестве собеседника, не менее экзотичного и ценного, чем "собратья по эпохе". Скажем, феномен русского большевизма, да и все постгорбачевское развитие России трудно понять без осмысления такого явления, как русская соборность и исторически связанная с ней модель патриархального массового сознания, постоянно ожидающего откровений от харизматического вождя.

В повседневной практике культурного диалога чаще всего присутствуют процессы и отношения, характерные для всех трех уровней взаимодействия. В межкультурных связях, особенно внутри многонационального государства, принимают одновременное участие как большие, так и малые нации, а также различные "осколки" иных этносов, образующие своеобразные "культурные резервации".

При этом участники диалога находятся в изначально неравном положении. Естественно, что более крупное по численности и по ре-

альной значимости в жизни общества культурное сообщество в процессе диалога будет гораздо влиятельнее малой этнической группы. В то же время российский исследователь Лев Гумилев предлагает учитывать и такой фактор, как "пассионарность" – своеобразная внутренняя энергетика культурного сообщества, не зависящая от его численности. Тем не менее, принято выделять в рамках взаимодействия культур культуру-донора, которая больше отдает, чем получает, и культуру-реципиента, которая выступает принимающей стороной. В течение исторически длительных периодов времени эти роли могут меняться в зависимости от того, на какой стадии культурного роста находится каждый из участников диалога.

Важное значение в диалоге культур имеет его *структура*, то есть направления и конкретные формы взаимного обмена культурной информацией. Одной из наиболее древних и широко распространенных форм взаимодействия выступает обмен хозяйственными навыками и производственными технологиями, специалистами-профессионалами; устойчивым видом взаимодействия являются межгосударственные отношения, политические и правовые связи. Возможно взаимодействие лингвистических, художественных, религиозных аспектов культур. Следует учитывать и конкретный *уровень* взаимодействия культур: осуществляются ли связи на уровне государственной политики, военной оккупации, локальных профессионально-корпоративных отношений, контактов организаций "третьего сектора" или просто в процессе обыденно-бытовых практических контактов различных слоев населения.

Различаются также *формы и принципы* взаимодействия культур. В исторической практике известны и мирные, добровольные способы взаимодействия, в этом случае принципы взаимодействия чаще всего нацелены на партнерское, взаимовыгодное сотрудничество, и принудительные, или реализуемые в результате колониального, военного завоевания, в этом случае, как правило, доминирует стремление к односторонней выгоде, авторитарно-патерналистский подход.

В каждом конкретном случае взаимодействия культур можно выделить несколько стадий или этапов. Исходным пунктом здесь принято считать стадию *культурного шока*. Культурный шок – первоначальная реакция индивидуального, группового или массового сознания на встречу с иной культурной реальностью. Культурный шок возникает как отражение принципиальной нестыковки различных культурных образцов, конфликта между привычным "естественным" набором ценностей, языковых и поведенческих практик и культурными нормами, привнесенными новой инокультурной или изменившейся средой, в которую оказывается "заброшенным" индивид (ситуация индивидуальной эмиграции или туризма), социальная группа (ситуация массовой эмиграции, беженцев, принудительной

высылки по национальному или религиозному признаку), или общество в целом (ситуация культурной диффузии – попытка радикального преобразования социальной системы по образцу "чужой" культуры в результате внутреннего культурного кризиса или внешней культурной экспансии).

Степень шоковой реакции индивида или социума при встрече с "чужим" культурным пространством определяется: глубиной различий или степенью совместимости между прежней и новой культурами; особенностями индивидуального, группового или национально-психологического типа обеих сторон межкультурной коммуникации; наличием или отсутствием устойчивых фрагментов старой культурной среды (семьи, языковых и профессиональных навыков, информационной среды, круга общения и тому подобного), способных сохраниться в новом культурном контексте; степенью открытости и динамичности "своего" культурного пространства, местом традиционных ценностей в системе "своей" культуры и ее адаптивными возможностями; аналогичными особенностями "чужой" культуры; степенью глобальности и остроты "шоковой" культурной коммуникации, задающей диапазон приемлемости в данном диалоге культур.

Принято выделять четыре возможных способа преодоления культурного шока:

1. Колонизация – агрессивная демонстрация и пропаганда собственных культурных ориентиров и моделей поведения, радикальное неприятие традиционных ценностей "местной" культуры и их вытеснение на периферию культурного пространства. Воплощает культурную политику более сильного в социальном, экономическом и культурном плане участника диалога культур. Колонизация происходит в результате как различных форм военной или культурной экспансии, так и интенсивных модернизационных процессов ("вестернизация" или "русификация"). Ее конечная задача – максимальная "зачистка" культурной среды с целью ее последующего преобразования согласно канонам "культурного агрессора".

2. Геттоизация – создание компактных мест проживания "чужих" (эмигрантов, беженцев, гастарбайтеров) или "местных" (индейцы США) носителей иной культуры, где они получают возможность сохранять и поддерживать свою культурную микросреду в жестких рамках локальных замкнутых пространств (гетто). В данном случае культурный шок смягчается при помощи выделения как "сильному", так и "слабому" участнику конфликта собственной сферы влияния. При этом, однако, каждая из сторон демонстрирует отказ от принятия "чужих" ценностей. Характерные примеры: "русский" Брайтон Бич и знаменитые китайские кварталы – чайнатауны в США, районы проживания религиозных ортодоксов в Израиле и т.п.

3. Ассимиляция – крайняя форма культурного конформизма, сознательный отказ от собственной, более "слабой" или утратившей

актуальность культурной идентичности в пользу полного приспособления к "чужой" культуре.

4. Диффузия – различные модели совмещения элементов "своей" и "чужой" культур. Наиболее глобальная и долгосрочная форма межкультурного диалога, имеющая нередко своим результатом преобразование ряда основополагающих культурных ориентаций взаимодействующих культур. К примеру, культурный шок, пережитый европейской культурой при встрече с "чужими" культурами в процессе колониальной и миссионерской экспансии XIV–XIX вв., существенно способствовал антропологическому перевороту в философии культуры – отказу от европоцентризма и принятию всего реального многообразия культурных миров в качестве равноправных участников культурной динамики.

Таким образом, культурный шок является существенным элементом культурной динамики, лишая однозначности привычные культурные стандарты, способствуя обновлению традиционных культурных систем за счет "вторжения" инокультурных элементов, стимулируя инновационную активность путем взаимодействия различных культурных традиций и культурных практик, содействуя изменениям социальной структуры общества.

Взаимодействие культур может проходить как в конструктивно-продуктивных, так и в конфликтных формах. В последнем случае культурный шок перерастает в *культурный конфликт*. Культурный конфликт представляет собой критическую стадию противоречий в ценностно-нормативных установках и мировоззренческих ориентациях между личностями, их группами, личностью и группой, личностью и обществом, культурным меньшинством и обществом в целом, между разными сообществами или их коалициями.

В отличие от большинства иных видов конфликтов, в основании которых лежат, как правило, частные противоречия в отдельных областях (экономике, политике, разделе собственности, статусно-ролевых и кровно-родственных отношениях и тому подобном), культурный конфликт отличается именно своей концептуальной обусловленностью. Фундаментом конфликта становится не чья-то злая воля или сознательный саботаж, но прежде всего глубинные различия в социальном опыте конфликтующих сторон, закрепленном в фундаментальных принципах культуры.

Практические формы культурного конфликта могут иметь различный масштаб и характер. Типичными примерами наиболее масштабных и жестоких культурных конфликтов являются религиозные и гражданские войны, революционные и национально-освободительные движения, геноцид и "культурные революции", насильственное обращение в "истинную" веру и истребление национальной интеллигенции, политическое преследование "инакомыслящих" и т.п.

Культурный конфликт – это противостояние не жизненно важных аспектов человеческого существования, а спор субъективных убеждений, столкновение предпочтений. Его природа иррациональна. Людьюми движет не здравый смысл, а глубинная психологическая зараженность конкретным типом культурного продукта, закрепленная на уровне дорациональной убежденности в собственной правоте. Именно поэтому здесь крайне сложно достичь компромисса.

Предупреждение культурных конфликтов возможно лишь на основе воспитания недогматического сознания, для которого идея культурного полиморфизма (принципиальной многозначности пространства культуры и принципиальной невозможности "единственно верного" культурного канона) будет естественной и очевидной. Путь к "культурному миру" – в отказе от монополии на истину и использования социального насилия в качестве решающего фактора исторического процесса.

19.4. ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Аксиологический подход. Для него характерно толкование культуры как совокупности всех ценностей, созданных человечеством. Аксиология в контексте философии культуры изучает механизмы порождения и культурно-исторические тенденции динамики ценностей, многообразие конкретных форм их оформления и присутствия в различных областях социальной практики. Данный подход находит наиболее яркое проявление в разнообразных историко-культурных исследованиях.

Иной аспект аксиологической трактовки культуры связан с интерпретацией культуры как *регулятивно-нормативной области* человеческой жизнедеятельности. Поскольку ценности, наряду с нормами, образцами, идеалами служат важнейшими регуляторами работы культурных систем, анализ аксиологических оснований различных видов социальной практики является одной из базовых составляющих культурологического исследования. Аксиологический аспект человеческой деятельности заключается в "опредмечивании" той или иной системы ценностей путем воплощения в конкретные культурные объекты, формы социальных отношений и мировоззренческие модели, что в сумме формирует конкретное культурное пространство. Последнее делает обоснованным аксиологический анализ всевозможных феноменов этого пространства – от трудовых отношений до философских учений, от "элитарных" до маргинальных культурных сообществ.

Теоретический анализ ценностной системы как важнейшего компонента, основания и регулятора социально-культурной практики имеет разнообразные формы. Так, представители баденской школы неокантианства (Виндельбанд, Риккерт) рассматривали ценности как бытие нормы, соотносящееся с "чистым", нормативным сознанием, как идеальное бытие. Нормы составляют общий план всех функций культуры и определяют каждое единичное воплощение ценности. В то же время, способом бытия нормы является ее значимость для субъекта, только лишь и придающая ей статус нормы (Риккерт).

Макс Вебер, один из наиболее активных исследователей аксиологической составляющей социально-культурной практики, в значительной мере унаследовал неокантианскую традицию в понимании ценностей, используя ее для общетеоретической интерпретации социального знания и социального действия, а также подвергнув анализу ценностно-нормативное содержание и смысл таких феноменов, как религия, труд, политика, мораль, культура в их сопряженности между собой.

Отказ от поиска универсальной системы ценностей и утверждение множественности равноправных ценностных систем, выявляемых с помощью исторического метода, стали базовым основанием для школы культурно-исторического релятивизма (Дильтей, Шпенглер, Тойнби, Сорокин и др.). Развитие *сравнительных культурных* исследований, послуживших эмпирическим основанием для утверждения идеи относительности (локальности) содержания и иерархии ценностей любой культуры (Боас, Риверс, Бенедикт, Самнер), существенно стимулировало аксиологические исследования культуры. Подобный аксиологический плюрализм стал основой для критического пересмотра общей теории ценностей, введение ее составляющих в конкретно-исторический культурный контекст. Поскольку ценностные ориентиры разных культур существенно различаются, задача построения некоего абсолютного культурного кодекса представляется принципиально неразрешимой.

В функционалистской концепции Радклифф-Брауна основной абсолютной ценностью становится выживание общества, все прочие культурные ценности – лишь инструменты для ее осуществления. Школа структурно-функционального анализа (Парсонс и другие) провозглашает необходимым условием сохранения любой социальной системы наличие разделяемых всеми ценностей, вызывающих общее априорное признание и тем самым обеспечивающих социальную стабильность. Без ценностей "жизнь общества была бы невозможна; функционирование социальной системы не могло бы сохранять направленность на достижение групповых целей; индивиды не получали бы от других то, что им нужно; они бы не чувствовали в себе необходимую меру порядка и общности целей" (Клакхон).

Аксиологический подход продуктивен при изучении процессов инкультурации, связанных с усвоением индивидом определенного набора культурных ценностей и норм, а также в ходе изучения культурного поведения индивида. Последнее нередко связано с конф-

ликтом "внешней" (социально одобренной и публично заявленной) и "внутренней" (личностной, глубинной) ценностных ориентаций. Повышение интереса к проблеме ценностей в системе культуры особенно характерно для переходных или кризисных этапов жизни социума, связанных с поиском новых мировоззренческих и ценностных ориентаций.

Психоаналитический подход. Психоаналитические исследования культуры ориентированы на изучение психологических оснований индивидуального и коллективного культуротворчества. Следуя основополагающей установке Фрейда, основное внимание обращается на роль бессознательных импульсов в поведении людей. При этом психоаналитический подход исходит из идеи существования единого в смысловом содержании психического пространства, связующего воедино и первичные психические реакции древнейшего человека, и духовный опыт современного человека. Согласно психоаналитическому принципу, коллективное сознание общества, как и сознание отдельного человека, опираются на мощный пласт иррационально-мифологических образов и представлений. Общность скрытых мотиваций социального действия и индивидуальных поступков подтверждают, согласно психоанализу, содержательное и образное сходство древних мифов, инфантильных фантазий, снов, невротического бреда и художественного творчества.

В каждом неординарном фрагменте культурного мира человека психоаналитический подход видит скрытое присутствие бессознательного, которое работает в режиме "конспирации", воплощая в причудливых превращенных формах запретные для культуры "тайные течения" человеческого бытия.

К числу основных психологических констант, определяющих в психоаналитической трактовке духовную жизнь человечества, относится *Эдипов комплекс* – набор инфантильных переживаний, выражающих влечение ребенка к матери и вражду к отцу как сексуальному сопернику. Именно здесь самым впечатляющим образом проявляется могучая энергия либидо – полового инстинкта, детские формы которого, не получив из-за своей асоциальности (антикультурности) прямого осуществления, вытесняются в бессознательную область психики, продолжая постоянно волновать взрослого человека. Средством плодотворного разрешения запретных, но неустрашимых побуждений либидо и общепринятых норм становится сублимация – процесс подмены запретных целей сексуальной страсти целями более "высокими". Сублимация запретных импульсов либидо есть, по Фрейду, источник и тайна культурного творчества.

Тема взаимоотношений личности и культурной среды приобретает, таким образом, в психоаналитической трактовке отчетливо романтический оттенок. Индивид, охваченный "запретными" инстинктами, противостоит культуре, стремящейся подавить индивидуальные порывы с позиций "закона и морали". Культура репрессивна по своей природе. Согласно Фрейд и его последователям, прогресс культуры сомнителен: вместо вождельного счастья, он все более "невротизирует" личность.

Одной из форм приложения психоаналитического подхода к анализу коллективного сознания и глубинных оснований культурных процессов является теория "коллективного бессознательного" Карла Густава Юнга. Ключевым понятием данной теории является "архетип". *Архетипы культуры* определяются как набор "скрытых" от разума представлений, определяющих на дорациональном уровне наше бытие-в-культуре. Формирование архетипов происходит стихийно, в процессе систематизации культурного опыта крупных исторических общностей. Нередко выделяют как универсальные, так и локально-этнические наборы культурных архетипов. Универсальные архетипы (укрошенного огня, хаоса, творения, брачного союза мужского и женского начал, смены поколений, "золотого века") воплощают базисные структуры человеческого существования. Этнические архетипы выражают и закрепляют базисные черты этноса как культурной целостности. В каждой национальной культуре можно выделить набор ключевых этнокультурных архетипов, существенно определяющих особенности мировоззрения, психологического склада, культуры и исторической судьбы народа. Архетипы по своему происхождению и способу бытия интерсубъективны как воплощение коллективных бессознательных ожиданий по поводу культурной среды, присущих локальным человеческим общностям или социуму в целом. Присутствие архетипического в нашей психике проявляется в момент взаимодействия индивида с неким явлением и выливается в определенное *отношение* к нему. Таким образом архетипы как "чистые формы" не существуют, они всегда наполнены конкретным содержанием. По отношению к сознательной деятельности человека архетипические образы служат неявным фундаментом как набор скрытых психологических мотиваций конкретного действия.

Типичной формой объективации архетипов Юнг считал сновидения, галлюцинации, мистические видения, при которых контроль сознания за воплощением конкретного образа минимален. В основе культуротворчества во всех его формах – от мифологии до рекламы и политических технологий, согласно Юнгу, лежит коллективное стремление человечества найти максимально точное воплощение ар-

хетипических образов. Массовый успех культурного продукта, таким образом, возможен лишь в результате подсознательного "узнавания" публикой в конкретном наборе образов собственных подсознательных влечений и ожиданий. При этом наличный набор архетипов, присущий конкретному социуму или этносу, способен влиять как на отношение к традиционным культурным ценностям и историческому опыту, так и на оформление возможных сценариев будущего развития.

Семиотический подход. Семиотика как наука о знаках и знаковых системах, знаковом поведении и знаковой (лингвистической и нелингвистической) коммуникации рассматривает культуру как сложноорганизованную динамичную совокупность знаковых систем. Нормальное функционирование культуры, согласно такому подходу, обеспечивает полифоничное взаимодействие наличных языков культуры – вторичных моделирующих систем, возникающих на базе первичных естественных языков. Семиотический подход к исследованию культуры оформился в 60–70-е гг. XX в. в рамках двух основных школ семиотических исследований: московско-тартусской (Ю. Лотман, Б. Успенский, В. Иванов) и французской (Ц. Тодоров, Р. Барт, Ю. Кристева).

Согласно концепции Ю.М. Лотмана, культура может рассматриваться как единая *семиосфера* – целостное пространство знаков и смыслов, территория взаимодействия семиотических образований различного уровня сложности, обеспечивающего возможность культурной коммуникации. Только наличие семиосферы делает знак знаком, а понимание – возможным. Принципиальная диалогичность семиосферы проявляется не только во взаимодействии различных языков в рамках конкретного типа культуры, но и в постоянном диалоге-противостоянии с "внешним" или "чужим" материалом – текстами иных культур или не-текстами (природной средой). Пределы конкретной культуры как "набора имен для реальности" характеризуют ее семантическую индивидуальность. Именно территория пограничья культурных пространств как принципиально многоязычная зона семантической нестабильности является, согласно Лотману, местом интенсивного культуротворчества, построения новых знаковых систем. Умножение языков культуры, обеспечивающее ее эффективное функционирование, происходит, таким образом, как первоначальное оформление "диалектов пограничья" с последующим их перемещением с культурной периферии в центр.

Существенной особенностью культуры считается также семиотическая неравномерность – присутствие в культуре различных по степени структурированности знаковых систем (от общепринятых до маргинальных, от концептуально прописанных теоретических моделей до интуитивно-ситуативных сценариев бытового поведения) и их постоянный контакт. Иерархия языков культуры, по Лотману, постоянно нарушается в ходе их конкурентного противостояния. Система культуры оценивается как стабильность нестабильности. Куль-

турная новация, таким образом, реализуется как "неправильность", сознательное преодоление привычных границ применения "высоких" и "низких" языков культуры.

В центре концепции Р.Барта лежит анализ взаимоотношений человека и культурных текстов, воспринимаемых как различные формы "письма". Согласно Барту, "письмо" репрессивно по отношению к индивиду, поскольку представляет собой своеобразную идеологическую "систему координат", принуждающую воспринимать мир определенным образом. Именно различные "типы письма" определяют картину мира как отдельного человека, так и общества в целом. Любой язык культуры выступает, таким образом, источником специфической формы социальной ангажированности. История оказывается метафорой "письма". Для процесса функционирования культуры при этом оказываются равнозначимыми как явные, осознаваемые (идеология, философия, литература), так и скрытые формы "программирующей" работы знаковых систем (мода, спорт, реклама, поп-музыка). Язык как форма власти способен вызвать, согласно Барту, лишь одну адекватную реакцию – стремление освободиться от диктатуры знаков. А это возможно лишь путем выхода за пределы языка, обращения от "письма" к "тексту", воплощенному в авангардистских играх с языками культур. Свободная игра смыслов, принципиальная множественность кодов способствуют высвобождению подавленных человеческих влечений, выдвигая в качестве главных ценностей открытость и незавершенность. Это приводит Барта к идее "смерти автора", поскольку предназначением радикальных семиотических экспериментов становится не "письмо", но "расшатывание" наличных знаковых систем, "включение их в работу такого языкового механизма, у которого отказали все тормоза и предохранители" (Б. Барт).

Достижением семиотического подхода является выявление принципиального полиглотизма ("многоголосия") культуры и относительности иерархии ее знаковых систем как обязательного условия функционирования культуры. Основной закон семиотики – ни одна культура не может существовать при наличии лишь одного семиотического канала – способствовал более глубокому изучению культурной динамики в ее целостности и противоречивости, анализу форм взаимовлияния и возможностей взаимопереводимости принципиально различных семиотических систем, в частности, диалога культур.

Постструктуралистский подход. Постструктурализм как философско-методологический подход к осмыслению культурной деятельности и интерпретации текстов культуры сложился в 70–90-х гг. XX в. на основе критического пересмотра теории и практики структурно-семиотических исследований. Постструктурализм (поздний Р. Барт и Ю. Кристева во Франции, У. Эко в Италии) в процессе своего становления был тесно связан с леворадикальными "антибуржуазными" течениями в литературе и политике. Для него характер-

ны, в частности, проективные концепции "открытого", интегрального семиозиса, избавленного от отчуждающей власти социально фиксированных смыслов. Выражением такой утопически свободной семиотической деятельности явилось новое понятие "текст", лишенное иерархической структуры "означающее – означаемое" и обладающее внутренней множественностью и безличностью. С опорой на Бахтина и его концепцию диалога, Кристева выдвинула понятие "интертекстуальности" – принципиально неограниченного континуума знаковой деятельности, где разные высказывания, коды, тексты сообщаются между собой даже в отсутствие прямых исторических фиксируемых контактов.

В постструктурализме сохраняется отношение к культуре как к тексту и ориентация на анализ и интерпретацию текстуальных явлений культуры, но сам подход к тексту радикально меняется. Объектом рассмотрения и анализа становится все, что осталось за пределами структурного осмысления. Это: 1) контекст, та совокупность индивидуальных явлений и черт, которая стоит за текстом и определяет его; 2) динамика, изменчивость, которая не схватывается при структурном анализе; 3) элементы текста, которые невозможно свести к сегментному дихотомическому делению как несистемные, уникальные, нерасчлняемые, маргинальные.

Суть постструктуралистского подхода к анализу наличной культурной ситуации в тотальном отрицании приоритета "структурности":

1. *Отношение к человеку.* На место структурной логической упорядоченности сознания приходит понимание его как разомкнутой, хаотичной "магмы" желаний, вопросов к внешнему миру, лишь частично определяемых его социальным и культурным опытом.

2. *Отношение к социуму.* Общество и культура предстают как поле тотального проявления отношений "власть – подчинение"; присутствие власти, реализующееся и как воля к доминированию, и как стремление к упорядоченности, структурированности, устойчивости, единству усматривается во всех сферах культуры. В выявлении этого "присутствия Большого Брата" и противопоставлении ему стратегии "ускользания", множественности, внесистемности постструктурализм видит свою конкретную задачу.

3. *Отношение к тексту.* Важными в тексте являются не структурные элементы, сближающие его с другими текстами, а уникальное, несистемное, маргинальное, проникшее в текст неосознанно и понимающееся интуитивно. Интерпретация текста здесь понимается как *деконструкция* (Деррида) – выход за пределы очевидной структурности, поиск того, что к самому тексту прямо не

относится, того, что в нем "вынесено за скобки", и выводит за пределы самого текста в мир желаний. Итоговое понимание есть не стабильный результат, но процесс, вторичная "конструкция текста" после выявления его составляющих, постижение не структуры, но конструктивных механизмов, технологий создания текста.

4. *Отношение к знаку.* Знак и смысл превращаются в фикцию, *симулякр*, маскирующий отсутствие актуального смысла и предлагающий взамен свои многочисленные инкарнации. Бодрийяр определяет его как псевдовещь, замещающую "агонизирующую реальность" посредством симуляции, выдающей отсутствие за присутствие, стирающей различия реального и воображаемого. Симулякр – образ отсутствующей действительности, подобие, лишенное подлинника, пустая форма, фантомная цитата. При этом набор "пустых" знаков культуры по-прежнему детерминирует человека, реализуя дискурс власти.

Бодрийяр постулирует основные этапы превращения знака в симулякр, сменявшие друг друга от Возрождения до современности: отражение глубинной реальности сменяется ее деформацией, затем – маскировкой ее отсутствия и, наконец, – утратой какой-либо связи с реальностью, заменой смысла анаграммой. Соответственно, создание культурного текста есть "производство фикции". Играя с традиционными культурными кодами в стиле рекламы, конструирующей мифологизированные образы объектов, симулякр провоцирует трансформацию искусства в сторону дизайна, выводя на первый план его вторичные функции, связанные с созданием вещной среды, культурной ауры. Переходным звеном между реальным объектом и симулякром является кич как бедное значениями клише, стереотип, псевдовещь. Если основой классического искусства служит единство "вещь-образ", то массовая культура производит псевдовещи, то есть кич, в эпоху постмодерна царит симулякр. Присущий современной культуре перманентный парад симулякров знаменует собой триумф иллюзии, псевдо-динамики и псевдокоммуникации.

Постструктурализм, как и постмодернизм, воплощает кризисное состояние современной гуманитарной мысли, возникающее в условиях исчерпанности культурной парадигмы (в данном случае – новоевропейской) и направлен на критическое осмысление прошлого опыта в рамках нового мировосприятия, которое, однако, еще не оформилось. Тем не менее, предложенные постструктурализмом новые интенции в восприятии текстов культуры, хотя и не воплотились в набор прописанных научных методов и общепринятых культурных стратегий, но сумели существенно расширить представления о возможностях понимания и творчества культуры.

19.5. ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МОРАЛЬ, ИСКУССТВО: ДИАЛОГ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

Историческое взаимодействие между религией и философией всегда является конкретным, выраженным в учении философа или философской школы, соединяющейся с определенной религиозной традицией. Интерес философов к религии обусловлен существенной ролью последней в мировосприятии и самоопределении человека. Религиозная традиция – один из важных факторов формирования мировоззрения и ценностных ориентаций. Она духовно наставляет человека, предлагает глубокую интерпретацию бытия, придает сакральное измерение социальному пространству.

Как формы духовного проявления, религия и философия находятся в сложном взаимодействии. Они никогда не противостоят друг другу как таковые, вступая в отношения в исторически определенных формах. В учениях конкретных философов, поскольку они пересекаются с верованиями религиозных традиций, мы находим живое сочетание религиозных и философских аспектов. Пример взаимодействия между религией и философией – творчество христианских платоников Климента Александрийского (150–215 гг. н.э.) и Оригена (185–254 гг. н.э.). Подобный тип интерпретации, предполагающий использование греко-римских философских систем для выражения основ библейской традиции, применялся в Средние века и в эпоху Возрождения.

Оригинальным европейским познавательным проектом, сформировавшимся на стыке философии и религии в рамках культуры Нового времени, является философия религии. Термин "философия религии" является сравнительно новым, его появление относится к концу XIX столетия. Широкое распространение этот термин получил благодаря работам Г. В. Ф. Гегеля. Философия религии – один из важных разделов философского знания эпохи модерна. Ее становление связано с развитием христианской мысли в различных конфессиональных вариантах и идейных модификациях. Объект философии религии – религиозное знание. Основными проблемами философии религии являются аргументация за или против существования Бога, учение о человеческой природе, о свободе воли, проблемы влияния религии на мораль, природа зла и проблематика эпистемологии религиозной веры.

Итак, *философия религии* – специальный раздел в фундаментальных философских системах или самостоятельное направление в философии, исследующее представления о Боге как бесконечной, вечной, несотворенной совершенной Личности, трансцендентной по отношению ко всему сущему и одновременно сохраняющей действен-

ное присутствие в мире, природу и функции религии, отношение Бога и человека.

Основными типами философии религии являются *философское религиоведение*, нацеленное на философско-критическое исследование существующей системы и эпистемологического статуса религиозных верований, особенностей религиозно-мистического опыта, специфики религиозного языка, условий обоснованности, рациональности и истинности религиозных верований и традиций мира, религии как социокультурного феномена, истории религии и свободы мысли, а также *философская теология*, выполняющая функции обоснования учения о Боге, его природе, отношении к человеку, интерпретационные, оправдательные и конструктивные функции относительно религии.

Теология (богословие) является одним из значительных интеллектуальных образований, находящихся на пограничье религии и философии. В широком смысле слова богословие понимается как концептуальная форма религии, то есть учение о Боге и Его отношении к миру и человеку. Как и философия, богословие создает систематическое учение о бытии. Выражая и обобщая религиозную традицию, богословие выступает в качестве ее интеллектуального инструмента.

Философской рефлексии в рамках философии религии подвергается понятие религиозного мировоззрения.

Религиозное мировоззрение – специфический способ мировидения и миропонимания, основанный на вере в существование сверхъестественного, на признании определенной системы норм, ценностей и убеждений, смещающих ориентацию человека из сферы общественно и материально необходимых жизненных задач в сферу духовно-индивидуальных интересов, где решающее значение приобретает личное спасение, непосредственно связанное с учением о бессмертии души и загробном воздаянии.

Стремление людей, особенно в переломные, кризисные эпохи, искать устойчивые общечеловеческие ценности в культуре прошлого, приемлемость, универсальность и общедоступность религиозных построений обеспечивают их актуальность, популярность и привлекательность. Мировые религии обогатили и развили моральный опыт человечества. Высшей ценностью, образцом для подражания, в котором соединились и воплотились все добродетели, целостным моральным идеалом высшего порядка выступают в каждой из мировых религий Христос, Будда, Аллах. Утверждение Бога как единственного источника и критерия нравственности, интерпретация зла как отступления от божественных предписаний стали основой религиозной этики.

Наряду с философией религии в процессе реального диалога культурных традиций рождаются такие разделы философии, как философия морали и философия искусства.

Философия морали – философское направление, исследующее мораль как один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе. В рамках философии морали анализируются такие проблемы, как генезис и динамика норм морали, специфика нормативной регуляции в различных культурах, принципы, функции и императивы нравственности, статус моральных ценностей в отдельных сферах культуры – науке, искусстве, религии, политике, экономике, праве.

Философское учение о морали и нравственности называют *этикой*. Этика выясняет место и роль морали в системе других феноменов культуры (наука, политика, право, экономика, религия, искусство и другие), анализирует ее природу и внутреннюю структуру, изучает происхождение и историческое развитие нравственности, обосновывает различные ее системы.

Различие понятий "мораль" и "нравственность" основано на противопоставлении того, к чему человек должен стремиться (*мир должного*), и реально практикуемыми нравами повседневной жизни (*мир сущего*). Под *моралью* при этом понимают специфическую сферу культуры, в которой концентрируются и обобщаются идеалы и нормы, регулирующие поведение и сознание человека в различных областях общественной жизни. В понятие *"нравственность"* вкладывается более житейское, приземленное значение. Это принципы и формы реального практического поведения людей, в котором строгость моральных норм значительно смягчена.

Внеинституциональность морали (поскольку в обществе не существует институтов, организаций и учреждений, обеспечивающих функционирование и развитие морали), ее *всепроникающий и всеобъемлющий* характер проявляется в нерасторжимой связи морали с другими феноменами культуры (наукой, политикой, экономикой, экологией, искусством и др.)

Искусство как форма человекотворчества постигается в рамках философии искусства. *Искусство* – специфический род *практически-духовной, творческой деятельности*, направленной на создание *художественных произведений и эстетически-выразительных форм* живописи, музыки, театра, литературы, с одной стороны, и вместе с тем это *мастерство, умение, ремесло, ловкость* – сделанность, завершенность произведения, его выраженность.

Искусство, порождая мир художественных произведений, одновременно конституирует собственный мир – *художественную культуру*, мир, отличный от эмпирической действительности, обладающий собственной, имманентной природой.

С точки зрения *философии искусства* можно выделить две взаимодополняющие характеристики или координаты искусства: одна из таких координат с необходимостью связана с вопросом *экзистенциального присутствия человека в искусстве* через художественную культуру, его апелляцией к верховным ценностям и идеалам социального порядка; вторая координата детерминирует *гносеологическую направленность искусства* как художественного процесса поиска *истины*, возможность ее явления для эстетического сознания.

В качестве конкретных модификаций искусства можно выделить различные *виды искусства* (музыка, живопись, литература, архитектура, театр, киноискусство и так далее); различные *роды искусства* (эпический и лирический); *жанры* (поэма, роман, оратория и симфония, историческая картина и натюрморт и так далее); исторические типы (например, готика, барокко, классицизм, романтизм и т.д.).

Важнейшей проблемой философии искусства является выявление специфики классической и неклассической моделей искусства.

Классическая модель искусства соотнесена с программой и образцами *европоцентристского мироустройства*. Она предполагала, что *субъект творчества*, творец-художник *отдален от мира*, который противопоставлен ему в форме объекта и предмета эмпирически поставленных целеполаганий; искусство предстало как способность описать, *отобразить мир в художественных произведениях*, которые "не претендуют на то, чтобы быть действительностью" (Л. Фейербах). В художественном творчестве доминировали аспекты "*технэ*" — *мастерства*, умения и подражания — воспроизведения как представления вещи; мир классического искусства рассматривался как специфическая система *адекватного описания (отображения)* в нехудожественной действительности, основным выразительным элементом которого является художественный образ; художественный образ трактовался по преимуществу как *продукт творческого воображения*, возникающий в процессе создания и восприятия произведения; классический мир искусства предполагал *образцовость (нормативность)* как в плане ориентации на прекрасный идеал, так и в плане преобразования жизни, выразившееся в актуализации соотношения "прекрасного" и "жизни", "художественного" и "реального" миров.

Глубинная трансформация классического искусства и оформление искусства постклассического типа на рубеже XIX–XX вв. были связаны с конфликтом классической и инновационной культурных парадигм, что привело к появлению совершенно новых форм осмысления человеческого существования. По словам М. Хайдеггера, "*художественное произведение становится предметом переживания и соответственно искусство считается выражением жизни человека*". Формируется неклассическое строение художественного мира, предполагающее *равноправное сосуществование и коммуникацию разнообразных культурных миров*, самоорганизующихся по различным этническим, религиозным, хозяйственным и ценностным принципам. Видоизменяются способы и формы бытия искусства, которое вос-

принимается преимущественно как система знаковых образований (дискурсов). Актуальное искусство оформляется как сложноорганизованная система разнообразных направлений и форм, коммуницирующих и взаимодействующих между собой в рамках различных модернистских и постмодернистских проектов. На смену отстраненному от мира субъекту-созерцателю классической модели искусства приходит непосредственно присутствующий в реализации художественного акта и предстанный в разнообразных художественных артефактах *автор-исполнитель*, избирающий стратегию публичной интеллектуальной провокации. Современное искусство в его наиболее характерных формах представляет собой открытый *гуманитарно-антропологический проект* с многообразием программ и форм художественной рефлексии, активным диалогом маргинальных и временно-организованных в процессе художественного акта сообществ, нередко существующих в конфликте с тотально заявляющими о себе социально-политико-экономическими референциями.

Однако авангардными формами современного искусства не исчерпывается современная художественно-эстетическая культура. *Классическая модель искусства представлена здесь программами классического образовательного пространства и академическими институтами*, музеями, включенными в процессы массовой коммуникации и задающими определенные образцы художественного творчества, с которыми неизбежно коррелируют актуальные модели художественной деятельности. Существенным элементом картины современной художественной культуры является и феномен массовой культуры, представляющий политико-идеологические и экономические референции общества, и принципиально обращенный к массовому художественному рынку с неизбежным воспроизводством идеологом массового сознания, массовых фобий и умонастроений, системой звезд, формированием потребительских предпочтений и т.д.

Глобальное взаимодействие культурных традиций, не оставляющее иллюзий о сохранении "чистых", локальных образований в их первозданном этническом и социокультурном изоляционизме, приводит к становлению в XXI столетии *глобальной культуры*, с глубинным диалогом философии, религии, морали, искусства, науки и новой шкалой *общечеловеческих ценностей*. Проблема осмысления природы человеческих ценностей с ее извечным вопросом "Что есть благо?" неизбежно возникала и возникает в эпохи обесценивания и дискредитации культурной традиции, кризиса общечеловеческих представлений о добре и зле, справедливости и несправедливости, красоте и безобразии.

Вместе с тем, как свидетельствует мировая история, любой культурный кризис, способный вызвать распад конкретного типа культуры в его прежнем облике, в то же время является мощным толчком к самопознанию культуры в целом, раскрытию ее внутренних потенциальных возможностей, новому витку культуротворчества.

Темы для обсуждения

1. Культура как развивающаяся система.
2. Основные виды культурной коммуникации.
3. Субкультура и контркультура в системе культурной динамики.
4. Современные тенденции анализа культуры.
5. Религия, мораль, искусства как форма культуротворчества.

Литература

1. Арон Р. Демократия и тоталитаризм / Р. Арон. М., 1993.
2. Арто А. Театр и его двойник / А. Арто. М., 1993.
3. Барт Р. Мифологии / Р. Барт. М., 1996.
4. Бодрийар Ж. Реквием по масс-медиа / Ж. Бодрийар // Поэтика и политика. М., 1999.
5. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. М., 1995.
6. Гройс Б. Утопия и обмен / Б. Гройс. М., 1993.
7. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. СПб., 1998.
8. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. М., 2000.
9. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. СПб., 2000.
10. Ерасов Б. С. Социальная культурология / Б. С. Ерасов. М., 1996.
11. Ионин Л. Г. Социология культуры / Л. Г. Ионин. М., 1996.
12. Кимелев Ю. А. Философия религии: систематический очерк / Ю. А. Кимелев. М., 1998.
13. Клакхон К. Зеркало для человека: введение в антропологию / К. Клакхон. СПб., 1998.
14. Культурология. XX век: энциклопедия. СПб., 1998.
15. Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Утопия и утопическое мышление. М., 1991.
16. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет. М., 1991.
17. Томпсон М. Философия религии / М. Томпсон. М., 2001.
18. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. М., 1983.
19. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / З. Фрейд. М., 1992.
20. Хаксли О. Врата восприятия / О. Хаксли. СПб., 1994.
21. Хёйзинга Й. Homo Ludens / Й. Хёйзинга. М., 1992.
22. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. М., 1997.
23. Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1989.

20. ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ

20.1. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ И ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

Научно-технические революции, создавшие в XX в. единое представление о научно-техническом прогрессе, актуализировали исследование в философии такого явления, как техника.

Философия техники – одно из значимых направлений в составе философского знания, нацеленное на осмысление многоаспектного феномена техники, требующего междисциплинарного подхода при системном исследовании техники в историко-цивилизационном, культурологическом, методологическом, антропологическом, нравственно-эстетическом и аксиологическом контекстах.

Системный подход позволяет увидеть современную технику как сложную систему, в которой тесно взаимосвязаны такие ее элементы, как: информационные технологии (прием, хранение, обработка, передача информации); производственные комплексы машин, технологий; сосудистая система (водо-, газо-, нефтепроводы, линии электропередач); транспорт; медицинские технологии; военная техника и технологии; техника в системе образования; бытовая; научная; связанная с туризмом и отдыхом. В вычислительной технике используется понятие high tech – "высокая технология", под которым понимается прикладная наука и техника, включая вычислительную технику и электронику, а в широком смысле – специализированная техническая новинка высокой сложности.

Имея глубокие корни еще в XVIII в., связанные с появлением книги И. Бекмана "Руководство по технологии, или Познание ремесел, фабрик и мануфактур" (1777 г.) и в XIX в. с выходом труда Э. Каппа "Основные черты философии техники" (1877 г.), современная проблематика философии техники оформляется в 60–70-е гг. XX в. и включает в себя *сложный спектр мировоззренческих вопросов*: что такое техника как феномен культуры; какова ее роль и функции в цивилизационном развитии; каковы ее формы и границы воздействия на человеческое бытие; является ли техника благом для человечества и каковы сценарии перспектив дальнейшего цивилизационного развития современного общества на технической основе.

В терминологическом смысле речь идет о греческом слове "techne", имеющем несколько значений, а именно: 1) искусство, навык исполнения чего-либо; 2) артефакт (изготовленный человеком предмет инструментального назначения); 3) машина (хитроумное

устройство, предназначенное для замещения рабочей силы человека, ее умножения, имеющее собственную двигательную основу).

В историческом плане принято говорить о технике как орудиях труда, машинах, механизированных и автоматизированных комплексах различного функционального назначения, информационных системах, совокупности коммуникаций (транспортных, промышленных, медицинских, образовательных, сервисных и др.).

Орудия труда являются непосредственным доказательством происхождения человека посредством предметно-практической деятельности. Археологические находки, сделанные супругами Лики в Восточной Африке, позволяют говорить о том, что техника появилась в виде орудий труда 2 млн лет назад. Практически сразу же определилось ее инструментальное назначение, которое разнообразилось в рамках происходившего общественного разделения труда. К XIX в. техника применялась в большинстве сфер промышленного производства и надстроечных сферах, связанных с гражданским обществом, политикой, духовностью. В этих условиях возникла необходимость: 1) философского осмысления научно-технического прогресса, изучения уже существовавшей традиции рефлексии над конструктивными принципами человеческой, в частности инженерной, деятельности; 2) определения ценностного статуса техники в системе культурных приоритетов общественного сознания; 3) разработки эффективных концепций инженерно-технического творчества.

Первым к проблеме оценки социокультурного статуса техники обратился Аристотель. Он сравнивал техническое творчество с научной деятельностью и самой природой. В конечном итоге он пришел к выводу, что конструирование техники входит в задачу ремесленников. А эти люди не имеют высокого социального положения: их труд напоминает, скорее, копирование аналогов из природы. В этом смысле ни техника, ни ремесленники не могут влиять на прогресс. Их статус определяется как нейтральный.

В новoeвропейской философии отношение к технике и ее творцам начало изменяться. Во многом это было связано с тем, что начал меняться статус субъекта технического творчества. Эти изменения были отражены в работах Ф.Бэкона, Т.Гоббса, Р.Декарта, К.Семяновича, Б.Паскаля. Новые идеи заключались в следующем:

1) техника, переходящая из ремесленного занятия в профессиональную инженерную культуру, основанная на достижениях естествознания, становится мощным фактором общественного развития;

2) техника является разновидностью научной практики и должна входить в структуру научного исследования;

3) основы техники заключены в строгом логико-математическом и физическом мышлении и расчетах. Техника рациональна;

4) технических специалистов необходимо готовить по научным методикам как особого рода элиту, призванную обеспечить общество совокупностью инструментальных артефактов;

5) рациональная техника требует свободного рынка инженерного труда;

6) техногенное развитие должно соотноситься с возможностями существующей природной системы.

Под влиянием этих идей в Британии началась промышленная революция, охватившая в последующем континентальную Европу. Начала формироваться система высшего политехнического образования. В XIX в. появились первые профессиональные сообщества инженеров. Некоторые из их членов активно занялись философскими проблемами техники (И. Бекманн, Г.М. Поппле, Э. Капп, Ф. Рело, А.А. Павловский, А. Ридлер, П.К. Энгельмейер и др.).

Инженеры пытались осмыслить ценностный статус техники в культуре и цивилизационном процессе. Так, в 1877 г. Э. Капп издал книгу "Основные черты философии техники". В ней он обосновал органопроективную концепцию техники, согласно которой артефакты являются естественным продолжением органов человека. В конце XX – начале XXI вв. эта идея получила практическую реализацию в развитии информационных систем (искусственный интеллект) и геной инженерии (создание искусственных органов и внедрение их в организм человека).

В 1896 г. работавший в Витебске инженер-железнодорожник А.А. Павловский издал книгу "Успехи техники и влияние их на цивилизацию". В ней он уделил внимание осмыслению феномена техники, инженерной деятельности, влиянию техники на домашний быт человека и положение женщины в технизированном обществе.

Предметом осмысления стал и статус самих инженеров в культуре. Эту задачу решил Т.Веблен. Логика рассуждений ученого следующая:

1) общество исторически приобрело новую основу развития в лице техники. Это приобретение произошло на индустриальной стадии, после промышленной революции;

2) индустриальная система механизирована и регулируема. Она питается техническими и технологическими знаниями, разрабатываемыми инженерами;

3) логике чистого научно-технического развития противостоит логика частнособственнических капиталистических интересов, ведущая человечество к катастрофе и многочисленным антигуманным последствиям;

4) вследствие этого политическая и экономическая системы общества должны быть трансформированы под интересы технических специалистов (технократии). В таком виде любая социальная система способна достичь благоденствия и процветания.

Дж. Гэлбрейт еще больше абсолютизировал интересы инженеров и выдвинул лозунг развития техники ради самого научно-технического прогресса. Он утверждал, что задача технотехнологической структуры заключается не в повышении благосостояния населения, а в создании условий для самой техники и производства. Эта тенденция трактовки техники явно противоречит марксистскому подходу, в рамках которого ведущее место отводится благосостоянию населения, а техника трактуется лишь как элемент производительных сил общества.

Абсолютизация роли техники при очевидном игнорировании роли природы в системе культуры привела к тому, что технократизм как социокультурное течение вылился в цивилизационную стратегию, практически полностью игнорирующую экологию и гуманитарные аспекты деятельности.

Первым тревожно начал писать об этом О. Шпенглер. В русле своей социал-дарвинистской модели культуры он отводил технике завершающую миссию погребения социальной системы, дошедшей в своем развитии до стадии цивилизации. Весьма похожими терминами в оценке техники оперировал и Н. Бердяев. Культура, по его мнению, духовна, глубоко индивидуальна и специфична и поэтому открыта переживанию. Цивилизация – технична, в ней техника торжествует над духом, над организмом. Формируется бездуховная машинная система, уничтожающая индивидуальность, своеобразие, оригинальность. Этот процесс стал возможен по вине самого человека. И поэтому только он сам может его скорректировать и придать ему конструктивный смысл.

Много внимания в своем творчестве уделял проблемам техники Н.А. Бердяев, являясь в этом плане предшественником современного философского анализа техники. Он считал, что вопрос о технике стал вопросом о судьбе человека и культуры, что техника – это последняя любовь человека и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви. Технику следует понимать, по Бердяеву, *в более широком и более узком смысле*. "Техно" значит и *индустрия и искусство*. Мы говорим не только о технике экономической, промышленной, военной, технике, связанной с передвижением и комфортом жизни, но и о технике мышления, живописи, танца, стихосложения, духовной жизни. *Повсюду техника учит достигать наибольшего результата при наименьшей затрате сил*. В работе "Человек и машина. Проблема социологии и метафизики" Н.А. Бердяев анализирует характерный парадокс: без

техники невозможна культура, с нею связано само возникновение культуры. В то же время окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели, переждению ее в нечто иное, уже не похожее на культуру.

В истории человечества Бердяев выделяет три стадии: *природно-органическую, культурную в собственном смысле слова и технически-машинную*, которым соответствует различное отношение духа к природе – погруженность духа в природу; выделение духа из природы и образование особой сферы духовности; активное овладение духом природы. Самый дух, создавший технику и машину, не может быть технизирован и машинизирован без остатка, в нем всегда останется иррациональное начало. Но техника хочет овладеть духом и рационализировать его. *Технизация духа, технизация разума может легко представляться гибелью духа и разума.* Человеку, как писал Бердяев, удалось вызвать к жизни, реализовать новую действительность, что свидетельствует о страшной мощи человека, его творческом и царственном призвании в мире. Но это показатель и его слабости, его склонности к рабству. *Машина имеет не только социологическое, но и космологическое значение. Она ставит с необычайной силой проблему судьбы человека в обществе и космосе.*

Философский анализ статуса и предназначения техники приводит Бердяева к выводу, что техника давно уже не нейтральна, не безразлична для духа и вопросов духа; *техника делает человека космоургом. От напряжения духа зависит, избежит ли человек гибели.* Исключительная власть техники и машинизации, технизация духа влекут именно к этому пределу.

К. Ясперс исследовал природу техники с тем, чтобы понять причины усилившегося бездушия в обществе. Он пришел к выводу, что в конечном итоге все зависит от человека. Сама же техника ни хороша, ни плоха. Л. Мэмфорд более настойчив в утверждении тезиса о том, что за техникой скрывается хорошо отлаженная технология, в рамках которой человек становится винтиком огромной Мегамашины, функционирующей по законам эффективности и точности операций и функций. В таких условиях участие индивида в процессах деятельности возможно лишь при максимальном подчинении Технологии. Жизнь обесценивается фактом адекватной замены из искусственного мира (роботы, компьютеры и т.д.).

М. Хайдеггер подводит итог критическому анализу техники и технократизма. Он считает, что человечество само себя перевело на новую основу – *постав*, за которой скрывается целый мир человеческого сознания, в рамках которого нет осмысляющего раздумья, вопросов о сути бытия и времени. Техника – это уже не просто орудие труда или прибор. Она является воплощением бездумности на фоне невероятных достижений.

Синергетическая философия Г.Хакена, И.Пригожина и других ученых наконец-то дала конструктивное решение вопроса о сущности техники. Последняя видится с точки зрения нелинейной динамики, теории катастроф, процессов самоорганизации и коэволюции. Утверждается новая практика параллельного, не во вред друг другу, сосуществования природных и социокультурных систем.

Техника начинает интегрировать две реальности через биотехнологии, безотходные, наукоемкие производства. Тем самым произошел окончательный отказ от тезиса о нейтральном статусе техники в культуре и началось активное формирование оптимальной стратегии научно-технического прогресса.

Существующая технико-технологическая инфраструктура деятельности человечества модернизируется в направлении приобретения ею определившихся ценностных приоритетов, совокупно представляемых как техноаксиологическая программа деятельности. Нормативный характер новых установок проявляется в законодательстве и конкретных мерах воздействия на тех, кто игнорирует качественно новый аспект взаимодействия техники и природы. Аналогичные регулятивные мероприятия разрабатываются и в отношении техники как коммуникации, поскольку нелинейная синергетическая методология актуализирует проблемы, связанные с искусственным интеллектом.

Таким образом, техника является продуктом человеческого сознания и трудовой деятельности. Она постоянно сопровождает жизнедеятельность людей и в силу большой практической востребованности активно разрабатывается. Сущность ее заключается в обеспечении эффективности деятельности человека, его жизненного комфорта, мобильности. Как искусственно созданное устройство техника подвержена моральному и физическому старению (износу). Поэтому исторически на человека оказалась возложенной задача своевременного обновления технических систем с учетом их безопасности и надежности. Огромная индустриальная техносфера требует вследствие этого ответственности и оперативности в решении насущных задач, в первую очередь связанных с утилизацией отработавших свой ресурс устройств и материалов. Вместе с тем человек не ограничивается во взаимодействии с техникой задачами ее элементарного воспроизводства. Он думает над улучшением ее дизайна(эстетики), разнообразием применения.

Философы в осмыслении техники прошли этап негативной критики и предложили достаточно продуктивную и интересную методологию коэволюционной трансформации всей существую-

шей инженерной практики и технократического мировоззрения. Остается только надеяться на то, что происходящая модернизация окажется оперативной, и намеченное приобретет статус социокультурной реальности.

В рамках *методологической рефлексии* исследуются такие проблемы философии техники, как: специфика технического знания; *детерминирующие факторы* технического прогресса; *пределы* технического развития; поиска *гармонической соразмерности* технических систем и среды обитания человека; *обоснование проектов "альтернативной" техники*, ориентирующейся на "подлинные", а не на искусственные потребности человека; анализ антропно-аксиологических принципов в области технической эстетики и т.д.

Философско-культурологический контекст задает критический вектор анализа техники, необходимость обоснования проектов социального переустройства и преодоления тупиковых стратегий технико-технологического развития, отказа от приоритетов экономической выгоды, власти и могущества, удовлетворения утилитарных потребностей, возвышения духовных ценностей, вопросов технического образования и воспитания, формирования условий социального консенсуса, обоснования проектов создания альтернативных культур, создающих обновленные ценности, установки и традиции семейной и личной жизни, мировоззрения, искусства, противостоящих техническому хаосу и т.д.

Философской рефлексии подвергается и вопрос о специфике технического знания по сравнению с научным.

Вопрос о демаркационной линии между техническим и научным знанием в современной философии науки и философии техники еще не получил достаточно четкого освещения. Некоторые исследователи (например, немецкий исследователь техники Ф. Рапп) считают, что техническое знание имеет более сложную системную организацию; объекты технического знания, в отличие от "естественности" объектов научного знания, имеют искусственную природу; техническое знание ориентируется на достижение планируемого практического результата, в то время как целью научного знания является поиск истины и построение концептуальных моделей исследуемых систем. В то же время названные отличия не носят абсолютного характера. *Общие черты и установки человеческого знания в целом, и научного в частности*, выражаются в более выраженной форме в техническом знании: единство объективного содержания и ценностно-целевых оснований и мотиваций субъектов познания; взаимодополнительность истинности и нравственных параметров научно-технического поиска; единство познавательного и практического; необходимость моделирования глобальных технико-экономических систем; обоснование пределов технического развития и критериев оценки современных технологий.

20.2. СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Развитие техники, начиная с эпохи Возрождения, тесно связано со становлением науки. Слившись воедино, две интеллектуальные и творческие силы образовали достаточно устойчивый социальный процесс, который характеризуется качественными скачками в виде научно-технических революций. Если коперниканская научная революция и промышленная технико-технологическая революции еще были разделены во времени, то последующие революции имели синхронный характер (электротехническая, ядерная, психологическая, биологическая, компьютерная, генная).

Как только происходит научно-техническая революция, она сразу же переходит в стадию технологического освоения ее следствий. Еще в "Капитале" К.Маркс писал о том, что к этим процессам формируется разное отношение. Оно вызывается социально-классовыми особенностями общества. Так, для пролетариата механизация была чревата потерей рабочего места. Поэтому на капиталистических предприятиях имели место случаи поломки машин теми, чье место они грозили занять.

Сокращение рабочих мест на производстве становится одной из главных проблем. Даже если труженики остаются на предприятиях, то от них постоянно требуют переквалификации, повышения квалификации, ответственности в условиях конкурентной борьбы за рабочие места. Как считает А.Тоффлер, все это требует от наемного работника хорошо развитого чувства профессиональной мобильности. Если таковое отсутствует, то может иметь место футурошок (страх будущего), излишний консерватизм и рост агрессивности и конфликтности общества. Масштабы же компьютерной революции, вызвавшей автоматизацию и роботизацию промышленного производства, поистине огромны. Из сельского хозяйства и промышленности были освобождены миллионы людей. Пока их востребует сфера услуг, но и она технизируется, что актуализирует задачу занятости. Соответственно разрабатываются механизмы социальной защиты трудящихся. Эти функции берет на себя социально ориентированное государство, поскольку оно в наибольшей степени заинтересовано в стабильности национальных систем жизнедеятельности людей и, в первую очередь, сверхдержав, располагающих ядерным оружием.

Техника вызывает изменения не только в системе производственной деятельности, но и в структуре гражданского общества. Так, Х.Ортега-и-Гассет отмечает появление нового культурного мира и человека.

Развитие машинной техники после промышленной революции привело к возникновению крупных производств и концентрации населения в городах (урбанизации), перемещению миллионов людей с одних континентов на другие (миграция). Особенно негативно переселение сказалось на сельских жителях, ставших горожанами. Большинство из них люмпенизировалось, осталось без изначальных традиций, регламентировавших их жизнь. Оказавшиеся в техногенном мире люди стали воспринимать материальные и художественные ценности как что-то само собой разумеющееся. Из-за доступности культуры не сформировалось ее подлинное значение. Возникло желание быстрого ее приобретения любой ценой и любыми методами. Нигилизм и оторванные от реальной жизни идеологии стали постоянным спутником дегуманизирувавшейся массы людей. В результате техника породила глубочайшее противоречие между теми, кто действительно создает цивилизацию, и кто хотел бы только пользоваться ее продуктами. Деградирующая культурно масса людей легко становится вовлеченной в атмосферу образования толпы, культивирования низменных устремлений.

Социальные последствия, вызванные техникой, усугубляются тем, что они совпадают с эпохой тотального нигилизма и обесценивания опыта человечества. Так, веками выполнявшая свою регулятивную функцию религия стала объектом преследования и разрушения. В связи с этим вспоминаются слова Ф. Ницше о том, что бог мертв, и мы его убили.

Важнейшим последствием научно-технического развития стало обострение проблем внутри многих элементов социальной структуры общества. Семья столкнулась с возобновившейся дискуссией о социальном статусе мужчины и женщины в культуре. Патриархату и матриархату ищутся современные альтернативы. Миграция придала семье межрасовый, межконфессиональный и межэтнический характер.

Классовая структура общества даже в рамках формационного представления претерпела значительные количественные изменения. Доля традиционных классов – пролетариата и крестьян значительно сократилась в общей массе трудоспособного населения. Качественная динамика также свидетельствует об изменениях – в основном в направлении повышения уровня образования и профессиональной квалификации работников. Среди интеллигенции наметилась тенденция роста доли государственных служащих, инженеров, экономистов, юристов, врачей, социальных работников.

Под влиянием миграционных потоков нации становятся все более полиэтническими. Эти процессы сопровождаются противо-

речиями и конфликтами. Наибольшую опасность для техногенной цивилизации представляет этнический сепаратизм, поскольку он создает преграды процессам глобализации и интеграции. А уровень современной техники таков, что он предполагает объединение в рамках отдельных проектов целых регионов.

Концентрация деятельности в наиболее оптимальных центрах мира привела к образованию огромных технизированных мегаполисов с населением более 10 млн человек. В них человечество столкнулось с качественно новыми проблемами, касающимися безопасности, жизнедеятельности населения.

Любая ошибка в оценке происходящих в техногенном обществе перемен вызывает катаклизмы. Так, представители Франкфуртской школы неомарксизма Т. Адорно и Г. Маркузе имели неосторожность утверждать, что революционную функцию классических пролетариев взяли на себя деклассировавшиеся элементы и студенты. И в 1968 г. Францию потрясли мощные студенческие волнения, которые обернулись значительными материальными потерями, а также личными трагедиями, кризисом мировоззрения.

На возрастные группы, в первую очередь молодежь, техника повлияла компьютерными технологиями, аудиовизуальными средствами. Возрастные границы доступа к информации оказались размытыми. А это означает риск возникновения различных неадекватных восприятий, переходящих в самые разнообразные субкультуры и контркультуры.

Сторонники технологического детерминизма исходят из *решающей роли техники* в развитии социально-экономических и социокультурных структур. Возникнув в 20-х гг. XX в. в связи с бурным развитием науки и техники, эта установка нашла отражение в концепции *технократизма*, обосновывающей необходимость и неизбежность возрастания в обществе роли технической интеллигенции (Веблен), в *теории стадий роста* (Ростоу), в концепциях *индустриального* (Арон, Гэлбрейт) и *постиндустриального* (Белл, Фурастье), *технотронного* (З. Бжезинский), *информационного* (Е. Масуда) общества, *"Третьей волны"* (Тоффлер). Крупнейшие сдвиги в технике и технологической системе производства рассматриваются в рамках этих подходов в качестве основных детерминант социально-экономических и иных изменений в обществе. Считается, что развитие техники направляется такими универсальными критериями, как эффективность, экономичность, системность, надежность, которые и определяют характер технических новаций. Однако, как справедливо замечают *критики концепции технологического детерминизма*, даже сверхрациональное планирование технического прогресса, при его оторванности от

гуманистических ценностей, с неизбежностью порождает иррационально-негативные, разрушающие основы человеческого бытия, последствия. Это и обуславливает формирование в современных условиях альтернативных антитехницистских программ.

В чем сущность альтернативных технологическому детерминизму концепций? Философский смысл их заключается, прежде всего, в *расширении спектра анализа феномена техники, погружении его в контекст экономики, социологии, социальной психологии, антропологии, а также философской теории ценностей*, что создает предпосылки для построения целостной программы исследования техники, не вступающей в противоречие с жизненными стратегиями и перспективами человечества (Г. Рополь, С. Карпентер). Прогресс техники детерминируется и измеряется не только техническими идеями и их реализациями, но и социально-политическими, экономическими, экологическими и нравственно-аксиологическими параметрами. Маркузе, Адорно, Хоркхаймер и другие обращают внимание на *негативные последствия чрезмерного увлечения человека могуществом техники*. Техника превращает средства в цель, стандартизирует поведение, интересы, склонности людей, превращая человека в объект бездуховных манипуляций (Эллюль). Хайдеггер видел причину губельных угроз, вытекающих из действия машин и всевозможных устройств, в самой сущности человека, воспринимающего мир исключительно как материал для удовлетворения своих потребностей, а технику как орудие, позволяющее снимать завесы природных тайн. *Для спасения человека необходима переориентация мышления человека*. Другие же исследователи считают, что необходим *дифференцированный анализ сильных и слабых сторон "технологического мировоззрения"* (Ф. Рапп, Х. Шельски), *"гуманизация техники"* (Дж. Уайнстейн), а также *рациональные действия*, а не только лишь усилия духа, в силу необратимости и неизбежности развития техники.

В 60–70-е гг. XX в. западная цивилизация в результате структурной перестройки экономики, выдвинувшей на лидирующие позиции новые, гибкие, наукоемкие отрасли взамен тяжелой промышленности, переходит в постиндустриальную стадию. Этот период связан с созданием разветвленной экономики услуг, доминированием слоя научно-технических специалистов, центральной роли теоретического знания в развитии экономики, бурным развитием "индустрии знаний", компьютеризацией и появлением широких информационных систем.

Обсуждение *социальных последствий научно-технического прогресса* в предметном поле философии техники занимает одно из ведущих мест. *Антитехнистская критика в романтико-философс-*

кой форме зафиксировала негативные последствия бездуховного техницизма, ограниченность измерений прогресса техники лишь техническими идеями и необходимость его дополнения социальными, политическими, экономическими параметрами, комплексными гуманитарно-аксиологическими программами, без которых невозможно преодоление отчуждения человека, превращение его в конструкт технико-производственных систем. Такая критическая парадигма по отношению к прогрессу техники выявила тревожные противоречия и опасные последствия технологического развития общества, грозящие необратимыми разрушениями социоприродной среды и вместе с тем инициировала формирование аксиологически-гуманистических программ, нацеленных на переориентацию "технологического мировоззрения" и мышления, признающих необходимость рациональных стратегий и действий в условиях необратимости и неизбежности технического развития, возможности развития техники, не угрожающей жизненным перспективам человечества. В соответствии с этим *актуализируются проблемы глобальных результатов техногенного развития, затрагивающих интересы всего человечества* (угроза миру в связи с развитием военной техники; последствия экологического кризиса и т.п.); *проблемы рационального обуздания техники*, ограничения ее количественного роста разумными пределами; *проблемы построения системы ценностей*, адекватных "технотронной эре" и сочетающих интеллектуальные и нравственно-этические начала в человеке, учитывающих необходимость диалога научно-технической и философско-гуманитарной культуры.

Темы для обсуждения

1. Философия техники, ее предмет и задачи.
2. Технократизм как социокультурное явление.
3. Специфика технического знания.
4. Социальные последствия НТП.

Литература

1. Белл Д. Третья технологическая революция и ее возможные социально-экономические последствия / Д. Белл. М., 1990.
2. Кинг А. Первая глобальная революция: доклад Римского клуба / А. Кинг, Б. Шнайдер. М., 1991.
3. Лойко А. И. Курс лекций по философии техники / А. И. Лойко. Мн., 2001.
4. Стёпин В. С. Философия науки и техники / В. С. Стёпин, В. Г. Горохов, М. А. Розов. М., 1995.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ПРИОРИТЕТЫ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Современная философия – это диалог культур, философских учений, структур бытия и человека, его эмоций, переживаний, ценностей и смыслов. Все это и есть поиск своего бытия, устремленный к первоначалам и фундаментальным принципам устройства мира, его познания и отношения к природе, социуму и духовной жизни. Мысль обращается к мудрости в своем желании освоения мира в его полиструктурности и многообразии, за которыми открывается жизненная реальность индивидуального и универсального события. Философия становится и открытием новых горизонтов "опыта души", глубинной сопричастности человека всему миру.

В конце XX в. стало ясно, что акт философствования в конечном итоге возможен только в духовном пространстве полифонического взаимообогащения и взаимопроникновения, использующем логически упорядоченные смыслы и понятия, в их приобщенности к универсальному пониманию космоса, природы, общества, человека. Ценностно-смысловая неисчерпаемость, подлинность, межсубъектная, этически объективная сопричастность человека и мира, трудности восприятия альтернативного и многозначного создают ситуацию поиска выхода из тупика противостояний: материализм – идеализм, объективизм – субъективизм, рациональное – иррациональное. В этом процессе сталкиваются стремление к системной законченности концептуальных построений с логически четким и ясным терминологическим аппаратом, очищенным от субъективности, и возведенной в "систему" принципиальной внесистемностью, поэтизированием философского логоса, афористичностью мысли и слова, ассоциативностью живого языка, ценностно-эмоциональным видением мира, которые и претендуют на адекватное и истинное отражение и познание бытия. Мир идей и мир вещей предстоит объединить с миром переживаний и миром ценностей.

Современные философские течения отражают новые реальности бытия и радикальную смену понимания человека, его переживаний, мировоззрения, мировосприятия, мироощущения, отношения к природе, к состоянию изменяющегося общества, к становлению новых архетипов, к производству как материального, так и духовного. Философия постмодерна XX в. своеобразно представляет и новые особенности производства субъективности, которое столк-

нулось с крахом тоталитарной мысли, реальностями интеграции и диалога культур. Возникает ощущение кризиса познавательных возможностей человека, восприятия мира как хаоса, абсурда, не подчиняющегося законам, а следующего игре случая, насилию, террору. Сознание в его размышлениях о разуме проходит как бы по рядам противоречий, из которых фиксирует определенный срез проблем рациональности, что не позволяет увидеть проблему в целостности. Этому способствует постнеклассическая парадигма, которая вводит в анализ утопию и миф, рассказ и рефлексию, традицию и ритуал, жест и тело, власть и культуру, метафизику любви и смерти и прочие составляющие, которые замещают собой логос, рациональность, разум в их представленности в самоценных смысловых структурах. Эта философская парадигма связана с переключением акцентов на индивида, этико-эстетическим, коммуникативно-временным, переживаемым освоением мира, культуры, структур повседневности, практики общественного бытия, желания и жеста, воли и ненасилия, справедливости и свободы. Бытие понимается как совокупность возможностей его реализации, и современная теория познания, связанная с деятельностью, гуманитарными науками, искусством и традицией, наукой и мистикой все больше раскрывается как культурно-историческая.

Философия стремится раскрыть природу целого в субъекте познания и деятельности, а универсальной формой ее выражения оказывается культура и практика. Закономерно, что современная философия становится практической философией, – философской антропологией, философской риторикой, философией пола, любви, смерти, духа, культуры, техники, науки, политики, педагогики, права и т.п.

Становление философии конца XX – начала XXI вв. сопровождается глубокими качественными изменениями в содержании и структуре философского мышления по сравнению с его предшествующими формами. Однако переход на качественно новый виток развития в социальном, духовном, культурном отношениях – на сегодняшний день лишь реальная возможность выхода его из глобального кризиса, но далеко еще не реализованное состояние. Человечество должно овладеть в полном объеме достижениями многовекового развития духовной культуры, наукой разумного управления и регулирования мировыми процессами. Эта задача не может быть решена вне современного философского знания о мире, раскрытия причин и механизмов функционирования природных, антропологических, социальных и технических явлений в их взаимодополнимости и взаимосвязи как специфически особых элементов единого мирового бытия.

В настоящее время настойчиво ищутся способы преодоления негативных тенденций цивилизации, осуществляется поиск путей гуманизации мира и человека, предпринимаются попытки объединения усилий общественности в предотвращении термоядерной войны, прекращении национальных распрей, сохранении окружающей среды, преодолении отчуждения человеческой личности, ее сохранении. Решение этих проблем, характерных как для современного Запада, так и Востока, возможно только на пути признания *целостности и взаимозависимости современного мира*, необходимости диалога культур, их взаимообогащения, признания приоритета за поведением, ориентированным на коммуникацию и понимание, ибо XXI столетие знаменует собой духовное единство человечества. Основной задачей современной философской мысли становится выработка новых стратегических приоритетов отношения к природному, социальному и человеческому миру, идеалов открытости, коммуникативного единства человечества, диалога и взаимообогащения различных культур. Глобализационные процессы поворачивают современную философию лицом к мировым проблемам и задают новые горизонты философского поиска.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ	
1. Философия как социокультурный феномен	6
2. Философия Древнего Востока	34
3. Философия Древней Греции	51
4. Основные проблемы философии Средневековья	76
5. Основные философские идеи в культуре Возрождения	90
6. Европейская философия XVII–XIX вв.	97
6.1. Философия Нового времени	97
6.2. Немецкая классическая философия	115
6.3. Становление неклассической философии	140
6.4. Философия марксизма	149
7. Философия XX в.: основные школы и направления	166
7.1. Философия науки	166
7.2. Аналитическая философия	180
7.3. Экзистенциализм	188
7.4. Феноменология	201
7.5. Герменевтика	216
7.6. Религиозная философия в контексте современной культуры	228
7.7. Структурализм и философия эпохи постмодерна	232
8. Философия и национальное самосознание	244
8.1. Русская философия	244
8.2. Философская и общественная мысль Беларуси	263
ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ БЫТИЯ	
9. Понятие метафизики, ее предметное поле, цели и задачи ...	274
9.1. Метафизика как "первая философия" Аристотеля	275
9.2. Специфика метафизической рефлексии в средневековой философии	277
9.3. Метафизическая проблематика в новоевропейской философии и ее особенности	278
9.4. Метафизика в контексте культуры XX века	284
10. Онтология как философское учение о бытии	289
10.1. Онтология и ее предмет. Бытие и небытие как фундаментальные категории онтологии	289
10.2. Историческая эволюция онтологической парадигмы философствования	292
10.3. Структурная организация бытия	298
10.4. Динамическая организация бытия	299
	621

10.5. <i>Идея развития в философии. Диалектика как философская концепция развития</i>	304
10.6. <i>Топологическая и темпоральная организация бытия</i>	316
10.7. <i>Принцип глобального эволюционизма в современной научной картине мира</i>	323
11. Философия природы	330
11.1. <i>Понятие природы. Философия природы и ее проблемное поле</i>	330
11.2. <i>Отношение человека к природе: основные модели</i>	332
11.3. <i>Природа как среда обитания человека. Биосфера и закономерности ее развития</i>	347
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	
12. Проблема человека в философии и науке	353
12.1. <i>Человек как предмет философского анализа</i>	353
12.2. <i>Проблема антропогенеза в философии</i>	361
12.3. <i>Основные модусы человеческого бытия</i>	368
13. Философия сознания	383
13.1. <i>Проблема сознания и основные подходы к ее философскому анализу</i>	383
13.2. <i>Проблема генезиса сознания</i>	386
13.3. <i>Структура сознания</i>	390
13.4. <i>Творческая природа и социокультурная размерность сознания</i>	394
13.5. <i>Сознание и объективации его деятельности</i>	398
13.6. <i>Сознание и самосознание в структуре человеческого поведения и деятельности</i>	401
13.7. <i>Сознание и мышление</i>	407
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ	
14. Познание как предмет философского анализа	410
14.1. <i>Гносеология: исходные принципы и проблемное поле</i>	410
14.2. <i>Проблема познаваемости мира. Гносеологический оптимизм, скептицизм и агностицизм</i>	416
14.3. <i>Проблема субъекта и объекта познания</i>	418
14.4. <i>Структура познавательного процесса</i>	423
14.5. <i>Классическая концепция истины и ее альтернативы</i>	429
15. Наука и ее социокультурный статус	435
15.1. <i>Наука в современном мире</i>	435
15.2. <i>Научное познание и его специфические признаки</i>	439
15.3. <i>Строение и динамика научного знания</i>	446
15.4. <i>Философия и развитие науки</i>	458
15.5. <i>Логика, методология и методы научного познания</i>	463
15.6. <i>Этика науки</i>	474

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

16. Основные проблемы и понятия социальной философии	484
16.1. Предмет, проблемное поле и функции социальной философии	484
16.2. Основные исследовательские программы в общественнознании	489
17. Общество как развивающаяся система	497
17.1. Основные черты общества как сложноорганизованной саморазвивающейся системы. Типы социальных структур ...	497
17.2. Природа и функции социальных противоречий и конфликтов. Концепции ненасилия в современной социальной философии	503
17.3. Философия истории: проблемное поле и основные модели	507
17.4. Проблема нарративности в современной философии истории	509
17.5. Линейные и нелинейные интерпретации социальной истории. Формационный, цивилизационный и культурологический подходы к истории общества	516
17.6. Современный этап цивилизационного развития: уровни, типы, достижения и противоречия	525
18. Философия политики и права	531
18.1. Понятия политики, политической системы и политического процесса. Философия политики	531
18.2. Феномен власти: природа, принципы, типология. Политическая власть	540
18.3. Философия права. Политика, идеология, государство. Геополитика: классическая и неклассическая модели	547
19. Философия культуры	567
19.1. Культура и ее основные функции	567
19.2. Источники и механизмы культурной динамики	575
19.3. Диалог культур	587
19.4. Основные стратегии современной философии культуры	592
19.5. Философия, религия, мораль, искусство: диалог культурных традиций	600
20. Философия техники	606
20.1. Проблемное поле и задачи философии техники	606
20.2. Социальные последствия научно-технического прогресса	613
Заклучение. Приоритеты философии в начале третьего тысячелетия	618

Учебное издание

Стёпин Вячеслав Семёнович
Яскевич Ядвига Станиславовна
Данилов Александр Николаевич и др.

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие для студентов
высших учебных заведений

3-е издание

Ответственный за выпуск *В. С. Вязовкин*
Корректоры *Ф. М. Клевцевич, Н. В. Кумаков*
Компьютерная верстка *Н. В. Раготнер*

Подписано в печать 21.04.2008. Формат 60x84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура "PeterburgC". Печать офсетная. Усл. печ. л. 33,27. Уч.-изд. л. 37,56.
Тираж 1000 экз. Зак. № 2453.

Государственное учреждение образования
"Республиканский институт высшей школы"
ЛИ № 02330/0133359 от 29.06.2004 г.
220001, Минск, ул. Московская, 15.

Минская фабрика цветной печати
ЛП № 02330/0056853 от 30.04.2004
220024, ул. Корженевского, 20.



ISBN 978-985-500-188-2



9 789855 001882

