

ФИЛОСОФИЯ

Учебник для вузов

Под редакцией
А. А. Атанова, В. А. Туева, М. Л. Ткачевой

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Байкальский государственный университет

ФИЛОСОФИЯ

Учебник для вузов

Под редакцией
А. А. Атанова, В. А. Туева, М. Л. Ткачевой

Иркутск
Издательство БГУ
2018

УДК 1(075.8)
ББК 87.3я7
Ф56

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Байкальского государственного университета

Коллектив авторов

д-р филос. наук, проф. А. А. Атанов; д-р филос. наук, проф. В. А. Туев;
канд. филос. наук, доц. М. Л. Ткачева; канд. филос. наук, доц.
Л. А. Богодельникова; канд. филос. наук, доц. Е. А. Яковлева

Редакционная коллегия

А. А. Атанов, В. А. Туев, М. Л. Ткачева

Рецензенты

д-р филос. наук, проф. В. А. Решетников
д-р филос. наук, проф. В. С. Ткачев

Ф56 Философия [Электронный ресурс] : учеб. для вузов / под ред.
А. А. Атанова, В. А. Туева, М. Л. Ткачевой. — Иркутск : Изд-во БГУ,
2018. — 488 с. — Режим доступа: lib-catalog@bgu.ru.

Изложены основные темы вузовского курса философии, соответствующего государственным образовательным стандартам. Авторы предлагают оригинальное осмысление философской проблематики и вместе с тем стремятся сделать ее понятной для человека, только начинающего серьезное знакомство с философией.

Предназначается для студентов, магистрантов и аспирантов, а также преподавателей философии и социально-гуманитарных дисциплин.

УДК 1(075.8)
ББК 87.3я7

© Коллектив авторов, 2018
© Издательство БГУ, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	7
------------------	---

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

ГЛАВА I. МИРОВОЗЗРЕНИЕ, ЕГО СУЩНОСТЬ, СТРУКТУРА И ТИПОЛОГИЯ.....	16
1. Понятие мировоззрения.....	16
2. Мифологическое мировоззрение.....	25
3. Религиозное мировоззрение.....	27
4. Философское мировоззрение.....	30
5. Мировоззренческая ситуация XX–XXI веков.....	35
ГЛАВА II. ПРЕДМЕТ, СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ	38
1. Предмет и структура философии	38
2. Основные функции философии	46
ГЛАВА III. МЕТАФИЗИКА И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ.....	49
1. Что такое метафизика	52
2. Классическая метафизика.....	54
3. Неклассическая метафизика.....	65
ГЛАВА IV. ДИАЛЕКТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	71
1. Объективная диалектика	71
2. Негативная диалектика	76
3. Идеалистическая диалектика	81
4. Марксистская диалектика	87
ГЛАВА V. РАЦИОНАЛИЗМ, ИРРАЦИОНАЛИЗМ И ИНТУИТИВИЗМ	94
1. Исторические формы рационализма	94
2. Типы рациональности.....	101
3. Рационализм и иррационализм.....	119
4. Интуитивизм	122
ГЛАВА VI. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОСОБЕННОСТИ, ПРОБЛЕМЫ, ИДЕАЛЫ ...	129
1. Особенности русской философии	129
2. Антропологизм русской философии.....	134
3. Историческо-философские проблемы в русской философии	138
4. Проблема богочеловечества и всеединства.....	140
5. Онтология познания или гносеологический онтологизм	144
6. Русский космизм	148

РАЗДЕЛ II. ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

ГЛАВА VII. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ МИРА	154
1. Бытие, его сущность и формы	155
2. Проблема сущности мира. Материя как субстанция.....	159
3. Движение — способ существования материи.....	163

4. Пространство и время в структуре движения	166
5. Специфика социального пространства и времени.....	172
6. Единство философской, религиозной и научной картин мира	180
ГЛАВА VIII. ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ.....	186
1. Специфика философского и конкретно-научного подходов к сознанию	186
2. Деятельность и сознание	189
3. Иррациональность сознания информационного общества	192
4. Сознание и самосознание	195
5. Проблема идеального.....	200
ГЛАВА IX. ПОЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.....	203
1. Основные гносеологические концепции	203
2. Познание — идеальное отражение реальности	217
ГЛАВА X. ПОЗНАНИЕ И ВЕРА	236
1. Проблема познания и веры в истории философии	236
2. Вера и очевидность. Объект и субъект веры.....	241
3. Вера, предвидение и интуиция	245
ГЛАВА XI. НАУКА КАК ФОРМА ПОЗНАНИЯ	249
1. Общая характеристика научного познания	249
2. Механизмы порождения и развития научного знания	252
3. Основные этапы становления научной теории	253
4. Научные традиции и научные революции. Предпосылки и механизмы революционных преобразований в науке	255
5. Этические и социальные проблемы современной науки. Проблема гуманитарного и экологического контроля в науке и технике	261
РАЗДЕЛ III. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	
ГЛАВА XII. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ПРЕДМЕТ И ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ	265
1. Предмет социальной философии и основные этапы ее развития ..	265
2. Проблематика социальной философии.....	271
3. Социальная философия и социогуманитарное знание.....	276
ГЛАВА XIII. ОСНОВНЫЕ ПАРАДИГМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ	285
1. Натуралистический редукционизм.....	286
2. Социальный детерминизм	292
3. Концепция формальной рациональности	296
ГЛАВА XIV. ОБЩЕСТВО КАК СИСТЕМА.....	303
1. Понятие общества в социальной философии.....	303
2. Системный подход в понимании общества.....	307
3. Системное строение общества.....	311

ГЛАВА XV. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ЕЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ И СТРУКТУРЫ	320
1. Специфика потребления и производства.....	321
2. Объективные факторы деятельности	326
3. Субъективная детерминация потребления	330
4. Идеальное программирование деятельности	336
5. Деятельность как способ развития человека.....	342
ГЛАВА XVI. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ.....	349
1. Становление проблематики культуры в истории философии.....	350
2. Проблемы культуры в философии XX века	357
3. Определение культуры как теоретическая проблема.....	359
ГЛАВА XVII. ЧЕЛОВЕК, ЕГО ПРИРОДА, СУЩНОСТЬ И СМЫСЛ БЫТИЯ.....	361
1. Природа, сущность и существование человека	362
2. Соотношение биологического и социального	369
3. Смысл жизни и предназначение человека.....	376
ГЛАВА XVIII. ЛИЧНОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА	386
1. Понятие личности в современной философии.....	386
2. Деятельностная концепция личности	392
3. Духовный мир личности и становление индивидуальности	398
4. Самореализация и самоактуализация личности	406
ГЛАВА XIX. ОБЩЕСТВО В ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ.....	414
1. Единство и многообразие исторического процесса. Формация и цивилизация.....	415
2. Основные исторические типы цивилизаций	421
3. Кризис техногенной цивилизации и проблема исторического синтеза	427
ГЛАВА XX. РОССИЯ В МИРОВОМ СООБЩЕСТВЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ	433
1. История России в контексте теории цивилизаций	433
2. Русская культура как фактор синтеза цивилизаций	441
3. Россия в глобализирующемся мире	446
ГЛАВА XXI. ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА	454
1. Концепции общественного прогресса.....	455
2. Противоречивость общественного прогресса.....	460
3. Проблема критерия общественного прогресса	464
4. Социальный идеал как фактор общественного прогресса.....	470
МЕТОДИКА САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ В КУРСЕ ФИЛОСОФИИ.....	479

ПРЕДИСЛОВИЕ

Любой учебник представляет собой, прежде всего, систематизированное изложение достижений, накопленных в той или иной области знания. Если речь идет о научном знании, то здесь ценность учебника обычно измеряется тем, насколько понятен излагаемый материал для человека, желающего постичь это знание с определенной степенью глубины. При этом в содержательном плане главную ценность представляют последние достижения науки, ибо они более или менее радикально отрицают прежние теории, по-новому истолковывают факты и т. д. А вот в искусстве дело обстоит иначе: появление нового шедевра художественного творчества не обесценивает достижения прошлого, но обогащает их новым словом.

В этом отношении философия стоит ближе к искусству, нежели к науке. Здесь новое учение, появившись, не отрицает старые, а дополняет их. Объясняется это тем, что в философии речь всегда идет не о мире как таковом, а о бытии человека в мире. Но человеческий мир – это не только мир вещей, явлений, процессов, существующих и протекающих независимо от человека. Он, этот мир, всегда предстает как мир личных воззрений и принципов, ценностных предпочтений и переживаний. В этом мире все сущее что-то «значит»: здесь все полагается аксиологически, идеально. Для человека «быть» значит «оценивать», располагать бытие в аксиологических координатах, обозначать жизненный путь ценностными ориентирами. Осмысливая бытие в оценочных параметрах, философия «вписывает» человека в объективную картину мира и делает ее «человеко-размерной». Этим она отличается от всех других наук и занимает в системе научного знания особое место.

В философии нет навсегда установленных истин, — она предлагает лишь те или иные варианты решения традиционных вопросов бытия. Соответственно, мировая философия не является устойчивой системой принципов, концепций, взглядов, верных во все времена и для всех народов. Она представляет собой сложную и разветвленную совокупность учений, существенно отличающихся друг от друга по своим ответам на коренные вопросы бытия. Вместе с тем, это не означает, что между ними нет ничего общего. Единство содержания и проблематики философии как науки и как учебной дисциплины определяется ее предметом. Философское учение всегда является рефлексией о всеобщих основаниях бытия, размышлением о его глубинной сущности. Что же касается ответов на философские вопросы, то они многообразны и определяются как особенностями исторической эпохи, в которую они складываются, так и личностными чертами мыслителей, которые их предлагают и обосновывают. Философия представляет, скорее, как симфония вопросов, нежели строгая система ответов.

Отсюда следует, что одна из важнейших задач учебного курса философии — познакомить студентов с наиболее значимыми учениями, существовавшими в истории мировой и отечественной философской мысли. Однако и сегодня, и в любой другой исторический период, на авансцену философского обсуждения выдвигаются некоторые актуальные проблемы бытия, что тоже должно найти отражение в построении учебного курса философии. Поэтому и в предлагаемом нами учебнике наряду с учениями крупнейших мыслителей прошлого представлены проблемы, активно обсуждаемые в современной философской литературе.

Вырабатывая всеобщие понятия, философия выступает средством развития у человека способностей к обобщающему мышлению, к сложной конденсации опыта и знаний, к выходу за пределы формально-логических умозаключений, в сферу интуитивного мышления. Это содействует развитию интеллекта и повышению культуры мыслительной деятельности субъекта. В результате у философствующего человека складывается мышление продуктивного типа, оперирующее «метафорическими» понятиями, ассоциациями, аналогиями, догадками, что является необходимым орудием творческого процесса.

Кроме того, постижение философии позволяет человеку сформировать общетеоретические подходы к выработке ценностных ориентаций, нравственных и гражданских качеств личности. Философия выступает в качестве мировоззренческой и методологической основы для решения важнейших жизненных задач, с которыми сталкивается современный человек. Поэтому изучение философии в период личностного становления молодого человека является особенно значимым. Выдающийся русский философ В. С. Соловьев однажды заметил: «Философия делает человека вполне человеком». По-видимому, с этим стоит согласиться.

Из сказанного следует, что изучение философии в вузе призвано содействовать развитию способностей студентов к обобщающему мышлению, к выработке у них специфического стиля мыслительной деятельности, характеризующегося творческой доминантой. Овладение методами философского анализа фактов позволит им с достаточной точностью оценивать события общественной и личной жизни, делать осмысленный гражданский выбор в различных жизненных ситуациях. Кроме того, освоение философской методологии способствует углубленному изучению студентом профилирующих учебных дисциплин и тем самым оказывает содействие профессиональному становлению будущего специалиста.

Предлагаемый учебник определенным образом систематизирует основные философские вопросы, такие как бытие и сознание, человек и его место в мире, всеобщие основания развития общества и личности. Поскольку же трактовка этих вопросов всегда обусловлена потребностями

текущей общественной жизни и развития человека, современным состоянием науки, а также авторским видением той или иной философской проблемы, то целесообразность подготовки и издания еще одного учебника философии (наряду с десятками уже существующих) представляется бесспорной. Наш учебник не повторяет и не отрицает другие учебники. Он лишь предлагает новый оригинальный взгляд на весь комплекс фундаментальных философских вопросов.

Учебник соответствует требованиям Государственного образовательного стандарта по дисциплине «философия» и программы курса, составленной на кафедре философии Байкальского государственного университета экономики и права. Авторы имеют многолетний опыт преподавания философии будущим экономистам, юристам, менеджерам, психологам, журналистам. Подходы авторов к изложению материала во многом основываются на этом опыте и адаптированы к интересам и возможностям, которыми располагают студенты. Методика изложения философской проблематики апробирована изданием нескольких учебных пособий с аналогичным названием. Они получили одобрение со стороны студентов и аспирантов, пользовавшихся ими при изучении курса.

Структура учебника достаточно традиционна: он содержит разделы, соответствующие основным направлениям развития философии как в прошлом, так и в настоящем. вместе они предстают как целое, образуемое внутренним единством проблематики философского знания. в первом разделе характеризуются мировоззренческий статус философии, ее предмет, социальные функции и исторические формы. при его изучении студенты знакомятся со спецификой философского знания, его местом в жизни человека и общества, с основными философскими учениями, составившими этапы развития философской мысли в истории человечества. однако мы отказались от сугубо хронологического подхода к изложению философских учений прошлого. вместо этого в учебнике представлены основные исторические типы и формы философского знания, определившиеся в историко-философском процессе: материализм, идеализм, метафизика, диалектика, рационализм, иррационализм и т. д.

Второй раздел включает в себя рассмотрение наиболее общих онтологических и гносеологических проблем философии. Это философское понимание мира через призму таких понятий, как бытие, материя, движение, развитие, пространство, время. Сюда вошли также вопросы сущности познания и структуры познавательного процесса, взаимосвязи знания и веры. Излагаемые здесь философские представления о мире и путях его познания выступают как общетеоретические предпосылки новых решений в различных сферах познавательной и практической деятельности людей.

Третий раздел учебника посвящен проблемам социальной философии. Историко-философский аспект наличествует здесь в «свернутом» виде — как рассмотрение основных этапов развития и парадигм социальной философии, каждая из которых представляет, в свою очередь, определенный исторический этап в понимании природы и сущности общественной жизни, сохраняя и сегодня значение конкурирующих подходов в ее исследовании.

Системообразующими факторами общества в целом, его сфер и разнообразных феноменов являются, как полагают авторы, человеческая деятельность и культура, рассмотрению которых посвящены соответствующие главы. Проблема человека представлена выявлением его природы и сущности, размышлениями о смысле человеческого бытия, а также характеристикой личности как социального измерения человека. Заключительные главы посвящены философии истории — формационной и цивилизационной концепциям общества, специфике современного развития России, факторам синтеза цивилизаций, общественному прогрессу и его критериям.

Проблематика социальной философии особенно актуальна для современного российского общества: подходы к ее осмыслению постоянно совершенствуются, динамичное развитие общества и социально-гуманитарного знания создает все новый материал для философского осмысления. И не случайно, что в изложении этого раздела наиболее ярко выражен творческий подход авторов. Мы стремились к тому, чтобы в результате изучения социальной философии у студентов сложились обобщенные представления о жизни общества и человека, которые позволили бы им ориентироваться в сложных проблемах развития общественных процессов, находить взвешенные, оптимальные решения в различных жизненных ситуациях.

Наконец, отметим следующее: поскольку разные главы написаны различными авторами, это не могло не сказаться на манере изложения материала. Иногда автор строго придерживается традиционного академического стиля, в других случаях присутствуют явно выраженные элементы публицистики, в третьих — отдается предпочтение проблемному изложению вопроса. Мы надеемся, что разностильность в изложении не помешает усвоению студентом содержания учебника, но будет способствовать активизации его творческого мышления.

Неизбежность философии

Английский философ-позитивист, математик, Нобелевский лауреат Бертран Рассел писал в своей статье «Бесполезное знание» писал, что преподаваемые в школах и университетах дисциплины призваны служить каким-либо очевидным практическим целям для науки, управления и об-

разования. Всеобщая установка – смотреть на знание не как самоценность или средство создания широкого и гуманного мировоззрения в целом, а как просто на составную часть технического мастерства. Рождается соблазн: разделить все науки, дисциплины, все формы знания, которые может освоить и осваивает человек в течение всей жизни, на те, которые приносят реальную практическую пользу, и те, которые таковой не имеют.

Можно многое сказать об узкоутилитарном взгляде на образование. Конечно, человеку просто физически может не хватить времени изучить все, прежде чем начать зарабатывать на жизнь, и, несомненно, «полезное» знание очень полезно. На этом построен современный мир. Без этого у нас не было бы ни автомобилей, ни железных дорог, ни самолетов, ни мобильных телефонов. Следует добавить, что у нас не было бы современной рекламы или современной пропаганды, как отмечал Рассел. Современное знание способствовало серьезному улучшению здоровья людей и, в то же время, созданию способов истребления жителей больших городов с помощью отравляющего газа и бомб. Все, что отличает наш мир от прежних времен, имеет своим источником «полезное» знание. Ни одно общество до сих пор не имело знания в достаточном количестве, и, несомненно, образование должно продолжать обеспечивать их развитие.

Тем не менее, образование должно иметь и цели, отличающиеся от достижения простой прямой выгоды: ведь результат любого образования неизбежно становится вкладом в культуру. Помимо случаев, в которых культура напрямую связана с выгодой и пользой, овладение знаниями имеет различного рода непрямую выгоду, даже если не имеет практического применения. Рассел полагал (и в этом с ним сложно поспорить), что некоторые из худших черт современного мира могли бы быть устранены за счет большей поддержки таких знаний и менее жесткой ориентации на простую профессиональную компетентность. И именно в разрешении задачи преодоления узкоутилитарного подхода во многом и могла бы помочь философия, самая «неполезная» из наук, на взгляд человека непосвященного.

«Человеку оказывается недостаточно знания о сущности вещей и процессов, ему необходимо знание, наполняющее его жизнь смыслом». Человек – это существо, пытающееся выйти за пределы простой пользы и практической применимости отдельных объектов и идей. Оказывается, для всех нас важно не только быть сытым, одетым и обутым, иметь крышу над головой, достаточное количество денег в кармане, достойные условия существования. Важным для нас является также нечто, не имеющее прямой практической пользы. Нам нужна помощь, чтобы отвлечься от грустных мыслей, развеяться после трудного рабочего дня, чтобы дать пищу для размышления, наполнить нашу жизнь смыслом, вывести нас за пределы выровненного

по линейке распорядка дня, следуя которому ты чувствуешь себя песчинкой в океане, превращаешься в винтик, от которого ничего не зависит.

Аристотель говорил, что философия начинается с изумления. Способность изумляться и удивляться, наряду со способностью смеяться и шутить – это одна из коренных способностей человека, отличающих его от всех живых существ. Человек удивляется, изумляется – это означает, что он открыт миру и способен находить в нем новое, что он понимает масштаб неизведанного. Человеческая способность удивляться неразрывно связана с еще одной важной способностью: способностью воображения. Воображение – это то, благодаря чему человек стал собственно человеком: именно воображение помогло ему подняться над реальностью и создавать то, чего еще не было и без человека никогда не возникнет. Литература, музыка, живопись, да, впрочем, все формы искусства, а также все науки, религия и философия появились благодаря способности воображать. Весь мир культуры, понимаемый как вторая природа, все, созданное человеком, есть, прежде всего, результат его уникальных мыслительных способностей.

Каково же место философии? Попробуем разобраться. В отличие от других наук, которые по преимуществу исследуют наличествующую реальность, философия всегда существует в поле проблем, как бы возвышающихся «над» непосредственно данным миром. Философ всегда осуществляет собственную философскую деятельность в условиях принципиального дефицита знаний. Он должен ставить проблемы и давать ответы на них, осознавая всю неполноту и относительность таких ответов. В этом заложены огромные возможности философии как особой творческой деятельности, не знающей границ своего исследования, в большой степени зависящей от философа как личности, его интуиции, общей культуры.

Именно это свойство философии было верно подмечено уже упоминавшимся Б. Расселом, который сказал: «Наука – это то, что мы знаем, философия — это то, чего мы еще не знаем». Размышляя дальше, Рассел утверждал, что философия нужна для того, чтобы поддерживать размышление, дискуссию о предметах, которые еще не попали в поле зрения науки, доводить их (эти размышления) до уровня гипотез и передавать науке. Если следовать логике мысли выдающегося британца, философия нужна для того, чтобы стимулировать человека к познанию нового и неизведанного, чтобы человеческое познание непрерывно развивалось. Не стоит, конечно, приписывать все успехи в развитии наук философии, но в этом есть ее несомненный и существенный вклад. Но ценность и полезность философии этим отнюдь не исчерпывается, да было бы и неверно ограничивать поле ее деятельности только взаимодействием с наукой.

«Философия подобна оводу, который вечно летает над людьми, жалит их, не дает им спать, то есть не дает им жить бездумно и бессмысленно», - говорил Сократ. Почему-то именно эта фраза приходит на ум, когда пытаешься сформулировать смысл и назначение философии, найти простое, но вместе с тем глубокое ее определение.

В данном контексте «жалить» означает побуждать человека к самостоятельному мышлению и самостоятельному проживанию жизни, а значит – помочь человеку преодолеть ограниченность индивидуального жизненного опыта, разрушить клише, стереотипы поведения и мышления, научить его самостоятельно и критически мыслить, непрерывно ставя перед ним вопросы. Зачем я живу? Доволен ли я своей жизнью, продолжая делать то, что необходимо каждый день? Счастлив ли я? Что такое справедливость? Свободен ли человек? Равны ли люди друг другу? Что такое истина? Зачем быть успешным? Цели, которые я стремлюсь достичь в этой жизни, мои ли это цели? Кто я? Почему я бесконечно желаю большего? Есть ли Бог? Можно ли избежать смерти? Если смерть неизбежна, что будет после нее? Это лишь малая часть философских вопросов, которые могут волновать отдельного человека. И главная их особенность – все они затрагивают ценностные основания бытия человека. Отсюда, видится как минимум два следствия.

Во-первых, философствовать и быть философом может каждый. И каждый был им, хотя бы когда был маленьким и задавал бесконечные «почему» и «зачем». Просто, вырастая, многие утрачивают способность удивляться и открываться новому, полагая, что уж теперь-то они уж точно знают все или почти все, что необходимо для жизни. Опять вспоминается Сократ со своим знаменитым афоризмом: «Я знаю, что я ничего не знаю, а многие не знают даже этого». Состояние незнания и сомнения становится отправной точкой для начала философии и философствования. По Сократу, истина должна сама рождаться в голове человека; человек должен сам из себя произвести необходимое знание; лишь тогда оно будет делом его истинной убежденности, частью его самосознания. Состояние свободы (внутренней — как определенная смелость, и внешней — как условия, создаваемые обществом), готовность вопрошать о, казалось бы, уже известном и проверенном, готовность сомневаться — вот стартовые условия для философии. Так уже было в истории западной цивилизации, так бывает и будет у каждого из нас, становящегося на путь изучения философии.

Справедливо может возникнуть вопрос: а философствовать — это во благо или во вред? Ведь начав сомневаться в устоявшихся, стереотипных моментах своего бытия, ты должен разрушить основания, на которые опирался прежде, подобно строительству нового дома, для которого нужно снести старый и зачистить территорию. Вот этот момент разрушения, от-

каза от прежнего комфортного существования может быть деструктивен и негативен. Конечно, после разрушения на «зачищенной» земле должно вырасти «здание» нового мировоззрения и мироотношения, но для их возникновения необходима определенная смелость и терпение. К тому же из истории известно (здесь уместно, например, вспомнить обстоятельства, приведшие к смерти Сократа), что государство очень часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить, а истина, достигаемая мудрецами, отнюдь не всегда устраивала общество. Отсюда, как ни странно, следует вывод, что философия – это еще и опасная наука, наука вольнодумцев и бунтарей.

Во-вторых, философия может задавать и задает вопросы не только человеку, но и человечеству в целом. В таком понимании она становится своеобразной совестью культуры. Об этой способности философии прекрасно выразился еще один гений философии – Иммануил Кант: «Философия в самом высоком своем значении выражает идею совершенной мудрости. Суть любого философствования состоит в обосновании высших нравственных ценностей. Любые цели, которые ставит перед собой человек и общество, всякие знания и их применение должны быть согласованы с высшими нравственными целями. Без этого содержания все достижения людей теряют смысл».

Как верно отмечают многие авторы, философию нельзя выучить зубрежкой; для ее освоения необходимо развить в нем определенный тип мышления. В повседневности мы часто слышим: относись к этому по-философски, то есть «брось переживать, волноваться из-за чего-то не очень важного». Но на языке философии это означает еще и требование остановиться или хотя бы замедлиться, подумать, сосредоточиться, посмотреть со стороны на ситуацию или проблему. Философия при надлежащем использовании способна воспитать в человеке то, что называется созерцательным складом ума, а вместе с этим помочь развиться в человеке таким качествам, как скромность и смирение, которые придут из глубинного понимания ограниченности не только земного существования, но и познавательных возможностей человека. «В мире существует слишком много готовности не только к действиям без надлежащего предварительного обдумывания, но также к случайным действиям, на которые мудрый человек не пошел бы», – писал Рассел. «Привычка находить удовольствие в мысли более, чем в действии – это гарантия против неблагоразумия и чрезмерной любви к власти, средство сохранять спокойствие в несчастье и спокойствие духа среди волнений. Узкоутилитарная концепция образования игнорирует необходимость воспитания в человеке, наряду с развитием его способностей, каких-либо устремлений. В невоспитанной человеческой

натуре есть очень значительный элемент жестокости, который проявляет себя во многих мелких и крупных вещах».

Закончить свои размышления о философии хочется последним абзацем текста Бертрانا Рассела «Бесполезное знание»: «Жизнь, во все времена полная боли, в наше время тяжела более, чем в предыдущие два века. Попытка избежать боли приводит простого человека к обыденности, самобману, к измышлению многочисленных массовых мифов. Но это временное облегчение в конечном счете только увеличивает источники страданий. Как с личными, так и с общественными неудачами можно справиться только при помощи процесса, в котором воля и разум взаимодействуют: воля для того, чтобы отказаться от искушений дьявола или не принимать нереальных решений, тогда как дело разума понять неудачу, найти выход, если проблема решается, а если нет, сделать ее переносимой, рассмотрев ее в различных взаимосвязях, приняв ее как неизбежную и вспомнив о том, что существует, помимо этой неудачи, в других странах, других веках и глубинах космического пространства».

Представляется необходимым добавить еще вот что. Опираясь на опыт общения со своими близкими и друзьями, наблюдая за студентами на семинарских и лекционных занятиях по философии, в какой-то момент приходишь к выводу, что в сознании обычного («нормального») человека могут сложиться два абсолютно крайних представления о философии. С одной стороны, философия может представляться предметом необычайно сложным (читай — «скучным»), которым человек без специальной профессиональной подготовки заниматься не может. С другой стороны, можно часто встретить мнение полностью противоположное: заниматься философией очень легко, так как любое рассуждение, всякая «болтовня» — это уже сама по себе философия, поэтому, чтобы философствовать, ничему особо учиться и не надо. Истина же, как известно, всегда находится где-то посередине. Каждому, решившему получить адекватное представление о науке философии, предстоит пройти не очень простой, иногда тернистый, но всегда увлекательный путь ее изучения, и данный учебник — всем страждущим философских знаний в помощь.

Литература

1. Алексеев П. В. Социальная философия : учеб. пособие для вузов / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. — М. : Проспект, 2005. — 254 с.
2. Давыдова Г. А. О мировоззренческой природе философского знания // Вопр. философии. — 1988. — № 2.
3. Кант И. Сочинения : в 6 т. / АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1966.
4. Рассел Б. «Бесполезное знание» // Проблемы философии. — Новосибирск : Наука, 2001. — 110 с.

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

ГЛАВА I. МИРОВОЗЗРЕНИЕ, ЕГО СУЩНОСТЬ, СТРУКТУРА И ТИПОЛОГИЯ

1. Понятие мировоззрения

Понятие мировоззрения является общепринятым в обыденном словоупотреблении. Мировоззрение охватывает феномены как индивидуального, так и общественного сознания, оно в равной степени отличает сознание ученого-атеиста и человека, глубоко верующего в бога, его присутствие существенным образом определяет художественное творчество и художественное восприятие. Важным представляется оно для философии и всего гуманитарного знания.

Термин «мировоззрение» мы находим в сочинениях философов немецкой классической традиции второй половины XVIII – начала XIX вв. (И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель). Тот факт, что первоначальный анализ этого феномена осуществлялся именно в философских сочинениях, имеет глубокий смысл и специфические последствия. Философия, как сверхнаучная форма обобщения знаний, как теоретический «этаж» культуры и как «эпоха, схваченная в мысли» (Гегель), оказывается наиболее чувствительной к очень важной особенности XIX–XX вв.: обособлению человека, превращению отдельного индивида в самостоятельную единицу социальной жизни, когда автономия человеческого «я» становится важным и необходимым результатом и предпосылкой социального развития. Именно осознание факта этой автономии и фиксируется в формулировке проблемы мировоззрения: мировоззрение — это системная организация внутреннего взгляда человека на мир и его место в мире, это нахождение морали, религии, науки и искусства как факторов, детерминирующих человеческое мышление и поведение. В таком случае пересмотру подвергается и мыслительный материал прошлого: присутствие мировоззрения исследователи обнаруживают в исторических ситуациях, религиозных сочинениях, художественных произведениях.

Слово «мировоззрение» (*Weltanschauung*) впервые появляется в «Критике способности суждения» И. Канта. Им обозначается «наблюдение мира, данного в чувстве» — простое восприятие природы, созерцание мира в самом широком смысле. Под влиянием Ф. Шеллинга и философских романтиков (Л. Тик, Ф. Новалис, Ф. Шлегель) слово приобретает другое значение — «осуществляемый самостоятельно, продуктивный и, стало быть, осознанный способ постигать и объяснять целокупность сущего». Шеллинг обратил внимание на то, что мировоззрение не нуждается в средствах теоретической науки, но содержит определенные устойчивые «схемы», позволяющие упорядочивать и конструировать упомянутую выше целокупность.

Г. Гегель рассуждал о моральном мировоззрении, исходя из понятия «человека вообще», обладающего всеобщими сущностными чертами. Человек у Гегеля — многомерное существо; причины его деятельности и сама деятельность осуществляются на многих уровнях. Человек, как формулируется в известном афоризме, «вмещает в себя все, но сам не вмещается ни во что». У Гегеля это означает глобальность природы человека, его сопричастность триаде субъективного, объективного и абсолютного духа. Таким образом, человек живет одновременно в мире своих субъективных склонностей и природных особенностей, мире социальных отношений и зависимостей, мире всеобщего содержания и абсолютных сущностей. В разные периоды жизни в нем проявляются качественно различные стороны его природы. Если же человек имеет отвагу применить свой разум, который является вершиной его духовных потенций и способностей, то он может властвовать над ними.

Содержание категории «мировоззрение» активно обсуждалось в начале XX в. Философы разных направлений подчеркивали различные его аспекты. Так, В. Дильтей в небольшой статье «Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах» пишет, что обязательным компонентом мировоззрения является психическая составляющая: «чувство жизни», радость жизни, расширяющаяся до сознания единственности со всеми явлениями действительности. Примечательно, что З. Фрейд завершает курс лекций по психоанализу лекцией «О мировоззрении» и обращает внимание на интеллектуальную составляющую этого понятия. К. Ясперс, говоря о мировоззрении, имеет в виду такие идеи, в которых содержится нечто «последнее и всеобъемлющее для человека». В них наличествует субъективный компонент — его переживания, энергия, образ мыслей, и объективный — предметно-оформленный мир. М. Хайдеггер подразумевает под мировоззрением восприятие взаимосвязи вещей природы и — одновременно — объяснение смысла и цели человеческого бытия, а тем самым, истории.

Несмотря на то, что исследование феномена мировоззрения начали заниматься философы, мировоззрение не сводится ни к совокупности, ни даже к системе философских взглядов. В него входят и философские взгляды, и общественно-политические, естественнонаучные, эстетические, религиозные, морально-этические воззрения. Помимо «экстенсивной» характеристики (всеохватности, попытки осмыслить все явления жизни), следует подчеркнуть, что мировоззрение — результат духовного освоения (осознания) мироздания с определенной точки зрения — с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и люди. Объект мировоззрения — мир в целом. Но предмет его (то, что мысленно выделяется в объекте) — это именно взаимоотношение мира природы и мира

человека; в античной философии для этого использовались понятия «макрокосм» и «микрокосм». Мировоззрение невозможно без природо-, общество- и человековедения, без той или иной совокупности взглядов на мир в целом. Но от простой суммы знаний, представлений, заблуждений и предрассудков мировоззрение отличается тем, что в центре его внимания стоит вопрос о соотношении мироздания как такового и такой его активной, целеполагающей, разумной части, как люди, вопрос о соотношении «оно» (мироздание) и «мы» (люди). Посредством мировоззрения человек определенной культуры и исторической эпохи группирует объекты в классы, дает объяснение причинам их бытия и изменения, ищет скрытое за внешней, чувственно данной оболочкой вещей сущностное единство. Но при этом второй вопрос еще более важен: каково место человека в мире? Открыт ли мир человеку, расположен ли к нему или враждебен, чужд? Этот вопрос можно назвать основным вопросом мировоззрения. Мировоззрение может быть совокупностью образов и представлений или системой понятий и категорий, но в любом случае они подчинены основному вопросу мировоззрения, определяющему место людей в природе, их историческое происхождение и назначение.

Для того чтобы мировоззрение появилось, нужны усилия, причем эти усилия должны быть предприняты самим человеком или социальной группой. Без персональной или коллективной активности мировоззрение не появится. В настоящее время молодые люди склонны преувеличивать значение индивидуального, «своего собственного» мировоззрения, забывая подчас, что большую часть знаний, умений, верований, владение языком и навыками, казалось бы, неотделимыми от человека (например, прямохождение), они получают только благодаря социальной форме существования и усвоения культурного опыта. Таким образом, содержание социального опыта, установки, существующие в коллективном сознании, являются первичными компонентами мировоззрения, а индивидуальное мировоззрение — производным от социальных компонентов, вторичным.

Связь человека и мира формулируется в нескольких взаимосвязанных вопросах:

- что является субстанцией мира? (вопрос о первоисточке, первоначале, первопричине бытия);
- из чего он состоит? (вопрос о субстрате мира);
- существуют ли изменения в мире и к чему приводит их наличие, в каком направлении мир развивается? (вопрос о движении, развитии и его направленности);
- существуют ли законы в мире или в нем царствует хаос?
- что такое время и пространство, и какие функции в мире они выполняют?

- какое место занимает дух (духовное начало) в мире?

В зависимости от сознательного либо стихийного решения основного вопроса мировоззрения возможны два предельных его варианта. В одном случае мироздание осознается как нечто такое, куда переносятся качества и формы человека и человеческого общества. В другом случае люди осознают себя и общество, перенося на себя свойства и законы природы, мироздания как такового. Каждый из этих вариантов по-своему ограничен: природа не антропоморфна (т. е. не подобна человеку) и не социоморфна, а человек и общество — не часть природы (хотя человек как естественное существо связан с нею происхождением, он телесен, его естественные потребности первичны и фундаментальны, а их удовлетворение возможно только в процессе переработки материала природы физическими усилиями человека). Представляется, что в «чистом» виде оба эти варианта не существуют. Но важно понять, что именно они — те полюса, крайние точки, между которыми располагается разнообразный спектр возможных мировоззренческих синтезов.

Второй блок, характеризующий предметную определенность мировоззрения, включает в себе комплекс вопросов о связях человека и общества; это отношение между человеком и человечеством, человеком и обществом, ойкуменой (обитаемой Вселенной):

- что было раньше — человек или общество? (общество или человек как первопричина);
- что человек значит для общества и что общество значит для человека? (какое значение они имеют друг для друга);
- в какой степени человек может переделать то общество, в котором он существует?
- по каким законам общество развивается и функционирует и существуют ли они вообще?
- что означают коллективистский или индивидуалистический проекты общества и какова их роль в его бытии?

На третий блок проблем выводит вопрос: если мир развивается независимо от меня, то что я могу изменить в собственной судьбе? Это блок проблем «человек для самого себя». Основные вопросы ставятся примерно в том же направлении, что и в предыдущих случаях, только применительно к человеку. В первую очередь — это проблема человека как самопричины (это не решение вопроса, откуда произошел человек; это вопрос о самоопределении человека, первопричине его собственного духовного бытия): одиночества, радости, активности и пассивности, эскапизма или альтруизма. Все эти вопросы объединяются в вопросы о смысле жизни и счастье. Ведь смысл жизни — это определение человеком цели своего существования: смысл жизни может «впрыскиваться», заимствоваться человеком

со стороны, но человек может сам стать создателем своей жизненной стратегии, отвечая за свои поступки. Историческим прецедентом такой подчеркнутой ориентации на активность является декларативная «Речь о достоинстве человека» философа эпохи Возрождения Дж. Пико делла Мирандола, в которой как бы от лица бога-творца автор пишет: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой привязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь».

Должен ли человек переделывать себя или он может примириться с уже наличествующими свойствами? Должен ли человек преобразовывать мир вокруг себя или ему и так всего хватает?

Все эти три блока вопросов образуют предметную структуру, или — предметное содержание любого мировоззрения.

Второй аспект характеризует внутреннюю структуру мировоззрения.

Первый элемент структуры мировоззрения характеризует эмоциональную сферу человека. И в филогенезе (историческом становлении человечества), и в онтогенезе (индивидуальном развитии человека) они возникают раньше всего. Эволюционно первой реакцией существ на мир были эмоции, сигналы значимости для них тех или иных фрагментов мира. И в структуре мировоззрения чувства и эмоции образуют ту ступень мировоззрения, которая именуется мироощущением, миропереживанием. Мировоззрения без чувств и эмоций как целостного эмоционального процесса взаимодействия человека с миром не бывает. Представляется неточным говорить о мироощущении как этапе развития мировоззрения, ибо мироощущение — это образ мира, полученный на основе данных одного органа чувств. А из психологической литературы известно, что образ мира создается как результат взаимодействия всех органов чувств человека, есть итог чувственной деятельности человека. Поэтому более логично, подчеркивая целостный характер мировоззрения на чувственном уровне, говорить о миропереживании.

Второй элемент структуры мировоззрения связан с определением роли информации, знания. Кажется, что и информация, и знание характеризуют объективную сторону взаимодействия человека и мира. В действительности любое объяснение и знание имеет скрытые предпосылки, которые касаются «маршрутов познания» в различных науках. Здесь, конечно, могут гнездиться и заблуждения, и ошибки, которые также выступают

в качестве «участников» в формировании мировоззрения. Но человек говорит «я знаю», а не «я чувствую», то есть утверждает о реальном действительном соответствии своего внутреннего образа действительности и свойств самой действительности. При этом оно должно быть выражено в надлежащей рациональной форме — форме понятий и категорий, оно должно включать в себя умение оперировать этими понятиями, категориями, осуществляться по законам логики.

Но в любом случае неотъемлемым компонентом мировоззрения является миропонимание, интеллектуальная составляющая мировоззрения. Этот аспект характеризует содержание тех установок и постулатов, на которых строятся представления субъекта о закономерностях, действующих в мире, фиксирует наиболее общие, атрибутивные (то есть такие, без которых предмет перестает быть самим собой) характеристики объектов, включаемых в человеческую деятельность. Эти атрибутивные характеристики фиксируются в понятиях пространства, времени, движения, вещи, свойства, отношения, количества, качества, меры, причинности, необходимости и т. п.

В историческом развитии человечества формируются и функционируют также типы категорий, посредством которых выражаются характеристики человека как субъекта деятельности, структуры его общения, отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни: «человек», «общество», «другие», «я», «долг», «совесть», «добро», «красота», «вера», «надежда» и т. п. Они концентрируют в себе наиболее общие характеристики накапливаемого на протяжении длительного исторического времени опыт «вписывания» человека в систему социальных отношений и коммуникаций.

Между мировоззренческими категориями, относящимися к разным сферам или пластам действительности, которые они охватывают (познание, космология, неживая природа, живая природа, человек, общество), всегда имеется взаимная корреляция, которая подчеркивает связи между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями в человеческой деятельности. Следовательно, они должны функционировать как целостная система.

Эти «узловые точки» мировоззрения могут быть «само собой разумеющимися», «очевидными», «несомненными» и «бесспорными» — т. е. такими, над которыми человек не особенно задумывается, принимая уже существующие аргументы и способы обоснования мировоззренческих представлений. Но в общественном сознании и биографии человека случаются кризисы, когда вопросы о способах обоснования своего мировоззрения проблематизируются. Эти периоды необходимы и важны как для индивидуального развития человека, так и для эволюции культуры: тогда осозна-

ется относительность прежних мировоззренческих установок и условность установок гносеологических (познавательных). Соприкосновение с иными культурами, в которых такие установки различны, также дает возможность прояснить некоторые фундаментальные смыслы категорий культуры.

Так, категории бытия и небытия присутствуют в словаре любой культуры. Но их понимание, например, в античной культуре (являющейся «матрицей» европейского сознания) и культуре древнекитайской весьма различны. В мышлении античного мира небытие трактуется как отсутствие бытия, в китайской традиции — как источник и полнота бытия. В системе мышления Древнего Китая мир предстает как вечный круговорот бытия и небытия; при этом видимый, реальный, движущийся мир «выплывает» из невидимого, покоящегося небытия. Исчерпав возможности своего существования, вещи снова погружаются в небытие. Небытие — отсутствие вещей и форм, но в нем скрыто все возможное богатство мира, все нерожденное, неставшее и неоформленное.

В античном мышлении «пустота» (категория, выражающая небытие) — это отсутствие вещей. В восточном мышлении пустота — начало вещей, определяющее их природу; в ней отсутствуют всякие формы, но она — условие форм всех вещей, определяющее их полезность и применимость. Об этом пишется в книге древнекитайской мудрости «Дао дэ цзин»: «Колесо создается благодаря особому соединению спиц, но применение колеса зависит от пустоты между ними; сосуды создаются из глины, но употребление сосудов зависит от пустоты в них; пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем».

И проникновение в сущность мира, согласно этим двум традициям, происходит по-разному: в европейской культуре сущность представляется скрытой от человека, к ней еще надо прорваться, она есть нечто отдельное от самих видимых вещей, не совпадающее с ними, требующее вычленения в строгой аналитической форме. В восточной — истина мироздания выражается в образах, где через индивидуальность явления просвечивает неотделимая от него сущность.

По-разному трактуется и место человека в мире. В европейской культуре укоренилось идущее из античности понимание человека как активного деятельного начала, противостоящего пассивности вещей и непременно проявляющего себя в действиях («В деянии начало бытия» — И. Гете). В древневосточной традиции идеалом является нацеленность человеческой активности на свой собственный внутренний мир, углубление в себя путем отказа от преобразовательной предметной деятельности. Только такой отказ является залогом возможности достижения гармонии с миром, выхода из сферы страдания в пространство его отсутствия и покоя. Человек оказывается в положении «гребца в лодке без весел», целиком полагающегося

на «разумность» воды, которая сама решит, куда надо приплыть. Этот пример делает очевидной разницу в изначальных подходах, менталитете, свойственном разным культурам.

Так образуется фундамент мирообъяснения и миропонимания. Объяснение и понимание — процессы, взаимно дополняющие и определяющие друг друга, хотя и несводимые друг к другу.

В категории миропонимания делается акцент на том, что понимание предопределяется объяснением, а всякое объяснение строится на основе того или иного понимания. Отличие понимания от объяснения состоит в его целостности: если объяснение строится на основе отдельного принципа, закона и т. п., то понимание есть постижение сущности явлений во всей целостности. Понимание выступает характеристикой целостного знания (или того, что в данной культуре считается знанием), предлагающего различные объяснения единства и осмысленности мира в целом.

Объяснение же — раскрытие сущности изучаемого объекта либо посредством постижения принципа его бытия, либо путем установления тех связей и отношений, которые определяют его существенные черты. Объяснение предполагает описание объекта и анализ последнего в контексте его связей, отношений и зависимостей. Сюда могут входить описания причины, происхождения, функционирования объекта или процесса в зависимости от различных условий, факторов и обстоятельств.

Наконец, третьим элементом мировоззрения являются убеждения. Они выражают осознанную потребность общества и личности, побуждающую их действовать в соответствии со своими ценностными ориентациями. Содержание потребностей, выступающих в форме убеждения, отражает определенное понимание природы и общества. Но убеждение характеризуется также и настойчивостью, энергией, решительностью, с которыми оно высказывается, обосновывается, защищается, противопоставляется другим и реализуется.

Важность рассмотрения убеждения как элемента мировоззрения заключается и в том, что некоторые исследователи подчеркивают: убеждения и мировоззрение — синонимы, совпадающие по содержанию. Совокупность убеждений выступает как мировоззрение человека, образуя упорядоченную систему взглядов (политических, философских, эстетических, естественнонаучных и др.). С другой стороны, убеждения весьма тесно соприкасаются с верой. Значение веры традиционно рассматривается в связи с анализом сущности религиозного мировоззрения, для которого вера выступает в тройном отношении. Во-первых, как психологическая установка на принятие определенных утверждений без каких бы то ни было доказательств и обоснований (догматов) и решимость придерживаться этих догматов вопреки сомнениям («искушениям»). Во-вторых, как доверие богу —

устроителю жизни верующих, их руководителю, помощнику и спасителю во множестве конкретных ситуаций; он посылает испытания и предъявляет суровые требования верующим для их же блага. В-третьих, как личную и общинную верность богу, жертвенность в исполнении религиозного долга; не случайно слова «верность», «вера», «верующий» и «верный» во всех языках происходят от одного корня.

Более подробно о феномене веры говорится в главе «Познание и вера» настоящего учебника. Сейчас же необходимо подчеркнуть, что убеждение и вера являются относительно автономными образованиями в мировоззренческом комплексе, «вбирающим» в себя как знания, так и эмоциональный компонент. Убеждения — необходимый элемент любого мировоззрения: ведь «место человека в мире» определяется действиями человека в социальном и природном мире, а сами эти действия осуществляются на основании внутренней убежденности человека в правильности его поступков, решимости отстаивать закономерность, «правильность» своей точки зрения и образа действий перед лицом неизвестности или сложных препятствий. Помимо этого, в отношении познавательной деятельности убеждения помогают совершить «скачок» от естественной неполноты знаний человека о мире и самом себе к преобразованию мира и самого себя, полагаясь на мнения других людей или внерациональные (т. е. недоказанные или сверхъестественные) аргументы. Именно в этом смысле эмоции являются абсолютно необходимой составной частью убеждения, так как сами они внерациональны, а подчас и парадоксально противоположны знаниям (достаточно вспомнить известное изречение Тертуллиана: «Верую, потому что абсурдно»).

Наконец, любая деятельность человека требует волевых усилий для своей реализации. Волевые усилия нужны не только для познания окружающего мира, но и для самоформирования человека и в еще большей степени — для преобразования мира и человека. Таким образом, активность человека как качество его деятельности вбирает в себя и веру, и волю, а убеждения тем более трудно изменяются, чем больше сил человек потратил на их формирование.

Каждый из описанных элементов имеет самостоятельное значение и вместе с тем может выполнять структурообразующую функцию в разных типах мировоззрения. Кроме того, типы мировоззрения различаются и установлением в качестве главного объясняющего принципа мира различных культурных и природно-культурных феноменов. Для мифологического мировоззрения таким принципом выступает идея мистической силы, для религиозного — сверхъестественного начала, для философского — идея природного и общественного закона. Например, для философского мировоззрения весьма существенную роль имеют знания; для религиозно-

го — индивидуальная вера и эмоции, для мифологического — эмоциональные состояния коллектива.

К рассмотрению различных типов мировоззрения мы и переходим.

Принято считать, что религиозное мировоззрение формируется исторически позднее, чем мифологическое и параллельно (или несколько позже), чем философское. Но гораздо более конструктивной и методологически точной является точка зрения, что вначале все три типа мировоззрения составляли слитный нерасчлененный (синкретический) комплекс, а впоследствии в нем выделились как самостоятельные три вышеупомянутых типа. При этом, в зависимости от состояния культуры, характера ее развития, степени зрелости какой-то один из этих типов является господствующим, а другие не прекращают своего существования, являясь подчиненными и создавая «фон» культуры и интеллектуальной жизни.

Следует добавить, что реальная картина эволюции исторических форм мировоззрения, их смены и взаимовлияния несоизмеримо богаче, нежели теоретическое рассмотрение, по необходимости упрощающее их многообразие и картину их взаимодействий.

2. Мифологическое мировоззрение

Мифологическое мировоззрение (или мифология) представляет собой форму мировоззрения, характерную для первобытного общества. Без мифа невозможно было выработать представления о существующих в обществе ценностях и, следовательно, способах ориентации человека в социальном и природном мире. Мифы также эффективно выполняют функцию предписания социальным группам определенных моделей поведения в разных производственных и социальных ситуациях. Как и в мировоззрении вообще, в мифологии присутствует попытка объяснить происхождение мира (космогонические мифы) и причины его существования (космологические мифы).

Мифологическое мировоззрение построено на представлении о слитности, нерасчлененности окружающего мира природы и социального мира людей. Даже в сравнительно позднее время, как свидетельствуют историки и антропологи, в менталитете этнографических (дописьменных) народов присутствовала идея одушевленности всего мира и родственности всех живых существ и человека. Так, Дерсу Узала в одноименной повести В. К. Арсеньева говорит, что все животные — тоже люди, только говорить не умеют. Поэтому вполне правомерно суждение о синкретизме (отсутствии выделенных уровней и частей) мифологического мировоззрения. Синкретизм этот означает, во-первых, отсутствие необходимости различать мир вообще и социальный мир. Они якобы функционируют по одним и тем же законам, которые в действительности вырабатываются человеком в его социальной жизни. Но реальность в мифологической картине мира — не хаос,

она четко структурирована, и центральное место в нем занимает родовая жизнь. Модель мира построена аналогично модели мира социального, и сама социальная жизнь находится в середине трехуровневой модели мира. В мире выделяются Верхний, Средний и Нижний миры. Верхний в повседневном словоупотреблении ассоциируется с местом существования богов, Нижний — духов предков, Средний — живых людей. Эти миры связывают сакральные (священные) объекты, чаще всего это огромные деревья, которые корнями уходят под землю, ствол протягивают над землей, а крону раскидывают в небе.

Образы таких объектов настолько важны для всех культур, что К. Юнг в своих сочинениях говорит об архетипе Мирового Древа, который является универсальным для всех архаических культур, находит воплощение в огромном количестве различных фольклорных образов, видоизменяется в зависимости от конкретных культурных обстоятельств, но не теряет тождества с самим собой. Примерно те же функции выполняет образ Мировой Горы. Социальная реальность размещается в центре Мирового Древа или у подножия Мировой Горы, а сам мир имеет концентрическую структуру. В этой структуре пространство разворачивается от сакрального центра (места, отмеченного ключевым для жизни племени событием — уходом первопредка на Небо, хижины, в которой хранятся культовые объекты). Далее располагается пространство «публичной» жизни взрослых мужчин, за ним — пространство деятельности женщин, в котором доминирует прокреативная магия, далее, ближе к опасной территории находятся места инициаций (обряд посвящения во взрослую жизнь), «двери» в мир мертвых или мир богов (кладбища, места апофеоза культурных героев). На самом краю обжитого мира располагаются периферийные, опасные для человека пограничные области Дикого леса или Дикого Поля, где водятся ужасные непобедимые (хтонические) существа. Таким образом, мир выстроен антропоподобно (подобно миру человека).

Кроме специфического пространства, миф формирует и своеобразное представление о времени как изотропном процессе, в котором возможно замедление, возвращение в прошлое и круговорот. В этом времени заложено вечное возвращение и повторение, когда мир, дойдя до определенной точки, разрушается до основания и начинает свое существование сначала.

Далее, синкретизм означает слитность коллективного и индивидуального начала в самой общественной жизни, невыделенность поведения и сознания отдельного человека из всего потока родовой жизни. Коллективные действия являются залогом успешности всей деятельности рода, а коллективные эмоции, поддерживаемые совместными обрядами, ритуалами, повторяющимися и принимающими форму социальных рефлексов и переживаний поддерживают должное самочувствие у активных его участников.

Весь комплекс этих действий убеждает его участников в своем превосходстве над какими-то «чужими» («мы» — хорошие, красивые, сильные, здоровые, умные, а «они» — чужие, больные, плохие, нечистые, уродливые, злые).

Мир на всех трех уровнях управляется одной и той же универсальной в своих проявлениях мистической силой, которая создает единые для всех фрагментов мира законы. Но проникнуть в сущность этих законов и в разные слои мира человеку очень трудно, а подчас и невозможно. Проникновение в сущность законов, управление ими и изменение реальности в благоприятном для людей направлении доступно только для выдающихся людей — культурных героев, шаманов, колдунов, мудрых вождей. Своеобразием архаичного человека является установка на произвол случая: фактической группировки случайных событий и проекции на действительность бессознательных процессов психики (К. Юнг). Поэтому единство мистической силы заключается не в том, что человек знает законы мира, а в том, что он убежден в своем знании, хотя может и не иметь знания на самом деле. Исследование причин возникновения и изменения в мире заменяется рассказом о его происхождении. А знание о происхождении вещей позволяет человеку овладевать, манипулировать ими по своей воле. Но это — не абстрактное, оторванное от самих вещей знание; оно слито как с чувственным образом вещей, так и с методами их преобразования.

Следовательно, можно говорить и об этой стороне первобытного (языческого) синкретизма — о нерасчлененности знаний и эмоций, знания о мире и преобразования его. Мифологическое мировоззрение — это такая система взглядов на мир и место человека в нем, которая основана не на теоретических доводах и рассуждениях, а на художественном переживании мира либо на общественных иллюзиях. Поэтому в мифе такое большое место занимают ассоциации (дыхание — душа, сон — смерть) и символы. Мифологическое единство мира предопределяет возможность метаморфоз (превращений людей в растения и животных и наоборот). Мифология — выражение такого познания, которое еще не ставит вопроса ни о достоверности созданной им картины мира, ни о достоверности самого мира, ибо фантазии, продукты воображения обладали для членов архаических культур такой же реальностью, как и материальные предметы.

3. Религиозное мировоззрение

Религиозное мировоззрение возникает еще в недрах классических культур Индии, Китая, Греции и является специфическим способом отношения человека к окружающему миру и своеобразным вариантом выработки ответа на вопрос о месте человека в мире.

Структурообразующим принципом религиозного мировоззрения является убеждение в наличии сверхъестественного начала в мире, обществе и человеке. Сверхъестественное начало предопределяет и структуру мира, и направление человеческой активности, и смысл общественной жизни. Это начало является основой деления мира на две абсолютно изолированные сферы, в которых сверхъестественной сфере человек приписывает такие свойства и черты, которые невозможно наблюдать или создать в окружающей действительности. Абсолютно активное начало выступает первопричиной мира и создателем человека. В иудаизме, христианстве и исламе эта сила персонифицирована в образе всемогущего Бога. В буддизме такой персонификации нет, но функции всемогущего начала, тем не менее, существуют. Богу (или абсолютной силе мира) человек приписывает все свойства, которыми не может обладать сам в силу своей немощности, кратковременности срока жизни и многочисленных недостатков физического и нравственного плана: в мире и в человеке нет всемогущества — а Бог всемогущ; в мире нет абсолютной активности — а Бог является ее воплощением; в мире отсутствует абсолютное добро — а Бог всеблаг; мир конечен во времени и пространстве — а Бог бесконечен и вечен; в мире нет всестороннего совершенства — а Бог и прекрасен, и совершенен; в мире всегда присутствует грех — а Бог безгрешен. Именно на этой абсолютной оппозиции мира и его креативного начала построена религиозная картина мира.

Мир создается и управляется богом, — это фундаментальное положение обозначается понятием креационизм (учение о творении) и отражает убеждение религиозных деятелей и верующих в том, что телесный мир вторичен, сотворен, а причина его — духовная творящая сила бога. Пространство включает в себя видимый мир, центром которого и единственной обитаемой территорией является неподвижная Земля, вокруг которой вращаются Солнце, Луна, планеты и звезды. Кроме того, вокруг Земли располагаются и надзвездные сферы, где находятся духовные сущности разной степени могущества. Иначе, чем в мифологической картине мира, трактуется и время, одна из важнейших характеристик мироздания. Время приобретает линейный характер: мир создается лишь однажды, и его развитие не может быть обращено вспять. В структуру мира включаются и нравственные ценности, которые онтологизируются (т. е. представляются существующими в объективной реальности и независимо от человека). Главные из них — категории добра и зла — не только существуют в самом мире; зло приходит в мир из-за действий человека. Изначальное зло (первородный грех) предопределяет такое течение времени, в котором зла становится все больше. Процесс этот необратим, время анизотропно, и история закончится страшной катастрофой, которая будет окончательной битвой добра со злом (Армагеддон) и после которой время и пространство пе-

рестанут существовать («небо свернется как свиток»), а в мире людей наступит момент окончательной расплаты за все грехи (Апокалипсис).

Уникальность акта творения подчеркивается особым положением Земли и человека: Земля одна, и человек — единственное существо, созданное по образу и подобию сверхъестественной высшей силы. Человек одновременно принадлежит двум мирам — духовному, сверхъестественному и телесному, земному. Его духовное начало бессмертно, но именно поэтому оно нуждается в особой заботе. С другой стороны, именно из-за человека в мир приходит зло (Библия). Но забота о спасении вечной души — тема не только авраамических религий (иудаизм, христианство, мусульманство). Не акцентируя внимание на человеке как причине зла, восточные учения уделяют не меньшее внимание теме спасения. Переселение душ, в которое верят на Востоке, происходит по закону накопления добрых и злых дел при жизни. Причиной его является страдание, исходящее от незнания своей истинной природы и неведения относительно подлинной природы Духа, заставляющего нас смешивать Дух с нашим личностным опытом, приписывать ему, вечному и автономному принципу, свойства телесных процессов. Воплощение бессмертной души в человеческом теле — величайшая редкость: «Представьте себе, что на дне моря живет одна черепаха, а по воде плавает браслет. Раз в шестьсот лет черепаха высовывает голову на поверхность, и очень редко голова ее всовывается в браслет. Бог говорит: «Не чаще, чем в случае с черепахой и браслетом, происходит то, что мы становимся людьми. Нужно использовать наше человеческое бытие, чтобы достичь освобождения от цепи перерождений и раствориться в мировом духе, достичь нирваны».

Во всех случаях учение о спасении души — весьма важная часть религиозного мировоззрения; в европейской традиции она именуется сoterиологией (от греч. «спасение») — в христианском богословии это ряд идей и образов, связанных с искуплением, достигнутым через смерть и воскресение Иисуса Христа. Ее центральной идеей выступает образ победы Христа над грехом, смертью и злом; благодаря своей вере люди могут разделить эту победу и претендовать на нее как на свою собственную, освободившись от оков греха, придя к жизни во всей ее полноте и восстановив свою целостность и душевное здоровье. Следует подчеркнуть именно активный характер индивидуальных усилий по собственному спасению: спасение души — индивидуальное дело, которое никто, кроме самого человека, совершить не может. Таким образом, человеческая активность приобретает сугубо личностную форму, но это — не активность участия в жизни. Более точно ее можно назвать «активностью неучастия». Естественным следствием рассмотрения проблемы спасения выступает вопрос о свободе личности, которая заключается в сознательном выборе добра

или зла как онтологических начал мира и персональной ответственности за этот выбор.

Общество уподобляется граду земному в противоположность граду небесному, символом и подготовкой к переходу в который оно является. Так появляется еще одна тема, сущностно необходимая для религиозного мировоззрения: символический характер действительности как иносказания, намек на высший мир, который не может быть дан человеку в его практическом опыте и требует специальных процедур для расшифровки. Символ — это посредник между материальным, чувственно воспринимаемым миром и миром духовным, сверхъестественным. Символ — не изобретение людей, но некое знамение, подобно лучу истекающее из божественного лона (имеет божественное происхождение!) и означающее нечто, принадлежащее божественной действительности. Он обладает самостоятельным бытием и наделен комплексом значений, по-разному раскрывающихся на различных уровнях бытия и сознания.

Точнее всего суть этого принципа выразил один из отцов христианской церкви Климент Александрийский: «сокрывая раскрывать». В христианстве различают моральный, предметный и литургический символизм, тотально захватывающий все ключевые для человека сферы. Религиозный символизм предусматривает иносказания в любой языковой формуле и знамение в любой комбинации событий, образ мира как книги, образ храма как мироздания. В этом последнем нет и не может быть случайных цветов, пропорций, форм и предметов. Тем более они отсутствуют в священных текстах, которые тоже трактуются как символические системы. По самой своей природе символы нуждаются в истолковании, поэтому еще одной обязательной чертой религиозного мировоззрения является экзегетика — разъяснение и толкование священных текстов. При этом текстом выступает не только письменный источник: любой предмет расценивается как послание, которое требует расшифровки в соответствии с канонами.

Таким образом, изначальная противоположность естественного и сверхъестественного разворачивается во всех элементах мировоззренческого религиозного комплекса.

4. Философское мировоззрение

Всякое мировоззрение представляет собой систематизированное единство взглядов, переживаний, убеждений относительно свойств мира и отношения человека (как родового существа) к миру. В случае философского мировоззрения общие позиции должны быть существенно дополнены.

Философия возникает как попытка осмысления наиболее общих начал, первопричин мира. Это экстенсивная всеобщность (мы должны выработать взгляды на все без исключения явления, процессы и свойства все-

го мира в прошлом, настоящем и будущем). Эта всеобщность достигает уровня рассмотрения мира как целого и проблемы единства мира. Она требует также осуществления принципа всеобщности и в другом смысле — в смысле всесторонности, всеохватности, полноты рассмотрения предметов и процессов действительности. В эту всеобщность включается и обязательное присутствие «всего человека» — соотнесенность мира с человеческим бытием, его потребностями, стремлениями, нормами, идеалами. Мир в целом очерчивается жизненным пространством человека, которое он осваивает своей активной деятельностью и познанием; сущность самого человека не выносится за пределы рассмотрения, но выступает в качестве содержания и смысла интеллектуальной деятельности. Для философии одним из важнейших вопросов становится соответствие мира человеку, критический системный анализ существующих условий бытия человека и целей его развития.

Преобразование мира в соответствии с человечески желаемым и должным невозможно без решения познавательной задачи — постижения реальных связей и закономерностей мира. Именно поэтому требует специального рассмотрения вопрос о связи философского мировоззрения и научного познания. Философское мировоззрение — единственный тип мировоззрения, в котором эта проблема сознательно ставится и решается как самостоятельная и необходимая для самоопределения философии.

Б. Рассел в работе «Проблемы философии» описывает нередко встречающееся суждение о связи научного знания и философии. Оно заключается в следующем. Если спросить философа, каких позитивных результатов он достиг в своих исследованиях, то он зачастую не сможет их назвать. Как только появляется положительное, истинное знание о процессах или явлениях, то они становятся предметом самостоятельных наук и исключаются из сферы интересов философии. Так, исследование небесных тел (предмет сегодняшней астрономии) еще в XVII в. включалось в философскую проблематику; революционное для своего времени сочинение И. Ньютона именовалось «Математические начала натуральной философии». Точно так же изучение человеческих способностей, темперамента и психики у Аристотеля (IV в. до н. э.) и Р. Декарта (XVII в.) было философской проблемой, а сейчас выделилось в самостоятельную науку — психологию. Таким образом, те вопросы, на которые уже можно дать ответ, перестают принадлежать философии, философия же, якобы, занимается только «непроверяемым остатком». Тем самым философское мировоззрение приобретает характер произвольного умствования, мало относящегося к реальным проблемам. В действительности философия с необходимостью определяет себя по отношению к научному знанию, но не подменяет его.

Это означает, во-первых, что философия может показать необходимость для человека гораздо большей мощи интеллекта, нежели он имеет на сегодняшний день; философия показывает горизонт, направление исследований для науки, исходя из уже наличествующих потребностей человеческого существования и недостаточность уже сформулированных научных выводов для реализации человеческих целей.

Во-вторых, само философское мировоззрение должно включать в себя ответ на вопрос, каким образом научное знание и научный способ мышления обосновывают или опровергают философские рассуждения. Это задача так называемой философской критики, которая требует рассмотрения всех аргументов «за» и «против» относительно каждого фрагмента знания и необходимости его использования при всестороннем анализе центральной мировоззренческой проблемы о месте человека в социальном и природном мире. В этом случае невозможно, как двести лет назад, утверждать, что «если факты противоречат теории, тем хуже для фактов» (Г. Гегель). В современной ситуации все теоретические (в том числе и философские) построения должны проверяться научными выкладками и экспериментами; наука задает «граничные условия» для философских рассуждений. Иными словами, философские суждения могут не содержать в себе научных истин, но не должны противоречить им.

В-третьих, философское мировоззрение отвечает на вопрос о смысле и значении научных открытий и технических достижений для развития человека, о тех процессах в социальной и духовной жизни человека, к которым может привести их реализация. Философия имеет возможность прогнозировать и предостерегать человечество от вероятных неблагоприятных последствий такого внедрения благодаря колоссальному интеллектуальному потенциалу, накопленному за все время ее существования.

Часто встречается словосочетание «научное мировоззрение». Представляется, что это выражение должно быть уточнено. Не всякий ученый обладает научным мировоззрением только потому, что принадлежит к научному сообществу. Оно указывает только на отношение философии, религии, мифа к научному знанию и его выводам. В таком случае научным может быть названо только философское мировоззрение по причинам, о которых уже писалось выше. Если же говорить о самих ученых, то мировоззренческая рефлексия у них также начинается с ответа на вопрос о тех изменениях в жизни, к которым приводит внедрение их открытий. К. Ясперс, рассуждая о роли науки и техники, писал, что они — средство для установления господства человека над природой, преодоление «ненадежности всего мирового бытия». Но тут же он замечает, что в таком господстве всегда есть элемент непредвиденности, постоянная угроза и, в конечном счете, провал идеи господства в целом. И философия предостере-

гает не только против безоглядного доверия к науке, но и против сужения человеческого духовного горизонта до границ нашего настоящего, личностного опыта.

В учебных пособиях часто приходится читать, что философское мировоззрение противоположно повседневному, обыденному, которое складывается в процессе приобретения человеком жизненного опыта. Несомненно, жизненный опыт каждого человека неполон, фрагментарен. Но только он может быть реальной основой любого мировоззрения, ибо мир дан человеку в его опыте. Правильнее будет сказать, что следует преодолеть чересчур примитивное понимание опыта только как взаимодействия человека с его природным окружением. Ведь повседневный опыт — это и способ приобщения к духовным ценностям и идеалам, которые приобретают актуальность и живость только в преодолении жизненных коллизий, трудностей духовного роста и накопления социального опыта. Следовательно, точнее будет говорить о преодолении узкоутилитарного характера повседневного опыта человека.

О необходимости такого преодоления говорил еще Сократ. В одном из ранних его диалогов, записанных Платоном, Сократ беседует с покинутой женой, которая просит вернуть ей мужа. Цепочка вопросов, задаваемых женщине, подводит ее к мысли о том, что возвращение мужа зависит только от нее и от того, сможет ли она вернуть себе былую привлекательность. Женщина возражает: «Легко сказать, но как это сделать?» Тогда Сократ и произносит ключевую фразу: «Все прекрасное трудно, а красота женщины — это прекрасное». Ее можно считать указанием на коренную задачу философии — преодоление ограниченности индивидуального жизненного опыта и требование рассмотреть такой опыт сквозь призму всеобщих характеристик и отношений.

Всеобщие характеристики человеческого бытия включают общественное бытие как первичное по отношению к индивидуальному бытию. Общественная жизнь человека и есть его истинно родовая жизнь, поэтому ее анализ есть важнейшая ступень самоопределения человека. В обществе выделяются как вопрос о формах социального взаимодействия, так и вопрос о движущих силах общественного развития и перспективах такого развития. При этом отказ от общих принципов анализа человека и общества и их обоснования, стремление полагаться либо на чисто идеологические аргументы типа «государственной пользы», либо на лозунги индивидуализма с высокой степенью вероятности ведет вспять от социального порядка, к произвольности фундаментальных социальных установлений.

Таким образом, предметное поле философского мировоззрения характеризуется следующими вопросами:

- о субстанции как вечной и всеединой основе мироздания;

- о человеке и его месте и назначении в мироздании;
- о смысле человеческой жизни;
- о сущности человеческого общества и будущем человечества;
- о познаваемости мира, о путях и методах такого познания и о значении познания для человеческого существования.

Структурные особенности философского мировоззрения по преимуществу связаны с уже упоминавшимся высоким статусом рационального, логико-понятийного мышления. Оно предполагает очень развитую способность к абстракции: отвлечению от внешних, поверхностных качеств и свойств отдельных вещей и анализ невидимых, но системообразующих качеств мира, которые еще Аристотель назвал сверхчувственными сущностными началами. Помимо этого, философское мировоззрение предполагает рефлексивную мыслительную деятельность, т. е. способность мышления к самоконтролю над процессом получения нового знания, анализ и обобщение данных чувственного опыта. Наконец, философское мышление отличается саморефлексией над способностью к творчеству, т. е. конструированию мыслительных образов, которым нет аналогов в чувственном опыте. Все три аспекта успешно разрабатывались еще античными философами в теоретической геометрии, успехи которой доказывали мощь теоретического доказательного мышления и придавали им статус единственного основания философского мировоззрения (достаточно вспомнить девиз Академии Платона: «Не геометр да не войдет сюда!»).

Таким образом, убеждения в философском мировоззрении выполняют двойную функцию: они сосредоточены на проблеме обоснованности содержания знания и, одновременно, на самом процессе его обоснования, на выборе адекватных предмету методов отношения человека к миру.

Отдельной проблемой является установление коллективного или индивидуального характера философского мировоззрения. Очевидно, что без знаний невозможно его существование, а знания являются результатом усилий многих поколений исследователей. Но на «острие», в современной для каждого человека ситуации, необходимость выработки философского мировоззрения есть индивидуальное требование, которое субъект выдвигает перед самим собой. И без такой индивидуальной потребности в целостной картине мира и обосновании своего места в нем само философское мировоззрение попросту не существует; оно есть следствие внутренней свободы человека в выборе самостоятельной стратегии своей деятельности и мышления, в выводах, к которым он приходит. Еще немецкий философ И. Фихте писал, что «философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию, она одушевлена душою человека, обладающего ею».

5. Мировоззренческая ситуация XX–XXI веков

В духовной жизни XX века сложилась ситуация, когда различные виды мировоззрения переплетаются друг с другом, смешиваются, оказываются внутренне противоречивыми, эклектичными. Более того, мировоззренческая эклектичность представляется исследователям и естественной, и необходимой. Можно вычленить несколько причин этой своеобразной интеллектуальной дезинтеграции.

Одна из них коренится в относительной изолированности, высокой специализированности разных сторон духовной жизни (науки, нравственности, искусства, религии), что реально создает ситуацию, когда между учеными и людьми гуманитарной культуры ощущается полное непонимание их проблем и того языка, на котором они общаются друг с другом. Об этом писал Ч. Сноу в своей уже хрестоматийной работе «Две культуры». Он отмечал поляризацию духовного мира современной интеллигенции: художественную (по сути дела не только художественную, но гуманитарную в целом) и научную (занятую в области экспериментального и теоретического естествознания). «Они настолько по-разному относятся к одним и тем же вещам, что не могут найти общего языка даже в плане эмоций... Среди художественной интеллигенции сложилось твердое мнение, что ученые не представляют себе реальной жизни и поэтому им свойствен поверхностный оптимизм. Ученые со своей стороны считают, что художественная интеллигенция лишена дара провидения, что она проявляет странное равнодушие к участи человечества, что ей чуждо все, имеющее отношение к разуму, что она пытается ограничить искусство и мышление только сегодняшними заботами...».

Вторая причина — это поляризация повседневного опыта и специализированного знания. Для человека, непосредственно не занятого в области науки или художественного творчества, занятия ученых и поэтов в массе своей выглядят ненужными, утомительно-непонятными, раздражающими. Обыденный рассудок и обыденное мировоззрение вполне обходятся без таких сложных отраслей духовной жизни, которые интеллигенту-профессионалу кажутся совершенно необходимыми. Так, для обыденного мировоззрения вопрос об уникальности планеты Земля как обитаемого мира, населенного разумными существами, может и не иметь принципиального значения. Напротив, современные масс-медиа приучили среднего потребителя видеопродукции к мысли об огромном числе разнообразных по уровню развития и внешнему виду цивилизаций, существующих в виртуальных пространствах. Для серьезного ученого вопрос обитаемости Вселенной представляет принципиальный интерес, и доказательства существования жизни где-то помимо Земли могут привести к мировоззренческому кризису. В самом деле, от той или иной интерпретации этого вопро-

са меняется вся картина мира, построенная ученым. Необходимость изменения фундаментальных оснований картины мира вызывает не только состояние психологического дискомфорта («за нами следят!»), но и изменение в специально-теоретических установках и выводах.

Третья причина касается более концептуальной черты, отличающей феномены духовной культуры в целом. Речь идет о сформулированном Э. Кассирером сущностном качестве человека быть «символическим животным», о знаковой природе человеческой культуры. В культуре как внебиологическом опыте человеческого рода представлены знаки и системы знаков, имеющих весьма опосредованное отношение к обозначаемым явлениям и предметам. Как феномен культуры, знак имеет целый спектр значений, смыслов и относительно независим от обозначаемого предмета, явления, отношения или свойства. Операции со знаками приобретают настолько самостоятельный характер, что современные интеллектуалы говорят о господстве языка над человеком, приводя массу примеров, когда «не человек говорит при помощи языка, а язык говорит человеком» (Ж. Делез).

Кроме того, массовым стало явление, когда люди пользуются языком, не ставшим частью их «жизненного мира». В сфере же языка окружающий мир нивелирован, ибо все знаки имеют условную природу, операции над знаками ровно ничего не меняют в окружающей действительности, следовательно, субъект не зависит от действительности. Главным предметом внимания становится текст (система знаков, несущих смысловую нагрузку). Сами же тексты равноправны, среди них нельзя установить реальную иерархию, выделить смысловое ядро. Такое постмодернистское понимание духовной культуры имеет рациональное зерно. Но прямым следствием его выступает признание равноправия любых мировоззрений и отрицание возможности какой бы то ни было цельности и системности в духовном мире человека. Таким образом, «осколочность» и эклектизм мировоззрения получают и теоретическое оправдание.

Наконец, особый характер мировоззренческой ситуации XX века связан и с тем, что само мировоззрение является органической частью гуманитарного знания и философии как его ядра. Специфика гуманитарного знания, если исходить из названия, связана с рассмотрением особого круга проблем, касающихся человека, которые определяют его социальное и природное бытие. Но более точным представляется определение специфики гуманитарного знания не через круг явлений, которые рассматриваются исследователями-«гуманитариями», а по способу, каким эти исследователи изучают любые явления действительности, в том числе и факты духовной жизни, художественного творчества, религиозного и нравственного сознания. Если исследователь подходит к предмету своего изучения с чи-

сто количественными мерками и рассматривает процессы человеческой жизни и культуры как если бы они происходили сами по себе, независимо от человека, его воли, творческих усилий, идеалов — этот исследователь, конечно, занимается гуманитарными проблемами. Но метод, которым он пользуется, не позволяет ему понять всю специфику процессов общественной жизни и духовной культуры. В этом методе отсутствует самое главное: человек не выступает как творец своего мира, как активная действующая сила больших и малых исторических событий, как художник, искатель истины, имеющий свою веру, убеждения и предрассудки.

Если же мы рассматриваем социальные факты с качественной стороны, если нашим исходным и конечным пунктом выступает творческая способность человека, которая реализуется в социально-значимых результатах — научных открытиях, художественных шедеврах, политических поступках, религиозных откровениях, — только тогда мы окажемся в мире гуманитарного знания и в царстве гуманитарных методов анализа. Такую установку можно назвать парадигмой гуманитарного знания. Сказанное напрямую касается нашей темы, так как многоголосие разнохарактерных мировоззрений с позиций истинно гуманитарного знания является закономерным итогом исторического процесса становления индивидуальности, показателем того, что общество признает за человеком право иметь любое мировоззрение (или не иметь никакого).

Но процессы бесконечного дробления основ духовной жизни современного человека компенсируются тем, что всем сферам духовной жизни свойственны сходные черты. По этому поводу современные исследователи (отнюдь не гуманитарии) говорят, что «на самом деле в духовной сфере идут два встречных процесса. С одной стороны, математизация проникает в гуманитарные науки, и там, где это возможно, осуществляет их формализацию. С другой — выступающие на первый план внелогические элементы естествознания делают деятельность гуманитария более близкой и понятной естествоиспытателям, инженерам и математикам-прикладникам. Все больше выясняется, что гомо сапиенс выделяется в животном мире не только способностью к логическому мышлению, но не в меньшей степени способностью к синтетическому, интуитивному суждению».

Можно констатировать и типичную для второй половины XX века ситуацию все более глубокого влияния парадигмы гуманитарного мышления на естественнонаучную парадигму, что в перспективе может сделать гуманитарное знание преобладающим в духовной культуре уже XXI века.

Литература

1. Галицкий В. И. Современное мировоззрение или философия реальности / В. И. Галицкий. — М., 2014.

2. Гудинг Д., Леннокс Д. Мировоззрение: Для чего мы живем и каково наше место в мире. — Ярославль, 2001.
3. Давыдова Г. А. О мировоззренческой природе философского знания // Вопр. философии. — 1988. — № 2.
4. Лосев А. Ф. Дерзание духа. — М., 1988.
5. Мнацаканян М. О. Глобальный мир и глобалистское мировоззрение. — М., 2013.
6. Рассел Б. Проблемы философии. — Новосибирск, 2001.
7. Ясперс К. Введение в философию. — Минск, 2000.

Глава II. ПРЕДМЕТ, СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ

1. Предмет и структура философии

Философское осознание реальности осуществляется в различных типах (формах) философствования: научно-философском, обыденном, мифологическом, религиозно-философском, художественно-философском. Общим моментом для них является то, что в каждом присутствует осознание, освоение реальности в форме предельных оснований, всеобщих сущностей многообразных феноменов действительности. Однако между ними есть и существенные различия. Например, обыденная, житейско-практическая форма философствования направлена на познание всеобщих оснований реальности. Но эта сущность обыденному типу философствования не дана, «ускользает» от него, поскольку в обыденном сознании нет адекватного понятийно-категориального аппарата, методологических средств, приемов и методов. Самое большее, на что способно обыденное сознание, — это зафиксировать некоторую повторяемость, регулярность, интуитивно угадывать тенденции изменения реальности. Но не более того.

Предметом нашего внимания и рассмотрения будет философствование научное, т. е. философия как наука. А это, в свою очередь, требует обращения к дефиниции (определению) науки, ее специфики. Данный вопрос, как и многие другие, является остро дискуссионным: мы сталкиваемся с огромным разнообразием позиций, концепций, высказываний относительно ее сущности. Выйти из такого нелегкого положения можно лишь при условии, если мы используем некоторые методологические ограничения и правила. Вот первое из них. Мы возьмем определение науки *ad hoc*, т. е. применительно к данному случаю, данной конкретной ситуации. Тогда в содержательном плане науку можно определить как знание, постигающее реальность на уровне закона, т. е. предельной сущности познаваемой реальности, ибо за законом уже нет никакой реальности.

С точки зрения формы (структуры) научное знание есть совокупность принципов, законов, категорий и понятий. Принцип есть исходное, базисное положение, фундамент науки. Как правило, конкретная научная

система стремится свести количество принципов, необходимых и достаточных для формирования ее теоретического каркаса, к минимуму. Принцип — это свернутое до предела знание, которое в своем развитии, развертывании образует все «тело» науки, обуславливает ее параметры, специфику, качество. Можно использовать такую аналогию: в зерне, семени уже содержатся все будущие качества растения. Применительно к философии данное положение можно расшифровать так: чаще всего к числу философских принципов относят принцип первичности материального или идеального (в зависимости от принятой конкретным философом парадигмы), принцип всеобщей связи, принцип развития, принцип единства мира и т. д.

Вторым элементом формальной структуры науки будут законы. Как говорил К. Маркс, наука только тогда достигает своей зрелости, когда она начинает формулировать законы. Закон, будучи отображением реальных отношений, формируется под влиянием принятых в данной научной системе принципов. Это сказывается даже в его формулировке: так, принцип всеобщей связи позволяет определить закон в качестве общей, необходимой, существенной, повторяющейся, относительно устойчивой связи явлений действительности. К числу философских законов, как известно, относятся основные законы диалектики: закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количественных изменений в качественные, закон отрицания отрицания (гегелевско-марксовская модель).

Следующий важнейший элемент научной системы — категории, т. е. узловые, важнейшие понятия науки, без которых любая наука просто немыслима. Категории имеются в каждой науке. Например, экономическая теория невозможна без категорий «стоимость», «меновая стоимость», «рынок», «капитал», «конкуренция» и т. д. Специфика философских категорий заключается в их всеобщем характере: «бытие», «количество», «качество», «закон» и т. д.

Наконец, философские понятия. В различных философских системах более или менее активно используется, например, понятие «логос» (слово, имеющее огромное количество значений). Интересно отметить, что в философской системе Гераклита оно имело статус философской категории, утратив впоследствии признаки категории и превратившись в философское понятие. Кстати, возможна и реставрация философско-категориального статуса логоса: так обстоит дело в философской системе М. Хайдеггера. Философское понятие «логос» необходимо, прежде всего, чтобы наполнить содержанием либо прояснить смысл категорий «закон», «причина», «закономерность», «развитие» и т. д.

В философии нередко используются и общенаучные понятия. Трудно представить себе сейчас решение какой-либо философской проблемы без обращения к понятиям «система», «структура», «функция», «информа-

ция». Некоторые философы даже склонны считать, что данные понятия уже превратились в философские категории, но поскольку фундаментальные обоснования такого превращения, как правило, отсутствуют, мы полагаем, что все это именно общенаучные понятия, а не философские категории.

Всякая наука, далее, имеет свой объект и предмет, чем и определяется ее специфика. Поскольку эта проблема также не имеет однозначного решения, выскажем свои соображения на этот счет. Объект науки — это фрагмент реальности, который исследуется именно этой наукой. Например, экономическая реальность есть объект изучения экономической теории, социологии, социальной философии, истории. Понятно, что каждая из наук берет свой срез экономической реальности, но в принципе они изучают одно и то же. Чтобы более конкретно определить специфику экономического или социологического изучения экономики, мы и вводим специальное понятие — «предмет науки». Предмет науки — это объект науки, данный нам через призму ее категориально-понятийного аппарата, специфическое, присущее только данной науке видение ее объекта.

На этом этапе рассуждений возникает очень важная проблема: что же по своей природе есть предмет науки — реальность или субъективная умственная конструкция? Ответ однозначен: конечно, сама реальность, но препарированная и презентированная субъекту посредством категориально-понятийного каркаса науки.

Нас интересует вопрос, что представляют собой объект и предмет философии. Мы не сделаем большого открытия, если скажем, что объектом философии является мир, реальность — и объективно существующая, и субъективная. Иногда к этому добавляют, что философия изучает мир в целом, мир как целое, что философия исследует отношение человека к миру, мир, взятый в отношении к нему. Конечно, все это не вызывает возражений, однако в сказанном еще нет ни грана специфически философского подхода к изучению реальности: ведь и наука как таковая изучает мир в целом, но от этого не становится философией.

Так, марксистская философия исходит из того очевидного факта, что материальный мир есть сверхсложная система, состоящая из трех элементов: природы, общества, человека и его мышления. Каждый из этих элементов обстоятельно исследуется соответствующей системой наук: естественными, общественными и науками о мышлении. Каждая из них имеет свой четко определяемый объект и предмет. Например, геологические процессы, происходящие в недрах Земли, изучаются геологией, которая описывает их с помощью понятий «порода», «минерал», «кристалл» и т. д. Биология, соответственно, изучает тайны живой материи, ее специфику опять-таки с позиций соответствующих знаний; экономическая теория исследует экономические отношения, связи, процессы в материальном про-

изводстве; логика исследует формы человеческого мышления. Следовательно, мир «поделен» между разными науками, каждая из которых старательно исследует свой участок. Где же здесь место философии? Где это место, не занятое ни одной из наук?

Такого места нет; все уже поделено между конкретными, частными науками. Ответ напрашивается сам собой: если конкретные науки изучают конкретные области реальности (физические процессы, экономику), то философия изучает мир в целом, мир, как целое. Но это положение чрезвычайно двусмысленно. Первая мысль, которая приходит в голову: предмет философии — это предмет физики плюс предмет биологии, плюс предмет политологии и т. д. и т. п. Необходимость в существовании конкретных наук в таком случае отпадает; есть наука, поглотившая их, — философия.

Вторая мысль — более тонкая и проявляющаяся в различных натурфилософских системах. По Г. Гегелю, например, существует философия природы, философия права, философия искусства (эстетика), философия истории. У Ф. Энгельса тоже есть своя философия природы, это — диалектика природы. Здесь философия обретает статус «наук наук», конкретные науки нужны лишь постольку, поскольку они дают эмпирический материал для философских обобщений по поводу сущности мироздания. Тогда смысл существования отдельных наук — обслуживать философию, единственную науку, способную на теоретические обобщения. Такая «картина наук», мягко говоря, неадекватна реальной ситуации, ибо, например, физика существует совсем не потому, что существует философия; у них разные задачи, цели и, соответственно, предмет.

Но марксистская философия (как до нее и гегелевская) уже преодолевает собственно натурфилософские концепции, обратив внимание на следующее обстоятельство: если задача конкретной науки заключается в нахождении того особенного, единичного, специфического, что обнаруживается в исследуемом объекте, то философия идет другим путем. Она пытается разглядеть, увидеть в объекте те черты, свойства, отношения, которые родственны объектам других наук. Более того, философия пытается обнаружить эти черты, свойства даже не столько в качестве общих, но всеобщих, присущих всякому предмету, вещи (экстенсивное, количественное понимание всеобщего). Для физика вопрос о том, что общего, например, между камнем, человеческим мозгом, производственными отношениями, государственным устройством может звучать абсурдно. Напротив, для философа такой вопрос вполне правомерен: и то, и другое, и третье есть объективная реальность, т. е. материя. Впрочем, если и физик ответит точно так же, то он уже не физик, а философ.

Следовательно, философский ракурс изучения действительности заключается в том, чтобы обнаружить в этой действительности не специфич-

ческие свойства вещей и предметов, но свойства всеобщие, являющиеся объектом философского осознания, а также его предметом, когда они даны в качестве определенным образом артикулированных, понятых философским субъектом. Беря всеобщее даже в чисто экстенсивном плане, можно с уверенностью утверждать, что всем вещам и предметам присущи содержание и форма, количество, качество, мера и т. д. Достаточно единственного примера, когда мы не обнаружим в предмете этих всеобщих качеств, как вся философия рассыпается в прах.

Поскольку, как уже отмечалось, задача всякой науки (и философии) заключается в том, чтобы формулировать, открывать законы (в том числе всеобщие), то Ф. Энгельс в работе «Анти-Дюринг» определяет философию и ее предмет следующим образом: философия есть «наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления». Логика и система аргументов, как видим, совершенно безупречны. Но есть и аргументы против. Последователи К. Маркса амбициозно заявляли, что такое определение философии — единственно верное. Однако сегодня уже очевидно, что существует иное понимание науки философии, а современные западные философы совершенно не считаются с «единственно верным» ее определением.

Аргументация противников марксистского понимания философии является достаточно весомой. Голос андерсеновского ребенка: «А король-то голый!» — раздался со страниц работ В. Виндельбанда, Г. Риккерта, О. Шпенглера, К. Поппера. То, что в природе существуют законы, — это научный факт, но применительно к обществу он теряет свою силу: никогда не было, нет и, очевидно, не будет никаких социальных законов потому, что все социальные явления по своей сути, по определению индивидуальны, а индивидуальное никак не подводится под общее (законы). Шпенглер полагал, что законы, причинность, необходимость характеризуют мир природы; в обществе же есть судьба, рок, жизнь, но никаких законов нет. Столь же категоричен и Поппер, который называет марксистский взгляд на социальную реальность не имеющим шансов на истину. Формулируя законы общественного развития, К. Маркс оказался в положении сочинителя очередной утопии: реальное общество движется методом проб и ошибок, полагает Поппер. В своей знаменитой статье «Что такое диалектика?» он заявляет, что так называемые законы диалектики не имеют статуса всеобщности уже хотя бы потому, что они не применимы к обществу, не обнаруживаются в его функционировании и развитии. Впрочем, к взглядам Поппера мы еще вернемся при рассмотрении марксистской диалектики.

Другой аспект самоопределения философии как науки заключается в следующем. Тот образ философии, что обозначен марксизмом, есть, в сущности, идеальный тип, т. е. такой тип, который либо чрезвычайно

редко встречается в действительности, либо вообще отсутствует в ней. Если говорить еще более определенно, мы не найдем, очевидно, и двух философов, которые бы не расходились в вопросе о том, что такое объект и предмет философской науки. И в современной философии поражает обилие позиций по данному вопросу. Во-первых, современная философия практически отказалась от поисков каких-либо закономерностей в области природы, не без оснований полагая, что это — прерогатива естественных наук; она сосредоточилась на изучении общества, человека, его мышления. Во-вторых, даже в исследовании названных областей присутствует весьма впечатляющий разброс мнений.

Например, в неопозитивизме и постпозитивизме объектом и предметом философского знания называется научное познание. В экзистенциализме — существование (экзистенция) человека, в аналитической философии — языковая реальность, в философской антропологии — природа и сущность человека, в феноменологии — проблема сознания и знания, в философской герменевтике — проблемы понимания. И это, конечно, далеко не полный перечень. Возникает впечатление, что философии как единой науке пришел конец: более корректно говорить о разных «философиях», например, философии К. Маркса, М. Хайдеггера, К. Ясперса, А. Ф. Лосева, Э. В. Ильенкова и т. д.

Более того, если каждая из названных философских школ (направлений) отказалась от исследования мира как целого, сосредоточившись на изучении частной области (человека, общества или мышления), не произойдет ли превращение философии в положительную науку (вечная мечта позитивистов)? А это значит (продолжим нашу мысль), что философская антропология есть на деле наука о человеке (но не философия), аналитическая философия — не более чем раздел языкознания. Ведь, как говорилось выше, философия должна изучать всеобщие закономерности реальности, ее всеобщие свойства.

Что же нас заставляет считать, например, аналитическую философию именно философией, а не позитивной наукой, сходной с языкознанием? Сам характер проблематики, подход к изучению реальности. Если языкознание исследует грамматические формы, лексический состав, орфоэпию языка, то задачи аналитической философии иная: для нее язык есть средство, с помощью которого ведется бесконечный диалог человека и мира. Язык, таким образом, есть фундаментальное основание (и в этом плане всеобщее условие) реальности, взятой не абстрактно, но конкретно, в человеческом измерении этой реальности, в ее репрезентативности субъекту. В экзистенциализме же, например, такое всеобщее основание обнаруживается в бытии, экзистенции человека. Получается, таким образом, что философы в принципе ищут одно и то же — всеобщее основание, всеобщую

сущность реальности, однако находят ее в разном: языке, научном познании, экзистенции и т. д. Вот почему философию можно определить как учение о сущности бытия, человека, его познания, практического освоения мира.

Такое положение носит чересчур общий характер и способно вызвать возражение следующего плана: как же так, ведь направленность на раскрытие сущности (о чем говорилось выше) — это родовой признак всякой науки, а не только философии? Проблема, однако, состоит в определении того, какой именно уровень сущности постигается философией. Конкретная наука (например, ботаника) изучает сущность растительной жизни, более общая наука — генетика — исследует сущность более глубокого характера: наследственность, мутации и т. д. в области всего живого. Философия же, будучи наукой о всеобщем основании реальности, постигает предельную ее сущность. Иначе говоря, это тот уровень сущности, далее которого ничего нет (материалистическая версия проблемы: материя есть предельная сущность мира, за пределами которой исследовать нечего). Такая постановка вопроса может вызвать недоумение: так что же, существует объективный предел познанию? Но ведь познание бесконечно, любой объект в процессе познания невозможно исчерпать «до доньшка»? Ответ достаточно прост и диалектичен: и да, и нет. Да, — потому что материя есть исходная (предельная) сущность мира, и за ней нет никакой реальности. Нет, — потому что, познавая материю, можно углубляться в ее структуру бесконечно, здесь предела нет.

Выяснив, таким образом, каковы объект, предмет, специфика философского знания, совершенно логично перейти к рассмотрению его структуры (строения). И здесь мы вынуждены повторить, что по этому вопросу нет единой точки зрения. Но таковы реалии: разнообразие есть условие жизни, свидетельство того, что философия живет своей напряженной жизнью. Традиционно принято разграничивать философское знание на следующие области: онтология (учение о бытии), гносеология (учение о познании бытия), социальная философия (философское учение об обществе). В свою очередь, учение о бытии включает в себя проблемы (или подструктуры онтологии): учение о сущности бытия (метафизика), формах бытия (движение, пространство, время), способах бытия (природное, социальное, материальное, духовное, бытие человека, общества). Гносеологические проблемы столь же многообразны: это учение о начале познания, его ступенях, уровнях, детерминантах, объекте и субъекте познания; центральная проблема гносеологии — проблема истины. Социальная философия включает в себя следующие подструктуры (или сферы изучения): философию экономики, политики, культуры, истории, философскую антропологию. Конечно, это далеко не полный перечень ее областей, ибо некоторые фи-

лософы включают в социальную философию явно экзотические разделы: философию секса, философию смеха и т. п.

Совершенно ясно, что подобная теоретическая схема — тоже «идеальный тип», некий усредненный инвариант. В реальном же существовании множества философских школ и направлений этот инвариант постоянно деформируется: например, философия М. Хайдеггера — это по преимуществу онтология, гносеологические проблемы здесь носят явно подчиненный характер. Феноменология Э. Гуссерля сводится к вопросам гносеологии, а проблемы самого бытия «выносятся за скобки» познавательного процесса. Постпозитивисты (И. Лакатос, П. Фейерабенд, Т. Кун) сводят всю философию даже не к гносеологии, а к эпистемологии — учению о научном познании. Более того, в эпистемологии постпозитивистов практически отсутствует главная, центральная гносеологическая проблема — проблема истины. Нужно ли говорить, что, например, основной вопрос онтологии — что есть бытие — понимается различными философами радикально противоположным образом: в марксистской философии бытие интерпретируется в качестве движущейся в пространстве и времени материи, в фундаментальной онтологии Хайдеггера бытие рассматривается как «*Dasein*» — бытие субъекта здесь и теперь.

Но место истины указать даже в этом многообразии можно: она, как отмечал известный отечественный философ А. Ф. Лосев, всегда где-то между высказываемыми позициями. Правда, каждый философ субъективно убежден (и это тоже нормально), что истина — в его собственной концепции, поскольку без такой убежденности заниматься философией бессмысленно. И. Фихте, немецкий философ XVIII — начала XIX в., был абсолютно уверен, что его «наукоучение» — ясное как солнце, а потому совершенно правильное. В случае с марксистской философией нарекания могут вызывать не идеи сами по себе, но методы их утверждения.

В структуру философского знания входит и специализированное знание: философские проблемы естествознания, гуманитарных и социальных наук, социального познания. К числу философских дисциплин можно отнести этику (философское учение о морали), эстетику (учение о прекрасном, об эстетических свойствах реальности), философию религии и атеизм.

Необходимо отметить, что предмет и объект изучения философии постоянно изменяется: они одновременно и сужаются, и расширяются. Сужаются потому, что философия все время освобождается от проблем, не входящих в ее компетенцию. Если, скажем, в эпоху античности философия — это синкретичное знание фактически обо всех проблемах мироздания (от космоса до медицины), то уже в Новое время мы обнаруживаем достаточно четкую дифференцированность наук. (Хотя ностальгия по прошлому дает о себе знать: И. Ньютон, как известно, называл свою физику филосо-

фией; появились многочисленные трактаты с интересными названиями — «Философия ботаники», «Философия минералов» и т. д.). Именно эту тенденцию отметил и абсолютизировал не самый известный современный немецкий философ М. Гайгер в статье с программным названием «Конец философии». Не получится ли так, писал Гайгер, что философия, подобно неразумным и легковверным дочерям короля Лира, промотавшим отцовское наследство, щедро раздаривает свои предметные области другим наукам и потому останется у разбитого корыта: ей попросту будет нечего изучать.

Отмеченная тенденция к сужению предмета философии реально существует. Именно поэтому, например, из структуры философского знания выделились и обрели самостоятельность в качестве нефилософских дисциплин формальная логика, психология. Но одновременно предмет философии расширяется: обнаруживаются все новые грани, стороны реальности, требующие философского осмысления. Так появились отрасли философского знания, имеющие свою четкую предметную область: аксиология (философское учение о ценностях и оценках), семиотика (учение о знаниях и значениях), философская герменевтика (учение о понимании и интерпретациях). Так что с заявлениями о конце философии нужно быть поосторожнее. Далее мы приведем еще один аргумент в защиту философии — как представляется, он абсолютно неопровергаем.

2. Основные функции философии

Из специфики философии, ее предмета и структуры, логично следуют ее специфические функции. Как известно, философия — это искусственная, преднамеренно сконструированная (отнюдь не в негативном смысле этого слова) система и, как таковая, создается для выполнения определенных функций. Функция же в данном контексте — есть способ действия системы, ее объективация вовне, в метасистему (общество). Таким образом, представляется, что система первична по отношению к функциям (одна из возможных, но наиболее обоснованных версий). Однако, будучи производными от системы, функции совсем не безразличны к ней, — они оказывают активное влияние на ее сущность, поведение и даже определяют сам статус системы. Иначе говоря, система будет таковой, если она функционирует необходимым образом. Рука, писал Аристотель, отделенная от человека, не есть человеческая рука. Мозг, который не мыслит, не есть человеческий мозг, но фрагмент материи.

Какие же именно функции выполняет философия? Вопрос дискуссионный: в этом легко убедиться, сравнив несколько учебников по философии, где их авторы могут называть и десять, и двадцать функций. Вот только почему их именно столько, как правило, не объясняется. Для определения своей позиции мы применим уже известный методологический

прием, используя для отбора функций принцип минимизации (известная «брита Оккама»), принцип необходимости и достаточности, принцип инвариантности.

Итак, первая функция философии — познавательная. Иногда ее называют гносеологической, но это неверно: познание и наука о нем — гносеология — вещи совершенно разные. Хотя, конечно же, философия выполняет и гносеологическую функцию, но совсем в другом смысле. В студенческой среде прочно укоренился предрассудок, который невозможно развеять никакими способами: философия пользуется данными других наук, обобщает, систематизирует эти данные, т. е. паразитирует на познании, сама им не являясь. Но ведь из определения предмета и объекта философии следует совсем другое: философия есть именно познание всеобщих определений реальности, и никакая другая наука не может это делать. Основная функция любой науки, показывающая ее необходимость, — познание собственной предметной области. Философия — наука, следовательно, она эту функцию выполняет.

Конечно, философия пользуется данными других наук для создания собственной картины мира. Из этого следует только, что и все другие науки делают то же самое: например, социология активно использует данные социальной психологии, история — данные археологии и т. д. Поэтому, повторяем, философия — это не наука о науках, а наука о реальности. У науки о науках совсем другое название: науковедение.

Вторая функция философии — мировоззренческая. Обычно мировоззрение определяется чрезвычайно многословно, и в этом случае нередко теряется главное в нем. Мы исходим из того принципа, что дефиниция (научное определение) должна выявлять главный, специфический признак определяемого. Конечно, мировоззрение — это и знание о мире, и отношение к нему, и способы подхода к миру, и идеалы, ценности, нормы. Однако если попытаться определить мировоззрение через основной, конституирующий признак, то оно таково: мировоззрение — это ценностное видение субъектом реальности. Иначе говоря, мировоззрение дает дифференциацию положительно и отрицательно значимого для субъекта, его деятельности, его ориентаций и предпочтений. Мировоззренческая функция настолько органична для философии, что в принципе любая мировоззренческая проблема (что такое человек, каковы его предназначение и смысл существования, сущность добра и зла) есть по своей сути проблема философская. В этом смысле всякий человек философ (другое дело — на каком уровне: житейском или профессиональном). Вот почему абсолютно неправ М. Гайгер, когда говорит о современной аннигиляции философии: мировоззренческая (а значит, и философская) проблематика исчезнет только тогда, когда не будет самого человека.

Третья функция философии — методологическая. Обычно методологию определяют как учение о методах и правилах их применения. Получается, что методологическую функцию выполняют лишь специально выработанные наукой методы. Это, как мы полагаем, слишком узкое и специализированное понимание методологии. В более общем аспекте методологическую функцию может выполнять любой фрагмент знания, зафиксированный в понятии или категории. Методология основывается на познании, она есть особое продолжение познавательного процесса. Если в познании выражается движение от объекта к субъекту, субъект воспроизводит свойства и качества объекта в категориально-понятийной форме, то методология — экстраполяция полученного знания на объекты познания; она ориентирует познавательный процесс в строго определенном направлении. Методология — это знание о том, как нужно познавать объект; теория же есть знание о том, что собой представляет этот объект. Философия задает способы подхода к познанию всеобщих определений мира, и в этом смысле она — всеобщая методология. Например, концепция детерминизма предполагает выяснение всеобщей обусловленности предметов, их свойств и отношений; объясняя мир как причинно обусловленный, мы узнаем, что он собой представляет.

Наконец, четвертая функция философии — функция духовного освоения реальности. Ключ к пониманию этой функции дает этимология данного слова: освоение — это о-свое-ние, превращение чего-то чуждого, внешнего, противостоящего в свое собственное человеческое достояние, трансформация непонятного в понятное. Духовное освоение действительности реализуется духовной культурой в целом, элементом которой является и философия, которая разрабатывает генеральную линию такого освоения. Когда, например, М. Ю. Лермонтов произносит поэтически-философскую фразу «и звезда с звездой говорит», то звездный мир предстает как согретый человеческими чувствованиями, как мир, понимающий человека, со-чувствующий ему, это — второе «я» человека, неотличимое от первого.

Своеобразным, художественным способом освоения, а значит, и понимания мира является юмор. Чуждая, грозная стихия перестает выглядеть страшной, загадочной силой, если она предстает в ироническом свете. Впрочем, каждый человек переживал аналогичные ситуации. Когда, например, поздней ночью подходишь к собственному подъезду и видишь около него силуэты группы людей, тобой овладевает понятное чувство. И вдруг оказывается, что это знакомые (скажем, соседи по подъезду). Смех (возможно и нервный), как правило, сопровождает идентификацию ситуации. Юмор, говорил литературовед и критик В. В. Ермаков, есть показатель духовной освоенности, раскрытости предмета, овладения им.

Все сказанное можно распространить и на философское знание. Являясь отраслью гуманитарного, «понимающего» знания, философия не только познает мироздание в его объективных определениях, но именно понимает его, устанавливает родство с ним, помогает вписаться в этот бесконечно разнообразный, одновременно простой и сложный мир.

Подведем итоги. При рассмотрении философии мы руководствовались принципом минимизации, выделив всего четыре функции (хотя можно было назвать и больше, например, описательную, объяснительную, систематизирующую, прогностическую и т. д.). Сделано это на основе принципа необходимости и достаточности: вне и помимо названных функций не будет понятна роль философии в обществе; вместе с тем, они вполне достаточны, чтобы эту роль уяснить. Набор предложенных функций, как нам представляется, есть инвариант, в котором выражена сущность философии как науки.

Литература

1. Каплун В. Л. Зачем философия: Введение в философию для студентов, специализирующихся по социальным и гуманитарным наукам. — СПб., 2013.
2. Лебедев С. А. Предмет и природа философского знания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. — 2002. — № 5.
3. Лобанов С. Д. О природе философии. — М. ; Берлин, 2014.
4. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М., 1991.
5. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 20.

ГЛАВА III. МЕТАФИЗИКА И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

Задача, которая стоит перед нами, — понять логику развития мировой философской мысли — нелегка. Существует ли вообще эта логика? Или философские идеи рождаются спонтанно? Есть ли в богатстве и многообразии этих идей некое единство? Почему менялась сама проблематика философии? Это непростые вопросы. И нам предстоит на них ответить.

Первое, что привлекает наше внимание, когда мы смотрим на прошлое философии, — это скопище мыслей об одном и том же. Мнения противоречат одно другому, авторы обвиняют друг друга в заблуждениях. Философское прошлое — это как бы совокупность заблуждений. Г. Гегель хорошо сказал по поводу человеческой жизни вообще: «Когда мы обращаем взгляд на прошлое, то первое, что мы видим, это руины». Эти слова можно отнести и к истории философии. История философии, будучи изложением философских систем, становилась их критикой.

Однако каждое новое учение было бы лишено всякого смысла, если бы не стремилось преодолеть прежние заблуждения. Недостатки и ошибки предыдущих учений невольно выступают как инструменты познания истины, приобретая положительные черты. Теперь уже история философии напоминает ошпаренного кота, который избегает тех домов, где он обжегся. Так с течением времени философия набирает в свою котомку все признанные заблуждения, которые становятся пособниками истины. Память о прошлых кораблекрушениях, говорил Ж. Боссюэ, увековечивается в маяках, предупреждающих о рифах и мелях. Таким образом, прошлое встает перед нами не просто как заблуждение, а как сокровищница заблуждений, в которой время от времени попадают зерна истины.

Если же теперь мы более пристально рассмотрим, в чем заключается то «опровержение», которому каждое философское учение подвергает своих предшественников, то увидим, что оно не имеет ничего общего с умерщвлением. Далее обнаруживается, что заблуждение является таковым не потому, что оно не есть истина, а потому, что оно еще не вся истина. Предшествующий философ прервал ряд своих мыслей раньше времени, не «продолжил мыслить». И произошло так, что его последователь воспользовался его же учением, загнал его в контекст своих новых идей, избежав при этом только одной ошибки: он не остановился на идеях своего предшественника. Воспринятый тезис не остается в новой системе таким же, каким был в старой, он дополняется. На деле речь идет уже о совершенно новой идее, отличной от той, что была вначале раскритикована, а затем включена в новое учение. Прежняя истина «исчезает» в новом интеллектуальном построении, так как ассимилируется другой, более полной истиной.

Такова судьба идей, которые не умирают, будучи превзойденными другими, более сложными идеями. Создается впечатление, будто еще до того, как человек начал мыслить, истина разбилась на множество осколков, которые теперь он вынужден собирать по одному, чтобы сложить воедино. Немецкий философ Г. Зиммель рассказывает об «обществе разбитой тарелки», которое существовало в Германии в конце XIX в. Отмечая некий юбилей, группа друзей собралась пообедать вместе. Они решили разбить тарелку и разделить между собой осколки, при этом каждый из них обязался передать перед смертью свой осколок кому-нибудь из друзей. Постепенно все осколки оказались у последнего из оставшихся в живых друзей, который сумел восстановить тарелку. И философские истины подобны разбитой тарелке: это частичные истины, представляющие собой опыты человеческой мысли по поводу реальности, через которые надо пройти. Каждая из них — «путь», «дорога», приближающая нас к истине и позволяющая познать одну из ее сторон. Но наступает такой момент, когда по старой дороге дальше идти нельзя, и не остается ничего другого,

как попытаться пойти по иной. Чтобы новая дорога вела к цели, ее следует выбирать, не упуская из виду прежнюю. В этом смысле новая дорога — это продолжение старой, но уже в другом направлении.

Вся вереница творцов философии выступает как единый философ, проживший как бы две с половиной тысячи лет, в течение которых он «продолжал мыслить». Можно сказать, что этот философ существует в облике современного философа. В сегодняшней философской практике и вытекающем из нее философском учении мы не упускаем из виду, а учитываем значительную часть всего ранее осмысленного и продуманного в отношении проблем, составляющих нашу дисциплину. Это значит, что философские учения прошлого вносят свою лепту в нашу сегодняшнюю философию, сохраняя в ней активность и жизнеспособность.

Когда мы впервые осмысливаем какое-либо философское учение, оно поражает нас той истиной, которая в нем заключена. Не зная мы других учений — оно показалось бы нам самой истиной. Поэтому изучение любой философии вызывает незабываемое ощущение озарения. Последующие размышления заставляют нас внести поправку: истинно другое учение, а не освоенное нами ранее. Но это вовсе не отрицает и не обесценивает наше первое впечатление: устаревшее учение продолжает «все еще» оставаться истиной, т. е. истиной в том смысле, что через нее неизбежно пройдет наш мысленный путь к другой, более полной истине.

Каждое философское учение содержит в себе все прежние учения в качестве составных частей, шагов, которые следует сделать, чтобы пройти мысленный ряд. Их присутствие может быть более или менее явным, а может случиться и так, что старая система будет представлена в более поздней лишь в виде рудимента. Чтобы ясно и полно почувствовать, что это действительно так, достаточно сравнить более позднюю философскую систему с более ранней. Мало того: если внимательно рассмотреть древнюю философию, то в ней можно увидеть контуры едва зарождающихся, еще не воплощенных идей будущего. Иначе и быть не может. Поскольку проблемы философии — основополагающие, то нет ни одной философии, в которой эти проблемы не присутствовали бы. Они неразрывно связаны между собой, и если начать раздумывать над одной из них, то за ней потянутся и все остальные.

«Беседа» философов продолжается уже более двух тысяч лет. Это непрерывный диалог или диспут, ведущийся на общем языке, в роли которого выступает сама философская деятельность. Отсюда можно сделать вывод, что под маской враждующих учений скрывается одна и та же философия, что философские идеи являются внутренне тождественными. Чтобы раскрыть это тождество философских идей, можно рассмотреть каждое из расположенных в хронологическом порядке учений, понять, что у него «внутри», сравнить с другими учениями. Можно для удобства распреде-

лить философов по десятилетиям и столетиям. Но тогда мы не заметим в этом потоке идей некие содержательные единства, которые в историко-философском процессе являются относительно устойчивыми (например, «предметные поля», «парадигмы», «типы рациональностей» или что-то в том же духе). Кроме того, переход от одного единства идей к другому должен характеризоваться качественными изменениями, позволяющими провести между ними четкую границу.

Поскольку для обозначения периодов философии (как содержательных единств) нам все-таки нужны хронологические вехи, мы вынуждены прибегать к выражениям типа «V столетие», «XVII век», «начало века», «рубеж столетий» и т. п. Такой подход позволяет избежать погони за недостижимым — стремлением представить в одной главе всех без исключения персонажей истории философии, да к тому же еще «всесторонне». Мы рассмотрим только несколько принципиальных идей, используя остальные для иллюстрации конкретной исторической контекстуальности представляемых идей и концепций.

1. Что такое метафизика

Все философские учения преподносят привычный нам мир как бы разделенным на два мира. Один из них — явный, открытый для человека, а другой — мир, который скрывается за первым, и раскрыть его суть — задача философии. Таким образом, философия как бы рассекает надвое казавшийся нам единым мир, или (что на первый взгляд кажется чем-то совершенно противоестественным) — удваивает существующий мир путем создания за ним или над ним другого мира. В обоих случаях результат оказывается одним и тем же, поскольку рассекая ли, удваивая ли, но философия преподносит нам два мира. Связь между этими мирами различна. Они могут быть тесно переплетены, связаны друг с другом так, что скрытый мир будет виден сквозь мир, который нам открыт. Но философия всегда пыталась за конкретными вещами увидеть нечто другое, — то, что объединяет каждую вещь с другими вещами.

Одной из первых форм философской мысли стала метафизика. Само понятие метафизики является многозначным. Так, в переводе с древнегреческого оно буквально означает — «после физики». Метафизикой называли философское учение о предельных, сверхопытных принципах и началах бытия, знания, культуры. Термин «метафизика» предложил Андроник Родосский (I в. до н. э.) при систематизации произведений Аристотеля: книга о «первых родах сущего» («Метафизика») должна следовать после «Физики». Трактовка метафизики неразрывно связана с пониманием философии, ее предмета и функций в культуре. Поэтому, по-разному определяя предмет философии, философы давали различные, зачастую альтернативные,

интерпретации метафизики. Часто метафизика употреблялась как синоним философии. В марксизме это понятие обозначало противоположный диалектике философский метод, отрицающий качественное саморазвитие бытия через противоречия, тяготеющий к построению однозначной, статичной и умозрительной картины мира.

Но прежде чем начать характеристику различных форм метафизики, стоит обратить внимание на соотношение понятий метафизики и онтологии. Дело в том, что зачастую неясно, каким образом они соотносятся, более того, иногда их просто отождествляют. А между тем содержание этих понятий не совпадает. Почему это так, стоит разобраться. Начнем с самых простых определений. Онтология — учение о бытии как таковом. Со времен античности в философии различают бытие и сущее. Сущее — совокупность окружающих вещей. Но среди многообразия вещей можно найти то, что является общим для них всех, своеобразный «нейтральный» признак всего мира (сущего вообще), заключающийся в том, что он (мир) вообще — существует. Это и выражено в понятии бытия. Почему есть нечто, а не ничто? Почему вообще что-либо есть, и на чем держится это «есть», что является его причиной? Бытие — последнее, о чем допустимо спрашивать. Бытие — это чистое существование, ни к чему не сводимое, ни из чего не выводимое. Это действительность в полном смысле слова, ибо все остальное, имеющее внешние причины, — не в полном смысле слова действительность.

Метафизика — это размышление о сверхчувственных принципах и началах бытия. Метафизические проблемы есть во всех областях знания, везде мы упираемся в то, что не доступно разуму, в некий «нерастворимый» остаток: в познании человека, истории, природы. Например, принцип причинности неявно полагает, что все в мире пронизано причинно-следственными связями, поэтому последовательность причин неизбежно уходит в бесконечность и предполагает первую причину, бога, т. е. тот уровень, о котором мы ничего не можем сказать в рамках рационального описания. Или, к примеру, анализируя проблему человека, мы можем объяснить факт его рождения биологическими законами, но появление живого человека всегда остается непостижимым чудом, как говорил русский философ В. В. Розанов; в маленьком человеке мы отчетливо чувствуем дыхание иных миров, откуда он только что пришел.

В этом смысле прав И. Кант, который утверждал, что метафизика — это и есть философия в точном и строгом смысле слова. Онтология же тогда выступает как основополагающая часть метафизики. В связи с этим можно поставить вопрос, а нужна ли вообще метафизика. Да, нужна. Она — не бесплодная попытка постигнуть то, что лежит за пределами любого возможного опыта, а попытка выяснить, что люди определенной эпо-

хи думают об общей природе мира (эти представления оказываются предпосылками всякого знания, в том числе — конкретно-научного), понять, каковы эти предпосылки и как они переходят друг в друга. Метафизика не дает последних ответов на предельные вопросы бытия; метафизика — это совокупность тех вопросов, которые задаются людьми, в том числе и учеными. Основная задача метафизики — выявить абсолютные предпосылки опыта и знания, функция которых состоит в том, чтобы задавать вопросы и не давать окончательных ответов.

В исторических типах метафизики по-разному выражается фундаментальная структура философствования. Выявление этой структуры и есть основная задача метафизики, и в этом своем значении она совпадает с раскрытием структуры человеческого бытия. Впервые в европейской философии мы сталкиваемся с метафизикой как самостоятельным методом у древнегреческого философа Платона. С него начинается классическая метафизика как метод постижения мира, господствовавший в учениях европейских философов на протяжении столетий.

2. Классическая метафизика

Метафизика Платона. В раннегреческой философии «мудрость» была синкретичным созерцанием истинной картины космоса, поэтому собственно философский метод не отличался от научного, т. е. от теории. Платон дает описание высшего типа знания, восходящего от эмпирической реальности к бестелесным сущностям («идеям») по иерархической «лестнице» понятий и нисходящего обратно — к чувственному миру. Говоря о метафизике Платона, зададим вопрос: откуда возникло столь категорическое отделение идей, сущностей, первоначал от человека, его чувственного мира, в котором протекает на Земле его жизнедеятельность? Почему обычный мир вещей и мир обывденной человеческой жизни надо рассматривать как навсегда отъединенный от идей-образцов, от первосущностей?

Обычный мир существует, бытийствует, но всегда, по Платону, неистинным образом. Он изменчив, полон несправедливости, зла, безобразия и никогда полностью не совместим с чистыми образами Добра и Красоты. У такого подхода есть, несомненно, свои социально-исторические, нравственные основания. Нельзя не согласиться с русским философом В. С. Соловьевым, предположившим, что первым толчком к обособлению «чистого» мира идей послужило переживание Платоном смерти Сократа. «Тот мир, — пишет В. С. Соловьев, — в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где правда живет. Вот действительное жизненное основание для платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, открытом и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм —

это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь».

Однако центральное значение социальных сюжетов в становлении платоновской концепции идей не должно заслонять от нас другое, не менее существенное обстоятельство. А именно: мир идей рождается у Платона как ответ на труднейшие проблемы общеплатоновского рассуждения. Их принято именовать вечными, потому что с глубокой древности и до сего дня они вновь и вновь осмысливаются философами. Это проблема первоначала и проблема идеального.

Платон начинает острую полемику с античной «натурфилософией», т. е. древнегреческой философией, которая искала первоначало в чем-то природно-вещественном. Он спорит с целой плеядой великих предшественников: Гераклитом, Эмпедоклом, отчасти с Анаксагором. Главными для Платона были вопросы, которые для его предшественников являлись второстепенными — вопросы, касающиеся происхождения живых тел и источника рождения человеческих мыслей.

Если в прежней философии человек выглядел абсолютно слитым с общим порядком космоса (потому в проблеме всеобщего еще не столь отчетливо проявились специфические трудности объяснения человеческих феноменов), то у Сократа и Платона именно эти трудности выдвинулись в центр философствования. Сократ и Платон, как и античная мысль в целом, заняты поиском единого, всеобщего первоначала как устойчивого первоисточника, первопричины, первосущности всего, что возникает и рождается «на небе и на земле». Но они отталкиваются уже скорее не от тел природы, от телесных явлений, а от человека; притом, в отличие от предшествующей философии, в жизнедеятельности человека на первый план они выдвигают духовно-нравственные устремления, процессы и результаты.

По логике рассуждений Платона, первоначало должно, прежде всего, объяснить рождение, функционирование, смысл всего, что относится к человеку, — и высшие проявления его духа, и другие «душевные» особенности в их разнообразии, и, конечно, деятельность тела с его потребностями. Платон прав в том, что общие и конкретные причины свободных, осознанных человеческих поступков нельзя объяснить натуралистически, не прибегая к понятиям блага, долга, справедливости, т. е. не обращаясь к чистым, отвлеченным понятиям (идеям). Более того, он стремится с помощью теории идей (более или менее пригодной для объяснения человеческих феноменов) объяснить и мир природы, целостный космос. Таким образом, всеобщий принцип мироздания понимался им как источник объяснения всего, что было, есть и будет. Идеи Платон толкует в качестве «истинных» первоначал. Но полное отделение первоначал, первосущностей от ми-

ра вещей, от человеческого жизненного мира — новшество, которое вносит в философию именно Платон, не соглашаясь видеть, как его предшественники, первоначально каким-то образом «встроенным» в реальный мир.

Для Платона идея — это, во-первых, источник бытия вещей, их свойств и отношений; во-вторых, образец, взирая на который демиург творит мир вещей; в-третьих, цель, к которой, как к верховному благу, стремится все существующее. Но есть еще одно положение, для него чрезвычайно важное: «идея» в платоновской философии сближается со смыслом. Это уже не само бытие, а соответствующее бытию понятие о нем, замысел, руководящий принцип, мысль и т. п. Выдающаяся заслуга Платона, его вклад подлинного исследователя в развитие философии и духовной культуры — в открытии и начавшемся изучении бытия духовных смыслов, целей, идеалов, образцов-парадигм, их огромнейшего влияния на человеческую жизнь. Опираясь на предшествующую культуру, философию, Платон не просто вычленил общие и всеобщие понятия в особую, достойную специального размышления сферу, но попытался выяснить, как эти понятия действительно существуют и бытийствуют. Бытие и сущность идеального — вот стержневая тема философии Платона и платонизма.

Вопрос о существовании идей — это вопрос о том, как они существуют: где и как их можно обнаружить именно в качестве идей, а не просто впечатлений чьего-то сознания. Помимо этого, проблема бытия идей включает в себя и вопрос о том, что общего у идей с другими формами существующего (природой, человеком, обществом) и что в них специфического. Оба вопроса чрезвычайно трудны. И неудивительно, что философия со времен Платона не перестает биться над их осмыслением.

Великий греческий мыслитель первым натолкнулся на причудливость, парадоксальность бытия идеального. С одной стороны, понятия рождаются в сознании отдельных людей, которые осваивают и познают окружающий мир, прежде всего — с помощью органов чувств. Подобно тому, как предметы, процессы в мире вещей и событий изменчивы и переходящи, мимолетны, субъективны и впечатления и мнения о них у познающих индивидов. Это зафиксировала уже предшествующая философия. Платон в данном пункте был согласен со всеми критиками, говорившими о недостоверности, субъективности чувственного восприятия и субъективного мнения.

Однако Платона интересовала «внесубъективная» жизнь общих и всеобщих понятий. Ведь они позволяют человеку выходить за рамки субъективных, индивидуальных актов сознания и познания. Но что значит «выходить за рамки»? Где и как бытийствуют идеалы, понятия, принципы, смыслы, парадигмы? Сегодня чаще всего дается ответ: они существуют объективированными в языке, культуре. Такое решение вряд

ли удовлетворило бы Платона. Для него язык, культура тоже преходящи, индивидуализированно-субъективны, ибо принадлежат какому-либо времени и народу. И это, разумеется, верно. Но великий философ хочет (говоря современным языком) спасти свои «идеи» от групповой и исторической релятивизации. Единственный путь он усматривает в «переселении идей» в некий «занебесный», недоступный взорам и какому-либо человеческому искажению мир вечного, бессмертного, неизменного.

Целые века человечество варьировало эту платоновскую парадигму. И «божественный разум» религиозного миропонимания, и «абсолютный дух» Г. Гегеля в определенном отношении суть вариации на платоновскую тему. Но все же, где «живут» общие и всеобщие понятия? Оценивая взгляды Платона с позиций современного естествознания, можно говорить об онтологическом статусе идеального. Создатель квантовой механики немецкий физик-теоретик В. Гейзенберг считает, что современная физика со всей определенностью решает вопрос в пользу Платона. Он пишет: «Мельчайшие единицы материи в самом деле не физические объекты в обычном смысле слова, они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить однозначно только на языке математики».

Платоновская символика привлекает человека, не только занятого математикой и философией, но и вовлеченного в художественное, литературное творчество. Человек обращает свои взоры к небу, черпает вдохновение в «солнцеподобных», «светящихся» идеях-образах, идеалах-целях. В искусстве возникло целое направление — «символизм». В символистском миропонимании все существо человека захвачено «не событиями, а символами иного». В символизме как методе, соединяющем вечное с его пространственными и временными проявлениями, мы встречаемся с познанием платоновских идей. Всякое искусство по существу символично. Художник, насыщая образ переживанием, претворяет его в своем творчестве; такой претворенный образ есть символ.

Подводя итог вышесказанному, отметим, что Платон впервые задается вопросом о понятии бытия и значении этого понятия. У него мышление приобретает статус принципа: теперь оно не только шествует рядом с бытием, оно не только голая рефлексия о нем, но его собственная внутренняя форма определяет внутреннюю форму бытия. Таким образом, основополагающие понятия науки и акты художественного творчества не являются пассивными отражениями бытия; для Платона они — созданные самим человеком интеллектуальные символы. Сошлемся на суждение немецкого философа Э. Кассирера: «Всякая основная функция духа имеет с познанием лишь то решающее сходство, что ей имманентна изначально-творческая, а не просто копирующая сила. Она не просто пассивно запечатлевает наличное, но включает в себе самостоятельную энергию духа,

посредством которой простому наличному бытию придается определенное «значение», своеобразное «идеальное содержание».

Человеческое бытие протекает в символических формах. Человек ищет универсальные способы осуществления бытия, их внутренней организации. Это система символов, кумулятивное порождение разума, это порядок, который задается людьми в вещах и ситуациях, как их внутренний закон, как скрытая суть отношения между ними и человеком. Концептуально порядок отождествляется с «пустыми» структурами, которые могут быть абстрагированы от множества культурных явлений и таким образом стать основанием для отнесения их к определенному классу или форме (например, структуре мифа, сказки, обряда и т. д.).

Социокультурный опыт может кодироваться в мимике, жестах, телодвижениях, словах, интонациях. Областями существования такого своеобразного языка являются вербальные и невербальные личностные коммуникации, письменные тексты, сфера эстетических объектов. Процессы порождения символов описываются с помощью категорий кода, трансформации, кодирования, декодирования, вербальной и невербальной знаковых структур и т. д. Так идеи Платона нашли свое воплощение в современном понимании культуры.

Метафизика Аристотеля. Являясь учеником Платона, Аристотель во многом способствовал развитию его идей. В то же время он создал свою, отличную от платоновской, систему метафизических воззрений. Начнем с того, что Аристотель разделял науки на три типа: 1) теоретические, т. е. те, которые ведут поиск знания ради него самого; 2) практические, которые добиваются знания ради достижения морального совершенствования; 3) продуктивные, цель которых — производство определенных объектов.

По критерию ценности и достоинства выше других стоят науки теоретические, образованные из метафизики, физики, математики. Что такое метафизика для Аристотеля? Он употреблял выражение «первая философия» и «теология» в отличие от «второй философии». «Первая философия» — это наука о реальности-по-ту-сторону-физической. Собственно аристотелевский смысл этого понятия означает любую попытку человеческой мысли выйти за пределы эмпирического мира, чтобы достигнуть метаэмпирической реальности. Аристотель дает четыре определения метафизике: а) исследование причин, высших начал; б) познание «бытия», поскольку оно бытие; в) знание о субстанции; г) знание о Боге и сверхчувственной субстанции.

Аристотель дает разметку силовых линий, по которым развивалась вся предыдущая спекулятивная мысль от Фалеса до Платона, при этом объединяет их, с блеском и виртуозностью, в мощный синтез. Эти четыре определения метафизики находятся в гармонии не только с предшествую-

щей традицией, но и между собой. Действительно, тот, кто ищет причины и первопринципы необходимости, непременно должен встретить бога, ибо он есть первоначало по преимуществу. Задаться же вопросом «что есть бытие?» — значит, оказаться перед проблемой: существует ли только чувственно воспринимаемое бытие или мы должны предполагать также сверхчувственное, божественное?

Вопрос о природе субстанции включает в себя и проблему, какие типы субстанции существуют. Встречный характер этих дефиниций очевиден. Но вот вопрос: зачем нужна метафизика?

«Метафизика — наиболее возвышенная из наук», — говорит Аристотель, потому, что она не связана с материальными нуждами, не преследует эмпирические или практические цели. Другие же науки подчинены этим целям, а потому ни одна из них не имеет самостоятельной ценности и значения. Они лишь оправданы теми эффектами, к которым ведут. Метафизика имеет сама в себе свое тело, и потому эта наука в высшей степени свободна, ибо она самоценна. Все это значит, что метафизика, не связанная с материальными запросами, все же отвечает на запросы духовные, т. е. такие, которые проявляются, когда удовлетворены физические потребности. Это чистая жажда знания, страсть к истине, удерживающая ото лжи. Это радикальная необходимость ответствования на вопрос «почему», и — особенным образом — на «последнее почему». Поэтому Аристотель заключает: «Все прочие науки более необходимы людям, но ни одна из них не превзойдет эту».

Аристотель выделяет четыре первопричины: 1) формальная; 2) материальная; 3) действующая; 4) финальная. Первые две — форма (сущность) и материя — образуют все вещи. Причина, по Аристотелю, — это условие и основание. Материя и форма суть достаточные условия для объяснения реальности, если ее рассматривать статически. С этой точки зрения, человек есть его материя (мышцы, кости) и его форма (душа). Но если его рассматривать с точки зрения становления, динамически, то мы спросим: «Как он родился?», «Кто его родил?», «Почему он развивается и растет?». Для ответов необходимо ввести еще две причины: двигательную (т. е. родители) и финальную, т. е. цель, в направлении которой развивается человек. Далее Аристотель дает второе определение метафизики, которая рассматривает бытие как таковое. В этом метафизика не совпадает ни с одной из частных наук: ведь ни одна из них не знает бытия в его универсальности, каждая изучает лишь части целого. Метафизика идет к первопричинам бытия, к такому «почему», которое дает основание реальности в его целостности.

Что же такое бытие? Парменид и элеаты понимали бытие как единое в его однозначности и унитарности. Платон ввел понятие «небытия» как отличного, что позволяет оправдать множественность. Но он не вводит

в сферу бытия чувственный мир, называя его промежуточным (он может быть и может не быть). Для Аристотеля бытие имеет не один, а много смыслов. Все, что не есть чистое ничто, по праву входит в сферу бытия — как чувственное, так и умопостигаемое. Но множественность смыслов бытия не ведет к чистой одноименности, так как каждый из них соотносится с субстанцией. Ведь бытие есть либо субстанция, либо ее аффект, либо активность субстанции. Аристотель ищет некую схему, которая собрала бы все возможные смыслы бытия: 1) бытие как категория (бытие в себе); 2) бытие как акт и потенция; 3) бытие как акциденция; 4) бытие как истина (небытие как ложь).

1. Бытие как категория. Сюда входит главная группа значений (высшие роды бытия): субстанция или сущность, качество, количество, отношение, действие, страдание, место, время, иметь, покоиться.

2. Бытие как акт и потенция. Они изначальны, их нельзя определить одно через другое, но только — через связь между собой. Например, громадная разница между слепым и тем, кто закрыл глаза. Первый — фатально незрячий, второй — имеет эту способность, но в потенции. Или другой пример: зерно является урожаем в потенции.

3. Бытие как акциденция. Это бытие случайное, непредвиденное, т. е. это тип бытия, который не связан с другим бытием существенным образом (случайность, что я сижу).

4. Бытие как истина. Принадлежность собственно к человеческому интеллекту, рассматривающему вещи как соответствующие реальности, либо несоответствующие ей. Ложь имеет место тогда, когда разум соединяет с реальностью несоединимое, а разъединяет то, что не подлежит разобщению. Этот тип изучает логика.

Первые две группы бытия образуют предмет метафизики; в особенности это касается проблемы субстанции. На этом этапе возникают вопросы: что такое бытие и какова субстанция. Их можно назвать вечными вопросами метафизики.

Остановимся подробнее на проблематике субстанции. Теория субстанции включает в себя две главные проблемы: 1) Какие субстанции существуют, только ли чувственно воспринимаемые? 2) Что такое субстанция? Методологически удобнее начать со второго вопроса. Субстанция вообще, как полагали натуралисты, состоит из материальных элементов. Платоники считали, что она заключается в форме. Здравый смысл видит ее в индивидуе или в чем-то конкретном.

Кто прав? По Аристотелю — все и никто: каждый из ответов, взятый по отдельности, частичен, и только вместе они дают истину.

1. Материя — начало, образующее чувственно воспринимаемую реальность, в этом смысле она — «субстрат формы» (дерево — субстрат

формы дома, глина — субстрат формы чаши и т. д.). Теряя материю, мы теряем весь чувственный мир. Но материя сама по себе — это недетерминированная потенциальность. Стать чем-то определенным и актуализироваться она может, лишь приняв форму.

2. Форма, поскольку она определяет, актуализирует, реализует материю, образует то, что есть ее сущность, а потому субстанция в полном смысле слова — внутренне присущая самой вещи форма.

3. Композиция, синтез материи и формы — есть субстанциональность, объединяющая начало материальное и формальное.

Итак, бытие в наиболее точном значении — это субстанция. В несобственном значении — материя. Материя — это «потенциальность» в значении способности принять форму (бронза — потенция статуи). Форма выступает как актуализация этой способности. Соединение материи и формы есть акт. Все материальные вещи более или менее потенциальны. Все же нематериальные — суть чистые формы. Душа, поскольку она есть сущность или форма тела, это «энтелехия» (реализация, совершенство тела). Бог — это чистая «энтелехия».

Здание аристотелевской метафизики завершает понятие сверхчувственной субстанции. Она есть первая реальность, все прочие модусы реальности зависят от нее. Аристотель отталкивается в своих размышлениях от субстанции времени и движения. Время не сотворено и не пройдет. Ясно, что протекание во времени предполагает наличие моментов: «сначала», «потом». Но само время как условие этих моментов вечно.

Время детерминирует движение, следовательно, вечность первого постулирует вечность второго. Благодаря какому условию существует вечность времени и движения? Благодаря наличию первоначала. Оно должно быть вечным, неподвижным, ибо лишь неподвижное может быть «абсолютной причиной» подвижного. Все, что подвижно, движется чем-то иным (например, камень — от удара палкой, палка — от движения руки и т. д.). Значит, для объяснения любого движения мы должны прийти к началу, которое само по себе абсолютно неподвижно, и только поэтому дает движение всему универсуму. В противном случае мы имеем движение в бесконечности, что невозможно. Первоначало должно быть совсем лишено потенциальности, быть только чистым актом. Ибо то, что имеет потенцию, может и не быть в акте. Поэтому вечное движение небес предполагает как условие чистый акт. Все это есть «неподвижный двигатель», т. е. сверхчувственная субстанция, которую мы и искали.

Каким же образом перводвигатель приводит все в движение, сам оставаясь неподвижным? Аристотель иллюстрирует это на примере так называемых объектов желания и понимания. Объектом большинства наших желаний бывает нечто красивое и доброе; оно привлекает и притя-

гивает желания без какого-либо усилия и движения. Вечный двигатель выступает не как действующая причина (по типу той, что ведет скульптора, работающего с мрамором), но как «*causa finalis*», т. е. целевая причина (Бог притягивает, двигая к совершенству).

Мир не имеет начала, момента, когда был хаос (или не-космос). В противном случае это противоречило бы положению о превосходстве акта над потенцией: ведь тогда сначала должен был быть хаос, т. е. потенция, а уже затем мир, т. е. акт. Однако, по Аристотелю, это абсурдно: ведь если Бог вечен, то он извечно притягивал и обустроивал универсум как объект своей любви. А значит, мир всегда был таким, каков он есть. Аристотель критикует теорию идей, показывая, что, если идеи трансцендентны, отделены от мира вещей, то они не могут быть ни причиной их существования, ни основанием для их понимания и постижения. Чтобы избежать такой участи, формы были возвращены в чувственный мир как внутренне ему присущие.

Теория синтеза материи и формы была предложена Аристотелем как альтернативная Платону. Однако он и не думал отрицать реальность сверхчувственного, он лишь не соглашался с ее платоновской трактовкой. Идеи, формы делаются лишь умопостигаемым обрамлением чувственного. Это был безусловный прогресс. И, тем не менее, Аристотель в полемическом задоре чрезмерно развел умопостигаемые формы и чистый разум, или чистый интеллект. Лишь через несколько столетий станет возможным синтезировать аристотелевскую позицию с платоновской, чтобы получить «*ноэтический космос*», — мир идей, присутствующий в мысли бога. Прошло достаточно много времени, и на этом основании были созданы так называемые классические формы метафизики. Их возникновение связано с именами Г. Лейбница, И. Фихте, Ф. Шеллинга, И. Канта, Г. Гегеля. Мы остановимся на рассмотрении метафизики представителя немецкой классической философии И. Канта. Она достаточно сложна, интересна, более того, ее содержание и смысл остаются неисчерпаемыми.

Метафизика И. Канта. Свои метафизические взгляды И. Кант излагает в работе «Критика чистого разума», которая была опубликована в 1781 г. Со времени ее появления, не было ни одного значительного философа, который бы не обратился к изучению этой работы. И почти каждая эпоха «читает» «Критику чистого разума» по-своему, видит в этой работе что-то новое и интересное для себя. Эта работа занимала не только философов, но и ученых, художников, писателей. На «Критику чистого разума» откликались и откликаются моралисты, политики, люди многих других профессий.

Итак, в чем же суть кантовских взглядов? Среди родовых человеческих способностей есть такая, которую И. Кант называет познавательной, духовной способностью человека. Он считает, что в философии, и именно в метафизике, она достигает наивысшего своего выражения и наиболее явных ре-

зультатов. Это способность пользоваться понятиями «мир в целом», «природа», «конечность», «бесконечность», «космос», «свобода» и т. д. К ним относятся также понятия, которые фигурируют повседневно в массиве человеческой культуры — это понятия свободы воли, Бога, бессмертия души.

Кантовское учение о разуме апеллирует к способности человека пользоваться такого рода понятиями и даже создавать их. Способность человека говорить о темах, проблемах, понятиях, которым не соответствуют особые предметы опыта, — вот что интересует И. Канта. Совсем не обязательно сосредоточиваться только на религиозно-теологических понятиях. Возьмем более привычные, общечеловеческие: «мир» (внешний мир), «природа». Они вплетены в жизнь человека, он ими привычно оперирует. Но благодаря какой особой способности люди научаются их употреблять? Ведь в опыте человек не осваивает мир в целом, он соприкасается только с его малой частью. Для Канта совершенно ясно, что способность производить понятия (предельно широкие, поистине глобальные) и пользоваться ими должна быть представлена в различных ипостасях. Она может быть способностью вполне повседневной; и тогда человек не очень-то задумывается над тем, как именно довелось ему овладеть подобными понятиями.

В других случаях, например, в естествознании, понятие мира или картины мира — «высокий этаж» рассуждения, этаж, по существу, философский. Физика, например, должна сконструировать, создать, опробовать понятие мира именно как физической реальности. Это относится, конечно, и к другим наукам. И уже самое абстрактное рассуждение о мире, о природе ведет философия в своих «метафизических», т. е. общемировоззренческих, разделах. Теперь возьмем другое понятие — о человеческом «я». Мы употребляем слово «я» в повседневной жизни очень часто: всегда, когда говорим о себе. Но для того, чтобы этим понятием оперировать — пусть даже не в полной мере сознательно, — нужно все же обладать какой-то способностью объединять все то, что мы знаем о себе (или что мы чувствуем в себе), в некоторое единство.

Сделаем предварительное заключение. И. Канта интересует особая способность человека — ее он и именует разумом — образовывать понятия о некоторых, выражаясь современным языком, глобальных целостностях, о широкомасштабных единствах многообразного. И он обращается к вопросу: как образуются необозримые единства, совокупности, объединяющие огромное многообразие вещей, процессов, событий, отношений.

И. Кант считает, что есть существенная разница между единствами и целостностями, которые образуются рассудком как синтезирующей, объединяющей способностью, и теми единствами, которые производит разум. Наиболее существенная разница между этими двумя формами для Канта состоит в следующем. Когда свои единства, свои понятия (в данном случае

имеются в виду единства, по содержанию уже превосходящие, «возвышающиеся» над опытом — например, общие понятия естествознания) конструирует рассудок, то они могут быть применены исключительно к опыту (по крайней мере, к возможному опыту).

Если же теперь обратиться к понятиям чистой метафизики, то возникает вопрос: правомерно ли предположить, что возможен опыт относительно мира в целом? Можно ли охватить опытом весь мир, весь космос? Ответ один: нельзя. Ни один человек, ни одно поколение, ни даже человечество в целом не охватили, да и не могли охватить своим опытным познанием весь космос вширь и вглубь. Люди не осуществляли и в принципе не могут осуществить опыт относительно всех многообразных проявлений мира и — одновременно — относительно мира как такового; такой опыт превышает возможности человека и человечества.

Иначе говоря, в опыте мир в целом никому не дан заведомо. Но в то же время мы используем такие понятия, как мир в целом, природа и т. д. Мы о них мыслим, говорим, спорим. Именно разум строит и вводит такие понятия. Наш разум тем самым ставит перед собой некую сверхзадачу, от которой он никогда не сможет отказаться. Он постоянно выходит за пределы опыта, тем более, когда имеет дело с такими целостностями, которые обозначаются словами «Бог», «бессмертие души» и т. д. Так, разные религии по-разному рисуют и понимают божество. Но И. Канта в данном случае интересует то общее, что есть между всеми религиями. А именно то, что ни в каком опыте, ни с какой опытной достоверностью Бог не может быть дан. Создание таких понятий есть специфическая человеческая деятельность, духовная способность человека. Именно в метафизике она достигает своего наивысшего выражения.

Суть человеческого познания — не тащиться на поводу у природы, а раскрыть творческий, конструктивный характер человеческого познания, мышления. Наше познание лишь отправляется от предметов, формируя при этом уникальные, не имеющиеся в природе продукты. В результате получается, что сами предметы в процессе человеческой деятельности вынуждены соотнобразовываться с человеческим познанием и его результатами. Человек создает царство мысли. И только через эти абстракции, с их помощью он способен осваивать природу.

Здесь заключен единственный способ теоретически обнаружить истоки человеческой свободы, понять человека как свободное существо. Способность человеческого разума (конструировать понятия) возникает не непосредственно из человеческого опыта, из корней повседневной жизни, а через посредство уже довольно развитой человеческой культуры, человеческой способности производить общее и работать с ним. Далее происхо-

дит движение от общего к всеобщему. Это своего рода парадигмы культуры, формы, с помощью которых человек упорядочивает действительность.

3. Неклассическая метафизика

Идеи И. Канта оказали сильное влияние на философию XX в., в частности, на метафизические воззрения мыслителей прошлого века. Философия XX в. выдвинула ряд оригинальных концепций метафизики. Некоторые философы высказывали даже мнения о необходимости устранения метафизики из философии и культуры (позитивизм). В противовес утверждавшимся в начале века неопозитивистским представлениям были предприняты попытки переориентировать метафизику с мировоззрения на онтологию. Достижение единства знаний, построение мировоззрения выходят за пределы опыта: отождествление метафизики с картиной мира, охватывающей природу, духовную жизнь были предложены Г. Зиммелем и В. Дильтеем. Другие философы отождествляли метафизику с картиной мира, охватывающей природу и духовную жизнь. Неокантианцы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) рассматривали метафизику как учение о структуре, законах и принципах теоретического и практического разума и т. д.

Мы обратимся к одной из форм метафизики, достаточно влиятельной и для современной философии. Речь пойдет о феноменологии. Термин «феноменология» происходит от понятия «феномен», что на философском языке означает «предметный мир человека». За ним скрыт мир ноуменов (мир идей, «чистых сущностей»). В устремленности философского знания к глубинным основам всякого бытия, к некоему первоначалу можно ощутить связь феноменологии с философией Платона. Хотя, как мы увидим, феноменология не только не совпадает с платоновскими представлениями о мироздании, но и во многом им противостоит. Феноменологическое течение практически невозможно вырвать из контекста всей европейской философской традиции и современной философской мысли. Поэтому ее невозможно определить в качестве отдельного философского течения. Скорее ее можно трактовать как метод или подход.

Основоположник феноменологической философской школы XX в. Э. Гуссерль считал, что исследовать науку в историческом развитии ее методологических установок нужно для того, чтобы понять человека. В сфере его внимания — вопрос о состоянии духовной культуры современного общества. Он задается вопросом: что же случилось с европейским человеком? Почему шиллеровско-бетховенская «Ода к радости» воспринимается, по Гуссерлю, с «болезненным чувством»? Достигнув впечатляющего успеха в создании и совершенствовании самостоятельных естественных наук, целостное теоретическое мышление распалось; даже в философии оно приняло облик отчужденных друг от друга философских систем. По мере

того как естествоиспытатели превращаются в «нефилософских ремесленников», дискредитируется идеал как универсальной философии, так и всякой философии вообще. В итоге философия становится «проблемой для самой себя», а философ поднимает вопрос, возможна ли метафизика как таковая?

Подобная постановка вопроса «рикошетом» затрагивает и позитивные, «фактические» науки, с их наивным философским основанием — верой в то, что они исследуют сущее. Э. Гуссерль пишет, что «скепсис в отношении возможности некоей метафизики, разрушение веры в универсальную философию как руководительницу нового человека говорит именно о разрушении веры в разум. Исчезает чувство уверенности, что знание дает истину, что оно выражает сущее где бы то ни было, включая и самого человека. Главной проблемой философии Нового времени становится борьба со всеразрушающим скепсисом. И это борьба за философию, за разум, за самого человека, за «истину его бытия». Отсюда стремление нововременных философов восстановить философское знание без его наивного, некритического понимания, преодолеть оружием радикального сомнения скептическое безверие. Поэтому вся философия Нового времени в главном своем течении — попытки самопонимания, а ее история — это история борьбы за «смысл человека».

Учитывая преемственность в развитии европейского общества, история философии от Р. Декарта до наших дней представляется ключом к пониманию современности. Э. Гуссерль считает, что в духовном бытии человека европейской культуры борются сциентизм и «живая» философия как возрождающаяся метафизика, универсальная философия, самораскрывающийся человеческий разум. Человек лишь постольку человек, поскольку он стремится постигнуть собственную разумность. В итоге вся история выступает как самоосуществление разума. Попытку обосновать положительный ответ на этот вопрос, предпринятую рационализмом XVIII в., Гуссерль характеризует, однако, как «наивность», поскольку «настоящий» смысл рационализма остался для XVIII в. скрытым, а прошлые успехи рационализма были оплачены распространением иррационализма.

Для философа выбор один: унаследовав рационалистическую установку прежней философии, попытаться преодолеть ее «наивность». «Наивность» прежней философии заключается в том, что она абстрагировалась от человека, отвлеклась от культурных контекстов, трактуя мир как сферу телесных вещей. Именно так она воспринимала природу. Тогда мир изначальный распадается на два мира: природу и душевный (психический мир). Возможна ли в этом случае философия как всеобщая объективная наука? Скепсис превращается в субъективизм. Если для прежнего способа философствования «смысл» непосредственного

жизненного мира раскрывался в объективистски истолкованной рациональной конструкции, то для новой философии он предстал как «субъективное образование».

Необходимо восстановить объективизм в новом облике, что и пытается сделать Э. Гуссерль. Феноменология в собственном смысле слова есть своеобразная онтология: познавательное отношение в ней предстает как момент бытия. Практический мир человека — это его «жизненный» мир. Помочь человеку понять «самого себя» — изначальная задача философии. Мир есть собственная деятельность человека. Критическое освоение своей истории — путь к самопостижению, а путь к самопостижению — это путь к осознанию своей «полу-судьбы», «полу-задачи».

История, раскрывающая человеку одновременно свою и его суть, поможет человеку стать счастливым. Ибо что такое счастье, как не возможность стремиться к тому, к чему следует стремиться? Расщепленная «объективная» наука и позитивистски ориентированная философия упустили из поля зрения человека и потому оказались неспособны дать ему ориентацию. Они формировали человека по мерке его отчужденного и ограниченного «гештальта», делали европейского человека таким же, каков человек иных культур, несмотря на их разные истоки и другую историю. И потому современный европейский человек несчастен: он, сформированный в «его» истории, в «его» традиции, в единственной в своем роде культуре — «культуре идей», представляющей собою бесконечное самоконструирование, «бесконечный горизонт», — оказался в тупике «объективизма», ограниченности и детерминированности «внешним» в ситуации отчуждения. В этом — суть кризиса европейского человечества. Выход, как полагает Э. Гуссерль, альтернативен: либо продолжение отчуждения от собственного «рационального смысла» и распад, либо — «возрождение Европы из духа философии», преодоление обесмысливающего человеческую жизнь объективизма и натурализма. Тогда, по мысли Гуссерля, Европа в духовном плане воспрянет вновь, как феникс из пепла.

Мир должен быть миром «субъективно-соотносительного», т. е. миром всех наших целей и устремлений, которые так или иначе реализуются в предметах. Если жизненный мир рассматривать в естественной установке, тогда мы просто погружены в него, если же в феноменологической — тогда мы осознаем его как пред-данный и соотнесенный с нашей субъективностью, непрерывно наделяющей значениями (смыслами) предметы и отношения. Постижение смысловых связей Э. Гуссерль называет «созерцанием сущностей», где каждая сфера анализа сознания — изучение смысловых оттенков восприятия, памяти, фантазии, сомнения, актов воли и т. д. — сравнима по обширности с естествознанием. Таким образом, че-

ловек, включающий в свой мир «всю совокупность объективного», есть часть мира; в то же время он конституирует весь мир.

В большинстве же философских учений XX в. метафизика специфическим образом соотносится с наукой. В это время сложился своеобразный культ науки, который привел к формированию и утверждению сциентизма — уверенности в способности науки решить все социальные проблемы. Идеалом науки стали считаться результаты и методы естественных и технических наук. Теоретическим выражением сциентизма стала технократическая концепция неопозитивизма: наука есть культурно-мировоззренческий образец. С этой точки зрения все виды деятельности и знания приемлемы постольку, поскольку копируют науку. Наука есть высшая ступень развития человеческого разума, ее необходимо оберегать от ненаучных влияний и распространять на все виды деятельности. В сциентистской программе осуществляется попытка построить метафизику как «точную науку» о действительности. Ее критериями должны быть — соответственно — опытность, точность, проверяемость. Так как метафизика не отвечает этим критериям, то ее необходимо устранить из философии и культуры.

Неопозитивисты считали, что проблема демаркации между метафизикой и наукой — центральная проблема науки. Это было желание очистить науку от мировоззрения, квазинаучных представлений, вненаучных влияний. Их позиция позволила по-новому поставить ряд методологических и гносеологических проблем, в частности вопрос о критериях научности. Так К. Поппер выявил новый критерий, который заключен не в проверяемости, а в опровергаемости научных теорий. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что метафизика, в отличие от науки, непроверяема. Это обусловлено неограниченной универсальностью ее предпосылок. Поэтому Поппер считает важной роль метафизических допущений в науке. В настоящее время признано эвристическое значение метафизики в любом, в том числе и в научном знании, так как оно включено в контекст культуры.

Наука внутри себя имеет и формирует определенные метафизические основания. Метафизика является важным посредствующим звеном между культурой и наукой, между миром ценностей и поиском истины, между мировоззрением и научным поиском. Метафизика не только формирует модели реальности или онтологические схемы, но и интерпретирует их. Она транслирует ценности культуры и мировоззренческие предпосылки в научное знание. В связи с этим необходимо отметить, что различие исследовательских программ есть различие в исходных метафизических основаниях, принимаемых научным сообществом, которые выражаются часто в противоположных трактовках истины.

Оказалось невозможным формализовать в полной мере язык науки. Выяснилось, что в самой структуре научных теорий имеются метафизиче-

ские высказывания, которые невозможно проверить с помощью принципов верификации (эмпирической проверки знания). Более того, само понятие полностью формализованной теории — слишком сильная идеализация, не соответствующая структурам реально функционирующих в науке теорий. Поэтому предпринимаются попытки переинтерпретировать метафизику, соединить ее с мировоззрением и с онтологией. Действительно, нельзя достигнуть единства знания без мировоззренческого знания, выходящего за пределы человеческого опыта.

В настоящее время можно считать общепризнанной эвристическую роль метафизики для методологии науки. Дело в том, что знания, в том числе и научные, вплетены в контекст культуры. Внутри себя наука имеет и формирует определенные метафизические основания; метафизика является важным посредствующим звеном между культурой и наукой, между миром ценностей и поиском истины, между мировоззренческим и научным поиском. От метафизики надо ждать размышлений о вечных ценностях, возвышающимися над изменчивыми временными процессами. Ценности упорядочивают деятельность, вносят в нее осмысленные оценочные моменты, отражают иные по сравнению с наукой аспекты действительности. Они соотносятся не с истиной, а с представлениями об идеале, желаемом, нормативном. Они придают действительности некий смысл. Хотя ценности более субъективны, чем научные истины, они далеко не всегда противостоят друг другу. Так, приверженность добру — глубинная человеческая потребность, а не только индивидуальный выбор.

В истории сталкиваются различные ценности. Например, технократическое сознание предлагает людям следовать социоинформационным рецептам. Общество представляется грандиозной машиной, где отлажены все человеческие связи. Однако часто люди неуправляемы. Именно ценности выражают человеческое измерение культуры, воплощают в себе отношение к формам человеческого бытия, существования, как бы стягивая все духовное многообразие к разуму, чувствам, воле.

Ценность — не только «осознанное», но и жизненно, экзистенциально прочувствованное бытие. Она характеризует человеческое измерение общественного сознания, поскольку пропущена через личность, ее внутренний мир. В данном контексте интересным будет рассмотрение метафизических воззрений Э. Кассирера. Он считал, что объектом познания не могут быть предметы, поскольку, в противном случае, мы вынуждены признать, что они уже до познания были независимо определены и даны как предметы. Таким образом, человек познает не предметы, а «предметно», т. е. создавая внутри содержания опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи. Предмет впервые конструируется формой

познания, и познание имеет дело не с вещью, а с отношением, не с данным, а с заданным.

Центральное понятие для Э. Кассирера — понятие символа. Понятия «пространство», «время», «масса», «сила» — это образы, которые проектирует наше познание, чтобы овладеть миром чувственного опыта и обозреть его как закономерно-упорядоченный мир. Но в мире им ничто не соответствует. Поэтому, с точки зрения Кассирера, логика вещей неотделима от логики знаков. Знак — не просто случайная оболочка мысли, а ее необходимость, существенный элемент. Он — инструмент, благодаря которому готовое мысленное содержание складывается в определенность. В этом новом мире языковых знаков и сам мир впечатлений приобретает совершенно новое состояние. Это придает ему (миру) определенное мыслительное качество. Содержание «вещи» и «знака» неразрывно связаны, простое слово или образ таят в себе магическую силу, которая позволяет нам проникать в сущность вещи. Например, пространство в геометрии и пространство в искусстве — это разные пространства, разные способы пространственной ориентации мира.

Для тех, кто сосредоточил свое внимание на осмыслении религиозного опыта, метафизика есть важный путь постижения целостного бытия и его творца. Так, М. Шелер подчеркивал абсолютную ценность религиозного сознания. Н. Гартман под метафизикой понимал проблемы всего сущего. В русской философии XX в. (братья Н. и С. Трубецкие, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев) под метафизикой понималась целостность религиозного опыта. Это есть метафизика всеединства, которая связана с выходом в сферу абсолютного. Такое представление о метафизике наиболее полно раскрывается при исследовании проблем человеческого существования.

Наконец, еще одно представление о метафизике, сформировавшееся в XX в. Человек не существует как какая-то данность, как предмет, как стол или стул, человека вообще нет как чего-то неизменного, постоянного, наличного. Человек — это стремление быть человеком: нет стремления — нет и человека. Существуют метафизические характеристики человеческого существования. Так, К. Ясперс выделяет пять особенностей человека как метафизического существа: метафизическая сущность человека проявляется, прежде всего, в неудовлетворенности, поскольку человек постоянно чувствует свое несоответствие тому, чем он является сегодня: он не удовлетворен своим знанием, духовным миром, положением. Он устремлен к безусловному. Поскольку его жизнь постоянно обусловлена внешними и внутренними причинами, ему нужно найти безусловную опору для своего бытия в некой трансцендентальной силе. Человека отличает также беспрестанное стремление к единству, вечности, стремление не просто познать, а понять мир. И, наконец, метафизичность его существования про-

является в сознании бессмертия, но не как продолжения в другом, а как своей укорененности в вечности: каждый должен сделать в жизни что-то такое, чтобы остаться и пребывать всегда.

Литература

1. Аристотель. Метафизика. — М., 2005.
2. Гайденок П. П. Метафизика конкретного всеединства // Вопр. философии. — 1999. — № 5.
3. Голышева М. О. История философии: курс лекций. — М., 2011.
4. Кант И. Основы метафизики нравственности. — М., 2012.
5. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 1991.
6. Хайдеггер М. Лекции о метафизике. — М., 2014.

ГЛАВА IV. ДИАЛЕКТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Диалектика имеет давнюю историко-философскую традицию. Возникнув в наиболее развитой форме в античной философии, она существует и поныне в радикально модифицированном виде. В современной западной философии развиваются такие концепции диалектики, как экзистенциалистская, негативная, неомарксистская, феноменологическая и другие. Наконец, длительное время в нашей стране исповедовалась, преподавалась в учебных заведениях и стала частью российского менталитета марксистско-ленинская диалектика. Все это требует объективного анализа сущности, места и перспектив диалектики в структуре философского знания, выработки адекватного (в идеале) отношения к ее проблемам.

Попытке осмыслить место диалектики и ее важнейших проблем в структуре новой парадигмы философии и посвящается данная глава. При этом мы сознательно ограничим изложение: постараемся охарактеризовать основные концепции диалектики, проследив их историческую эволюцию.

1. Объективная диалектика

Традиционно диалектика в ее наиболее общем виде определяется как учение, рассматривающее все сферы реальности в движении, развитии, а предметы, явления реальности — как взаимосвязанные между собой. Диалектический взгляд на мир, таким образом, позволяет представить этот мир в качестве постоянно меняющегося; фрагменты его находятся в состоянии непрерывного становления, взаимодействия, возникновения и исчезновения. Принято, далее, различать диалектику объективную и диалектику субъективную. Диалектика объективная есть движение, развитие и взаимосвязи самой реальности, действительности. Иными словами, в диалектическом понимании реальность существует лишь через движение и взаимосвязи. Диалектика субъективная есть идеальное отражение объективной диалектики в человеческом сознании.

Договоримся сразу, что такое резкое разграничение объективной и субъективной диалектики нужно нам лишь в целях уяснения существа дела и носит несколько искусственный характер. Во-первых, потому, что само мышление есть специфическая реальность, подчиняющаяся объективным законам (и в этом смысле можно сказать, что объективная диалектика есть учение и о мышлении). Во-вторых, занимаясь изучением сферы мышления, мы одновременно постигаем и закономерности реальности, находящейся вне мышления. Так что, приняв разграничение диалектики объективной и субъективной, надо видеть условность этого разграничения.

Создателем (точнее, родоначальником) объективной диалектики обычно считают древнегреческого философа Гераклита (520–460 гг. до н. э.) из города Эфеса, имевшего прозвище «темный». Это прозвище Гераклит заслужил потому, что его философские высказывания, дошедшие до нас в виде отдельных фрагментов, носят весьма неоднозначный характер, допускают их различную интерпретацию и трудны для понимания. Разумеется, Гераклит совсем не стремился сделать свою философию труднодоступной для понимания, причины здесь иные.

Во-первых, во времена Гераклита еще не был выработан специфический понятийно-категориальный аппарат философии, предписывающий философу держаться в рамках определенных, принятых в данном философском сообществе, смыслов. Как правило, сам Гераклит пользовался для выражения своих идей естественным языком, языком обыденности, чрезвычайно многозначным по своему характеру. Во-вторых, при изложении философской проблематики он использует, как только что было отмечено, не абстрактные понятия, а особые мыслительные образования — философемы, т. е. смыслообразы, где воедино слиты конкретный образ и абстрактное содержание. Например, часто употребляемая Гераклитом философема «река» одновременно означает и чувственно воспринимаемую реку, и абстрактную идею постоянного течения, изменения реальности. Все это необходимо учитывать при знакомстве с его текстами.

В чем же заключается основное содержание гераклитовской объективной диалектики? Многим известны его высказывания, ставшие, в сущности, крылатыми выражениями, авторство которых помнит далеко не каждый: «Все течет, все изменяется», «В одну и ту же реку нельзя войти дважды» и т. д. На этом основании иногда предполагается, что Гераклит был первым, кто поведал миру о вечном движении и изменении реальности. Однако, как однажды заметил один из лучших наших исследователей античной философии В. Ф. Асмус, если бы Гераклит узнал, что его вклад в области философии и диалектики ограничивается лишь этим, он бы всерьез огорчился и обиделся. Факты движения, изменения в реальном мире фиксируются без особого труда любым человеком, имеющим нормальную психи-

ку, и никакой философии и диалектики в этом еще нет. Гераклит же был философом, и его, естественно, не могли удовлетворить банальности и тривиальности, фиксируемые уже на уровне обыденного сознания. Действительная заслуга античного диалектика заключается в том, что он попытался объяснить природу, сущность, источники движения, обосновать его всеобщность.

Источник постоянных изменений всех предметов реальности Гераклит усматривает в наличии в них противоположных моментов (характеристик, определений). Учение об объективных противоположностях и взаимоотношениях между ними и образует, следовательно, суть диалектической концепции Гераклита. Обнаруживая противоположные стороны, моменты в любом процессе, явлении, он сразу же констатирует, что противоположности, выявленные им, находятся в единстве, и выражает эту мысль в присущей ему афористической манере: «День и ночь — одно и то же», «Одно и то же в нас живое и мертвое» и даже так: жизнь и смерть одно и то же. Как правило, если с первыми двумя высказываниями еще соглашались, то последнее высказывание у человека, мало знакомого с гераклитовской философией, не вызовет ничего, кроме недоумения.

В самом деле, не перемудрил ли в своей диалектике Гераклит, утверждая тождественность жизни и смерти? Дадим этому положению несколько иную, более, «мягкую» трактовку. Ф. Энгельс в работе «Диалектика природы» пишет следующее: «Жить — значит умирать», с чем, думается, согласится каждый. Но, в сущности, именно это и утверждает Гераклит: противоположности едины в своем совпадении, в возможности и реальности перехода друг в друга, различаясь — они тождественны, будучи в отношении конкретного тождества — различаются.

Единство противоположностей приводит к их борьбе («войне», как иной раз говорит античный философ), борьба же — к уничтожению единства и самого существования конкретного фрагмента реальности. Однако борьба противоположностей — это не просто гибель и разрушение вещей, это условие существования реальности: нечто, погибая, порождает другое нечто; сам космос может существовать только через бесконечную смену одних вещей, явлений, процессов другими. Так космос живет, и это образует его внутренний ритм, внутреннюю гармонию, «прекраснейшую гармонию жизни», закон (логос) жизни, как утверждает Гераклит.

Исследуя процесс, в котором осуществляется противоречивый характер движения, Гераклит формулирует приведенное выше положение: «В одну и ту же реку нельзя войти дважды». Это не следует понимать как фиксацию Гераклитом совершенно очевидного факта изменчивости предметов реальности. Его содержание значительно глубже, философичнее. Проблема будет более ясной, если мы сопоставим приведенное выска-

зывание Гераклита с высказыванием его ученика Кратила. Он, «совершенство» диалектику своего учителя, сформулировал следующий тезис: в одну и ту же реку нельзя войти даже единожды, поскольку в процессе вхождения изменяется и сам человек, и сама река — они уже иные, чем были даже мгновение назад.

Это положение как будто легко опровергнуть, апеллируя к нашему обыденному опыту: как же так, ведь если я решил войти именно в эту реку, я это и совершаю; да, я изменяюсь, как и река, в каждый момент времени, и все же это именно я и именно эта река. Но обыденный, повседневный опыт может породить сомнение в истинности определенной философской концепции, в то же время, не являясь ее опровержением, поскольку обыденное мышление оперирует конкретными фактами, не поднимаясь до уровня философских абстракций. Проще говоря, философские положения «недостигаемы» для повседневного мышления.

Ошибка Кратила не в этом. Кратил лишает движение противоречивости и выделяет в движении лишь одну сторону — изменчивость. Если бы движение носило именно такой характер, то предметы не смогли бы существовать в реальности: в силу их постоянной изменчивости они просто не имели бы никакой формы и превратились в неопределенную массу. В том и состоит достоинство гераклитовской диалектики, что в самом акте движения он увидел единство противоположных моментов — изменчивости и устойчивости: да, и река, и я одновременно и изменяемся, и остаемся самими собой. Такое объяснение, несомненно, более адекватно характеризует природу всякого движения.

Необходимо отметить, что Гераклит не ограничивается рассмотрением противоположностей и отношений между ними лишь в самой объективной действительности. Его внимание привлекает и субъективная диалектика (диалектика мышления), когда он говорит о познании вещей через противоположности, о том, что противоположности познаются лишь в сравнении: «Прекраснейшая обезьяна безобразна по сравнению с человеком... Мудрейший человек — обезьяна перед Богом». Но все-таки в историю философии Гераклит вошел как один из родоначальников объективной диалектики, ставящей своей главной задачей изучение сущности объективных процессов.

Диалектика Гераклита оказала огромное воздействие на возникновение и формирование концепций диалектики более позднего времени. Например, Г. Гегель, крупнейший диалектик XIX в., писал, что он готов включить фактически любое положение или высказывание Гераклита в собственное учение. Действительно, идеи Гераклита являются одним из источников формирования знаменитой гегелевской диалектики. Однако непо-

средственным теоретическим и идейным предшественником Гегеля был все-таки другой философ античности — Платон, о котором речь впереди.

Прямой наследницей гераклитовского учения оказалась иная диалектика — марксистско-ленинская. Если попытаться выделить главную мысль марксистского учения, то она заключается в построении человечеством бесклассового коммунистического общества. А для реализации этой идеи требовалась и иная (по сравнению с предыдущей) философия, и иная диалектика, что выражено в известном высказывании К. Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Для практического же преобразования мира — и, прежде всего, социальной реальности, общества — требовалось его знание, знание законов этого мира, этой реальности, практическое воздействие на которые приводило бы к реализации желаемой цели.

В данном разделе пособия мы обратим внимание на то, каким образом, с помощью каких теоретических средств обосновывалась идея необходимости революционного изменения мира, и — в первую очередь — общества. К. Маркс, Ф. Энгельс (а впоследствии и В. И. Ленин) постоянно подчеркивали, что в их учении нет ни грана утопии, что их теория построена на объективном изучении объективных обстоятельств. Известные основания для таких утверждений, безусловно, были. «Коммунизм, — писали Маркс и Энгельс в работе «Немецкая идеология», — для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна соотноситься действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние». Та же самая мысль постоянно присутствует и у зрелого Маркса: «Все движение истории есть действительный акт порождения коммунизма — роды его эмпирического бытия». Философский смысл высказываний классиков марксизма заключается в том, что общество, как и всякая иная реальность, в своем развитии подчиняется объективным, не зависимым от сознания законам. Коммунизм, например, наступает не потому, что этого страстно желают марксисты, но потому, что такова сама логика общественного развития, и коммунизм есть необходимое, неизбежное следствие этого развития.

Следовательно, задача философа заключается в том, чтобы познать, исследовать функционирующие в реальности законы и действовать далее в соответствии с их предписаниями. Думается, уже ясно, почему именно диалектика Гераклита оказалась наиболее приемлемой для марксистов. Ведь Гераклит, напомним, утверждает идею подчиненности движения логосу (закону), объективно существующему и проявляющемуся в природе: «не мне, но логосу внимая, необходимо мудро согласиться, что все едино» в мире, которым управляют не субъективные интересы человека, а, выра-

жаясь современным языком, объективная необходимость. Но именно эта идея и лежит в основе материалистической диалектики К. Маркса.

Вполне приемлемой для марксизма оказалась и идея Гераклита о единстве и борьбе противоположностей, усвоенная материалистической диалектикой и обретшая в ней статус соответствующего закона. С позиций этого закона источником всякого движения и развития являются противоречия, заключенные в предметах, вещах, процессах реальности. Если экстраполировать данный закон на социальную реальность, то совершенно логично, что и в сфере этой реальности основными движущими силами окажутся социальные, прежде всего классовые противоречия. Их разрешение приводит к социальной революции, которая знаменует собой переход от одной общественно-экономической формации к более совершенной (в частности, от капитализма к социализму).

Насколько продуктивными оказались положения, законы и категории материалистической (марксистской) диалектики — об этом разговор впереди.

2. Негативная диалектика

Идея негативной диалектики принадлежит философам-элеатам (элейцам). Такое название философы Парменид, Зенон и Мелисс получили по имени города Древней Греции — Элеи. Наибольший интерес в плане формирования диалектики представляет философское творчество Зенона (480–430 гг. до н. э.). Концепцию негативной диалектики Зенон формулирует посредством так называемых апорий, т. е. философских положений, в которых зафиксирована противоречивость движения, трудно поддающаяся рациональному объяснению. Более того, знакомство с апориями Зенона, каждая из которых содержит парадоксальные утверждения о движении, позволила некоторым философам-комментаторам выдвинуть предположение, будто бы Зенон — едва ли не единственный философ, который отрицал движение. На самом деле такие предположения очень далеки от истины.

Для более полного анализа действительного смысла диалектики Зенона коротко охарактеризуем некоторые из дошедших до нас апорий. В известной апории «Летящая стрела» утверждается, что стрела, выпущенная из лука, попеременно и последовательно находится (т. е. покоится) в определенных точках. Суммируя точки нахождения (покоя) стрелы, мы приходим к парадоксальному выводу: летящая стрела оказывается покоящейся, неподвижной. Не менее парадоксальной представляется и апория «Ахиллес и черепаха». Предположим, говорит Зенон, что в соревновании по бегу участвуют Ахиллес (лучший бегун Древней Греции) и черепаха (общеизвестна скорость ее передвижения). Соревнующиеся движутся в одном направлении при соблюдении следующего условия: черепаха будет нахо-

даться впереди Ахиллеса на некотором расстоянии. Парадокс же заключается в том, что Ахиллес никогда, ни при каких условиях не догонит черепаху, какое бы малое изначальное расстояние между ними ни было. Аргументы достаточно убедительны: пока Ахиллес добежит до точки, в которой первоначально находилась черепаха, та успеет отползти на какое-то расстояние, и именно его должен преодолеть Ахиллес. Но за это время черепаха опять продвинется вперед и т. д.

Получается, что расстояние между бегунами будет сокращаться, ибо Ахиллес движется быстрее, но никогда не будет равно нулю. Ахиллес, таким образом, никогда не догонит черепаху. Так в теории. А на практике? Любой человек знает, что в действительности Ахиллес не только догонит, но и перегонит черепаху. Опыт здравого смысла сразу же «опровергнет» Зенона. Но опровергнет ли? И нужны ли эти парадоксы?

Что касается парадоксов, то действительно, вся наука, а не только философия, насквозь парадоксальна. Разве не странно, что с точки зрения теории относительности отец, движущийся в космическом корабле со скоростью, близкой к световой, может оказаться моложе сына, находящегося на Земле? Разве не парадоксально то, что, по утверждениям физики микромира, при столкновении двух маленьких частиц образуются четыре больших? У науки другой горизонт видения мира: наука устремлена в те «слои» реальности, которые недоступны здравому смыслу и обыденному мышлению. У науки и обыденного мышления попросту разные предметы познания, и каждый из этих видов знания специализируется в собственной предметной области, порой совершенно не конкурируя с другими. Вот почему опровержение научных парадоксов, в том числе апорий Зенона, — не дело обыденного мышления.

Вернемся к поставленному выше вопросу: что же пытался доказать с помощью своих апорий Зенон? То, что не существует движения? Нет, конечно. В. И. Ленин в своих «Философских тетрадах» чрезвычайно точно заметил: вопрос не в том, существует ли движение (ибо всякий человек убежден в этом), вопрос в том, как выразить движение в логике наших понятий. Зенон избирает достаточно оригинальный способ характеристики движения: так называемый способ доказательства от противного. Опровергая, точнее, разрешая апории, мы как бы «отрицательным» (негативным) образом не только фиксируем факты движения, но (что гораздо важнее) проникаем в противоречивую природу движения, видим глубинные проблемы, возникающие при характеристике сущности движения. Вот почему диалектика Зенона носит название негативной.

Существует очень большое количество философских работ, в которых предлагаются различные варианты решения зеноновских апорий. Г. Гегель, например, полагал, что апория «Летящая стрела» разрешима

лишь в случае, если предположить: в конкретный момент стрела находится в определенной точке и одновременно не находится, она еще там и одновременно ее в этой точке уже нет. Всякий, кто заинтересуется данными проблемами, может обратиться к литературе, рекомендуемой для самостоятельного изучения в конце главы.

Идеи негативной диалектики Зенона получили свое развитие в творчестве более поздних философов. Присутствует концепция негативной диалектики и в современной философии — в существенно модифицированном и модернизированном виде. В частности, различные варианты негативной диалектики разработаны французским экзистенциалистом Ж.-П. Сартром (см. его работу «Бытие и ничто»), западными неомарксистами, в особенности Г. Лукачем, философами так называемой франкфуртской школы М. Хоркхаймером, Т. Адорно, Г. Маркузе.

Поскольку наиболее популярной на Западе оказалась концепция Г. Маркузе (1889–1979 гг.), обратимся к рассмотрению именно этого варианта диалектики. Будучи вначале мало кому известным философом (хотя и являясь автором уже опубликованных работ «Разум и революция», «Эрос и цивилизация»), Маркузе внезапно получает мировую известность, становясь кумиром молодежи, в особенности же — экстремистски настроенных студентов. Причина тому — публикация в 1964 г. работы «Одномерный человек». В ней автор подвергает очень резкой критике современное общество — в равной мере и капиталистическое, и социалистическое, приводя убедительные аргументы и факты его деградации, отсутствия у него исторической перспективы. Однако если бы Маркузе ограничился только этим кругом вопросов, вряд ли его позиция стала бы столь популярной: какой же серьезный мыслитель на Западе не приложил руку к критике современного общества? Оригинальность развиваемой Маркузе точки зрения, скорее, в другом: в попытке увидеть глубинные болевые точки современного общества и обозначить пути выхода этого общества из тупика, в который завела его собственная логика развития.

Анализируя особенности европейской культуры и образа жизни, Г. Маркузе видит истоки их кризиса во всепоглощающем, всеохватывающем рационализме. Это положение кажется спорным, ибо рационализм при всех его издержках дал западному обществу не так уж и мало. Общеизвестны успехи европейской науки, ориентированной на практику, на внедрение ее достижений в производство; достаточно хорошо изучены результаты такого внедрения (в экономику США, стран Западной Европы). На принципе рационализма базируется, в сущности, вся западная философия, давшая миру великих мыслителей.

Среди них Р. Декарт с его знаменитым «мыслю, следовательно, существую». Здесь же И. Кант, исследовавший соотношение рассудка, разу-

ма, рациональности, и Г. Гегель, афористично выразивший логику развития реальности: «Все действительное разумно, все разумное действительно». В этом ряду К. Маркс, задавшийся целью на разумных, рациональных основаниях построить новое общество, и М. Вебер, выдвинувший и обосновавший принцип формальной рациональности — основополагающую установку жизни и деятельности европейской цивилизации...

Рационалистический — по сравнению с верованиями Востока — характер имеет даже европейская религия, христианство (в особенности протестантизм). На рациональных основаниях базируется образ жизни, быт человека стран Западной Европы.

Тем не менее, именно этот принцип Г. Маркузе подвергает фундаментальной критике. Тотальная рациональность общества, по утверждению Маркузе, имеет своей оборотной стороной социальное неравенство, безработицу, появление люмпенизированных слоев населения, наркоманию и т. д., принимающих характер почти стихийного бедствия. Казалось бы, автор «Одномерного человека» не сказал ничего такого, что нельзя было бы обнаружить в статье любого радикально настроенного журналиста или публициста.

Ценность и продуктивность концепции Г. Маркузе в другом: он утверждает и доказывает, что последовательно проводимый рационализм переходит в свою противоположность. Он становится «иррациональным рационализмом», возникает удивительный феномен неразумной, «безумной разумности» современного общества. И речь идет не об отдельных негативных фактах (безработице и т. д.), а об общей тенденции, общем направлении движения этого общества: реальность, общество, человек теряют свою многоцветность, объемность, многовариантность, превращаясь в нечто одномерное, плоскостное, одновариантное.

Одномерен социализм, представленный одной формой собственности и единственно возможным вариантом развития — к коммунизму. Господствует одна идеология; «единственно научная философия» — диалектический и исторический материализм, единственно правильный метод в искусстве — социалистический реализм и т. д. Жизнь человека превращается в абсурд: к счастливой, разумной жизни его ведут через насилие, принуждение, многочисленные запреты, и т. д.

Но, полагает Г. Маркузе, не менее одномерен и капитализм. Одномерность, репрессивность и абсурд — также стиль его жизни. В сфере производства господствует «взбесившееся» производство, выходящее за рамки разумности (бесчисленное и порой ненужное количество моделей автомобилей, телевизоров и т. д.), грозящее экологической катастрофой. В сфере политики демократия, парламентаризм и т. д. являются, по существу, средствами интеграции человека в одномерное общество. Но главный

результат безумного рационализма — одномерный человек, человек стандарта, человек-потребитель, до предела унифицированный в любой сфере: в одежде, языке, межличностном общении. И вот парадокс: человек счастлив в своей одномерности, линейности, ограниченности, у него формируется «счастливое сознание», удовлетворенность настоящим. Такой человек даже и не подозревает, что с ним произошло нечто страшное: он деградировал как личность, он деструктурирован, он обеднен до предела, он человек-функция.

Где же в таком случае выход из создавшегося положения? Выход, полагает Г. Маркузе, в... новой социальной революции. Таким образом, автор «Одномерного человека» переходит на позиции ортодоксального марксизма? Не будем спешить с выводами. В силу названных причин современное общество заслуживает только «великого отрицания». Но где же те социальные силы, которые должны стать источником такого отрицания? Это, конечно же, не класс капиталистов, но и не класс рабочих, интегрированных в существующую систему, и, наконец, не «белые воротнички», положение которых в обществе более чем респектабельно. Тогда кто же? Совершенно очевидно, что это те слои населения, которые не интегрированы, не включены в социальную систему, — безработные, угнетаемые национальные меньшинства, студенты и т. д.

Революцию («великое отрицание») должны осуществить люди, стоящие в оппозиции к существующему одномерному обществу. Отрицательное, отрицающее, оппозиционное мышление и есть истинное мышление нашего времени. Должен быть произведен «великий отказ» от ценностей рационалистического мира. Но кто конкретно должен его осуществить? Всем содержанием своей работы Г. Маркузе отвечает так: это не мои проблемы. Кроме того, он, думается, мог бы ответить на этот вопрос и так: я не профессиональный революционер, не практик революции, я — философ, и мое дело — предложить методологию решения проблем, не более того. «Будьте реалистами — требуйте невозможного», — вот единственный практический совет Маркузе своим последователям.

Такова суть одного из вариантов современной негативной диалектики. Правда, может возникнуть некоторое сомнение: насколько корректно зачисление, скажем, Зенона и Маркузе в один и тот же ряд негативных диалектиков, — ведь их концепции слишком различаются между собой. Нет ли здесь элемента искусственного сближения совершенно разных точек зрения? Разумеется, у Зенона и Маркузе разные предметные области, различные сферы интересов: Зенон исследует проблемы только механического движения, вопрос о социальном развитии у него даже и не ставится. Тем не менее, у обоих философов есть нечто фундаментально общее: методология решения проблем. Как и Зенон, Маркузе предлагает решение от

противного, скорее обозначает проблему, нежели дает ее конструктивное решение. А именно в этой специфической методологии, на наш взгляд, и заключается содержание диалектики, именуемой негативной.

3. Идеалистическая диалектика

Автор этой концепции диалектики — древнегреческий философ Платон. Этот философ является родоначальником одного из ведущих философских направлений — объективного идеализма. Платон, может быть, первый философ, который не стихийно, а сознательно предпочел идеализм в качестве «истинной» философии, поскольку полагал, что именно идеалистическая позиция гарантирует познание сущности вещей, способна объяснить то, что недоступно обыденному мышлению.

Основное понятие платоновской философии — «идея» (по-гречески «эйдос»). Объяснить смысл этого понятия можно, рассмотрев его в разных аспектах. Идея, по Платону, это нечто существующее вне и независимо от индивидуального сознания, она выражает сущность вещей, составляет их основу. Идеи в своей совокупности образуют идеальный мир, мир идей. Идеальный мир существует вне пространства, т. е. нельзя указать то конкретное место, где обитают идеи. Идеальный мир существует и вне времени, т. е. вечно. Мир идей не порождается: он существовал, существует и будет существовать всегда. Идея, следовательно, есть сущностное понятие, лежащее в основе реальных вещей. Например, идея «прекрасного самого по себе» пребывает в предмете, но покидает его, когда предмет погибает и возвращается во внепространственный мир идей.

Развивая свое учение, Платон строит целую систему идей, элементы которой определенным образом субординированы. Так, высшей идеей является идея блага. Далее идет идея рода (например, идея четвероногого), подчиняющая себе идею вида (например, идея кошки и собаки). Правда, при таком «раскладе» Платон сразу же встречается с серьезными затруднениями. Если идея есть нечто совершенное и, выразимся тавтологично, идеальное, то существует ли идея сора, грязи и т. д.? Платон явно в замешательстве и не дает определенного ответа. Зато с другим затруднением он справляется блестяще: строя свою систему идей, Платон прекрасно понимает, что он не должен давать завершенную систему, и делает ее открытой. В самом деле, если выделить идеи всех существующих в мире вещей, предметов, то эта задача в основе своей невыполнима, поскольку уйдешь, как говорил Гегель, в «дурную бесконечность». Вот почему Платон предлагает методологию, «схему» решения проблемы, не пытаясь создать законченную систему идей.

Можно понять, почему такую странную для обыденного сознания концепцию создает и развивает Платон. Всякий человек без особого труда

обнаруживает, что в реальности появляются, существуют и погибают вещи, предметы, явления. Сами по себе материальные предметы конечны во времени, ограничены в пространстве, следуют один за другим, т. е. ведут временное, преходящее существование. Возникает вопрос: а что же лежит в основе их существования, почему они возникают и исчезают, какая принудительная сила вызывает их к жизни, с необходимостью ведет их к собственному концу? Платон считает совершенно очевидным, что таким основанием вещей, силой, понуждающей их к существованию, определяющей их судьбу и логику бытия, не может быть что-то материальное, ибо, повторяем, оно временно, ограничено, конкретно, пребывающе. Следовательно, решение проблемы таково: за всем этим миром конечных материальных вещей скрывается некоторая противоположная материальности основа, сущность, т. е. сущность идеальная, вневременная, не подверженная возникновению и гибели. Но эта-то идеальная сущность, сила, основа предметов и есть их идея.

Однако при всей логичности такой аргументации Платона совершенно закономерно может возникнуть вопрос: диалектик ли Платон, утверждая законченность, завершенность, самодостаточность идей? Правда, Платон — первый в истории философ, который ввел в научный обиход само понятие диалектики, а Аристотель — мыслитель из самых авторитетнейших — называет Платона создателем диалектики. Но это еще не доказательства диалектического характера платоновской философии.

Суть же вопроса, по Платону, в том, что видимые, фиксируемые человеческим сознанием изменения предметов не есть подлинная диалектика. Это вторичная, иными словами «отраженная», а следовательно, и не подлинная диалектика. Вещь, рассуждает греческий мыслитель, может перейти в свою противоположность — от жизни к смерти. Но что это означает? Только то, что в вещи идея жизни заменилась идеей смерти (здесь, кстати, содержится интересная догадка о диалектике сущности и явления). Поэтому действительная диалектика происходит в сфере идей, понятий, движущихся и переходящих друг в друга. Идеи и соответствующие им понятия живут напряженной внутренней жизнью по своим внутренним законам (впоследствии Гегель их оформит в виде законов диалектики), внешним, эмпирическим, материальным выражением которой являются все изменения реально существующих предметов, вещей, процессов.

Без преувеличения можно сказать, что учение Платона имело огромный резонанс в истории философии. Редкий философ не комментировал и не интерпретировал труды Платона. Однако наиболее заметной фигурой среди последователей Платона является немецкий философ XIX в. Г. Гегель. По своим взглядам Гегель принадлежит к объективному идеализму. Первичным, мирозозидающим началом в его системе выступал абсолют-

ный дух, абсолютная идея, т. е. внечеловеческое, надчеловеческое сознание, отчуждающее (создающее) на определенном этапе своего развития материальную реальность (природу, общество, человека). Вот здесь-то у человека, приступающего к изучению философии, возникает искушение и соблазн представить Гегеля в качестве религиозного философа, проповедующего творение мира богом. Не все ли равно, как назвать творца реальности — богом или абсолютной идеей? Сразу же поясним: далеко не все равно. Если даже учесть, что сам Гегель был человеком верующим, что он автор работ по философии религии, это не меняет существа дела: Гегель не был религиозным философом, а тем более — философом-богословом. Если в сфере философии Гегель и признает бога, то этим богом для него выступает логика, объективная логика понятий.

По мнению многих философов, мир, реальность, действительность существуют, движутся и развиваются по определенной объективной логике: возникновение новых форм реальности, направленность их движения, смена состояний и т. д. не зависят от субъекта (человека, общества). Реальность обладает своей собственной, трудно постигаемой логикой. Причем эта логика в равной мере не зависит и от человечества в целом: во времена, например, Великой французской революции люди боролись за всеобщее равенство, свободу, а получили императора Наполеона; в годы нашей «перестройки» провозгласили целью социализм с «человеческим лицом», а получили страну с трудно определяемым общественным строем. Происходит то, что Г. Гегель называл «иронией истории», которая словно постоянно посмеивается над своим творцом, вечно направляя и поворачивая его «не туда».

Но откуда же берется, возникает эта логика? По мнению материалистов, она коренится в самой реальности, в сущности ее феноменов, вещей, предметов, отношений между ними. Г. Гегель считает иначе. Подобно Платону, он утверждает, что в самой материальной реальности мы встречаемся с отдельными, обладающими своей спецификой предметами. В самом деле, никто никогда не видел «человека вообще»: это всегда Иванов, блондин, высокого роста и т. д., т. е. реальный предмет — это индивидуальная модификация, трансформация (видоизменение) общего («Иванов» есть специфическое воплощение человека). Но если в материальной реальности существуют лишь отдельные предметы, являющиеся разновидностями общего, то возникает вопрос: а где же и как существует это общее? Из сказанного ясно, что общее не может существовать как предмет материальной реальности (подобно тому, как, скажем, не может существовать жареный лед). Следовательно, общее может существовать лишь как идеальное, т. е. как понятие (например, понятие «человек»). Конкретным воплощением понятия «человек» и будет реальный «Иванов». Значит, логика

существования и движения понятий определяет логику существования предметов.

Вот почему абсолютная (идеальная по своей природе) идея Г. Гегеля не столько творец реальности, сколько идеальный (понятийный) «проект» мира, действительности. В абсолютной идее заложены все определения, свойства, направления развития реальности. Причем абсолютная идея не может существовать в статичном, неизменном состоянии. Первый этап ее существования («тезис», как называет его Гегель) означает доприродное, дочеловеческое существование этой идеи и с необходимостью обуславливает движение идеи ко второму этапу («антитезис»). Почему с необходимостью? Философский предшественник Гегеля Ф. Шеллинг совершенно справедливо утверждал, что мышление, которое не движется, — не существует.

Абсолютная идея (понятие, идеальный «проект мира») обязана двигаться и развиваться для того, чтобы существовать. Но куда и как? Путь лишь один: идеальное, общее, понятие (т. е. идея) может заявить о себе и проявить себя через противоположное, т. е. материальное, отдельное, предмет. Подобно тому, как причина становится причиной лишь через порождаемое ею следствие (без следствия причина не есть причина), абсолютная идея утверждается посредством отчуждения (отделения) от материи, природы, общества, человека: на втором этапе она существует уже через них. Венцом, вершиной созданного абсолютной идеей является человек, обладающий сознанием. А это означает, что он — единственное существо, которое может познать, постичь воплощенную в реальности абсолютную идею, понять ее логику и направление движения, развития и, таким образом, действовать в соответствии с этой логикой. Это и есть третий этап существования абсолютной идеи («синтез»).

В отличие от своих предшественников, Г. Гегель не просто констатировал наличие движения, но, во-первых, высказал великую идею о развитии как важнейшем направлении движения реальности, во-вторых, сформулировал эту идею в виде основных законов диалектики (закона единства и борьбы противоположностей, закона перехода количественных изменений в качественные, закона отрицания отрицания) и категорий (качество, количество, противоречие, отрицание и т. д.).

Создав грандиозную и завершенную систему диалектики, Г. Гегель был всерьез убежден, что эта система исчерпывает собой развитие философии, и дальнейшее ее совершенствование попросту невозможно. Такое утверждение Гегеля вызывало далеко не однозначную реакцию у тех, кто знакомился с его философией. Но дело в том, что Гегель был в значительной мере прав в своем убеждении. Будучи великим мыслителем, он прекрасно понимал, что та парадигма (образец, вариант) философии, диалектики, которую он разработал, была действительно завершенной системой, и все ее усо-

вершенствования могли касаться только деталей. Не случайно все последователи Гегеля (так называемые гегельянцы) не внесли в эту философию существенных изменений, оставаясь мало кому известными ординарными философами. Лишь те из мыслителей, кто был ориентирован на радикальную переработку гегелевской диалектики, смогли сказать новое слово в философии.

Освоение диалектики Г. Гегеля осуществлялось по двум направлениям. Первое — материалистическая интерпретация этой диалектики — привело к созданию диалектики марксистской. Второе направление было принципиально иным. Главный его замысел заключался в том, чтобы снять обезличенность, внечеловеческий характер действующих в мире анонимных сил, выступавших в форме платоновских идей, абсолютной идеи Гегеля, мировой воли А. Шопенгауэра, объективных законов К. Маркса. Это направление развивалось французскими экзистенциалистами А. Кожевом, М. Мерло-Понти, Ж. Велем и нашло свое наиболее полное выражение в творчестве Ж.-П. Сартра. На содержании его учения мы и остановимся более подробно.

При знакомстве с философскими работами Ж.-П. Сартра первое, что бросается в глаза — это его высокая оценка философских идей Г. Гегеля и К. Маркса и — зачастую без всякого перехода — их критика. Еще чаще он комментирует эти идеи таким образом, что невольно вспоминаешь выражение «не поздоровится от этаких похвал». Однако все становится понятным, когда читаешь следующие пояснения Сартра: для меня, пишет французский философ, учение Маркса и Энгельса (а равно и Гегеля, добавим от себя) — это «руководящие принципы, это постановка задач, это проблемы, а не конкретные истины... Они представляются мне недостаточно определенными и, следовательно, допускающими разные интерпретации».

Существо диалектики Ж.-П. Сартра раскрывается в работах позднего периода его творчества, в частности, в «Критике диалектического разума» и «Проблемах метода». Название первой работы совсем не означает, что французский философ подвергает критике диалектику, отвергает ее. Слово «критика» означает здесь «очищение» диалектики, придание ей смысла действительной науки. Это «очищение» диалектики предполагает ряд операций. Во-первых, необходимо определить и строго ограничить объем понятия «диалектика». По мнению Сартра, диалектика присутствует лишь там, где есть и действует человеческое сознание. А это сфера жизни общества, человека. Нет смысла говорить о диалектике природы, диалектике неодушевленной реальности. Поэтому, критикуя марксистов, Сартр настаивает на исключении из сферы философии диалектического материализма, который самой формулировкой всеобщих законов действительности отрицает специфику бытия человека и общества, сводя их развитие к механи-

стическому движению, когда люди превращаются в манекены, марионетки объективно действующей необходимости, пассивные инструменты истории. В диалектическом материализме, далее, применяется абсолютно неверный метод сведения высшего (общество) к низшему (природа), частного, индивидуального к общему, свободы к необходимости, т. е. происходит «натурализация общества» и «историзация природы».

Таким образом, за исходную точку исследования диалектики общественного развития (другой диалектики, по Ж.-П. Сартру, повторяем, не существует) необходимо взять индивида, мыслящего человека. Если опираться на ортодоксальные марксистские представления, иронизирует автор «Критики диалектического разума», то легко объяснить, что, например, Поль Валери есть мелкобуржуазный интеллигент, но невозможно объяснить, почему не каждый интеллигент становится Полем Валери. Таким образом, именно человек в его специфичности есть главный объект изучения реальной диалектики.

Центральной категорией сартровской диалектики является понятие «тотализация» (целостность), которое означает движение отдельных элементов, частей к высшему единству целого, содержащему в себе богатство и своеобразие индивидуального, отдельного, личностного. Тотализации подвержен прежде всего исторический процесс, поскольку история (здесь Ж.-П. Сартр воспринимает и разделяет идеи К. Маркса) не есть хаос событий, а обладает определенной направленностью движения, обусловленной в том числе и производственными отношениями. Причем в самой истории обнаруживаются различные варианты развития, и некоторые из них могут быть для человека более предпочтительными, лучшими. Чтобы понять, какие из вариантов лучше, человеку необходимо оказаться «внутри» этой исторической диалектики, сделать ее «прозрачной», интеллигибельной, (понятной для субъекта). Таким образом, диалектика выступает у Сартра как способ познания, а самое главное — как включение субъекта, человека, личности в исторический процесс.

Каким же образом это реализуется? И здесь — в полном соответствии с традициями Г. Гегеля и К. Маркса — Ж.-П. Сартр вводит еще одну, важнейшую для понимания его диалектики категорию — «практика». Практика для Сартра есть средство тотализаторского движения общества к своей организованной целостности. Практика включает в себя цель, проект, выбор средств, само действие человека. Однако практика неоднородна по своей структуре. Существует, во-первых, «инертная практика», которая подчиняется «внешнему закону», объективной необходимости. Это несвободная деятельность, ее осуществляют люди в силу давления материальной необходимости, которая навязана человеку обстоятельствами, другими людьми. Поэтому и диалектика, которая здесь реализуется, есть «внеш-

ная», неподлинная, лишенная интеллигибельности («прозрачной понятности» для субъекта) диалектика и практика.

Но существует, во-вторых, и активная, свободная, интеллигибельная практика, которая отличается от первой своим творческим характером. Если в первом виде практики материальное преобладает над духовным, подчиняет его себе, то во втором случае материальный элемент является подчиненным, свободно используемым и преодолеваемым человеком в своих целях. Именно второй вид практики приводит общество к подлинной тотальности, целостности, реализует «конституирующую диалектику разума» и является предпосылкой человеческой свободы.

Проблема свободы имеет для экзистенциализма особое значение. Классическое понимание свободы дал нидерландский философ XVII в. Б. Спиноза, определив свободу как познанную необходимость. К. Маркс, в целом, принял такое определение, но при этом внес в него существенное дополнение: свобода не ограничивается лишь сферой знания, она находится прежде всего в области практической деятельности: действовать свободно — значит действовать со знанием дела, со знанием объективных закономерностей. Ж.-П. Сартра не устраивает ни то, ни другое понимание свободы. В частности, по К. Марксу получается, считает он, что человек должен действовать, подчиняя себя необходимости, а какая же это свобода? Если это и свобода, то, фигурально выражаясь, свобода птички в позолоченной клетке.

Человек — не только продукт обстоятельств, он творит сам себя путем преодоления «практико-инертного поля», путем преодоления материальности и необходимости, чтобы не быть их рабами. Свобода есть логика творческой, интеллигибельной практики, где человек возвышается над обстоятельствами. Но как это реализовать? И Ж.-П. Сартр находит следующий выход: «Человек есть то, что он сумеет сделать из того, что сделали из него». Иначе говоря, свобода для Сартра — это преодоленная необходимость. Способом, методом достижения этой цели Сартр считает разработанную им социально-экзистенциальную диалектику.

Таковы некоторые из концепций диалектики, сыгравших в истории философии значительную роль и имеющие продолжение в современной философии.

4. Марксистская диалектика

Проблемы марксистской диалектики получают в современной литературе, как правило, полярные, противоположные оценки. Ее основные положения либо переносятся в учебники и учебные пособия без каких-либо существенных комментариев, либо попросту отвергаются. И то и другое, разумеется, крайности. Марксистская диалектика наработала и содержит до-

статочны продуктивные и перспективные идеи. В частности, это можно сказать о концепции диалектики как теории познания и логики научного мышления, о диалектике практической деятельности, диалектике теории и практики и т. д.

Поэтому современные взгляды на понятийный инструментарий марксистской диалектики и — в особенности — на действие ее законов в общественном развитии требуют объективно-критической оценки. То, что диалектика — это научная система, достаточно распространенная точка зрения. Общим местом исследований в этой области является утверждение, что она научна, поскольку удовлетворяет всем критериям науки — формальным и содержательным. Во-первых, диалектика, как и всякая наука, нацелена на познание сущности исследуемых объектов; во-вторых, она открывает и формулирует законы познаваемой реальности; в-третьих, знания об этой реальности представлены как система принципов, законов, категорий, понятий.

С другой стороны, диалектика выступает и в качестве идеологии, поскольку идеологические (мировоззренческие) моменты из нее принципиально неэлиминируемы (неисключаемы). Идеологию мы определяем традиционно в качестве теоретического самосознания социальной группы, общественного класса. Диалектика одновременно есть наука (научная система) и идеология (выражает интересы определенного класса), — это положение, разумеется, требует необходимой аргументации.

Поскольку здесь на передний план выходит социальная диалектика, подчеркнем, что социальные законы (как, впрочем, и не только социальные) действуют далеко не всегда «с железной необходимостью», как полагал К. Маркс. Люди в своей деятельности преследуют определенные цели и идеалы. Что же касается диалектических законов развития, то знание их позволяет людям в их стремлении к тем или иным идеалам соотносить свои действия с требованиями этих законов. В противном случае движение общества в направлении, заданном социальным идеалом, становится проблематичным.

Следовательно, в понимании общественных процессов ошибкой является как отказ от учета идеологических предпосылок развития, так и отказ от соотнесения решений, принимаемых в области социального управления, с открытыми в теории диалектики и апробированными общими законами развития. Иначе говоря, идеология сама по себе не всегда основывается на научной теории, но следование идеологическим ориентирам предполагает соотнесение своих действий с законами теории, в том числе — законами диалектики. Только в этом случае можно рассчитывать на желаемый успех движения общества в направлении, определяемом социальным идеалом.

На фоне подобной аргументации позиция противников диалектики выглядит неубедительной. Когда, например, известный критик марксистской диалектики английский философ К. Поппер заявляет, что в истории нет никаких законов, и социум развивается путем проб и ошибок, а поэтому законы социальной диалектики — фикция, то такая концепция воспринимается как нонсенс. Поппер исходит из позитивистской идеи, в соответствии с которой теоретические положения (законы диалектики, например) должны иметь эмпирическую подтверждаемость. Хорошо известно, что эта идея присутствует также и в марксистской философии: теория должна проверяться практикой; практика — критерий истинности знания. Но Поппер подходит к взаимосвязи теории и практики позитивистски: если эксперимент не подтверждает теорию, то она ошибочна.

Законы и положения социальной диалектики, утверждает К. Поппер, попросту не с чем соотнести, они не имеют эмпирической подтверждаемости. Реальная практика социализма, по его мнению, ничего не дает для подтверждения истинности законов диалектики. Но самое главное, полагает Поппер, заключается в том, что диалектика не дает возможности предвидеть, в каком направлении развивается общество. Заметим по этому поводу, что практика, в том числе — практика социального развития, не может опровергнуть ни одного движения человеческой мысли, если эта мысль не противоречит объективным законам истории, отраженным в социальной теории. Тем более она не может ни подтвердить, ни опровергнуть верность социальных идеалов.

Марксистская социальная диалектика, открывающая законы общественного развития (закон классовой борьбы, закон социальных революций, закон смены общественно-экономических формаций), совершенно однозначно утверждает, что общество в итоге объективно стремится от своей предыстории к действительной истории — коммунистическому обществу. Альтернативного коммунизму варианта нет, поскольку движение к нему — не акт субъективного пожелания марксистов, но объективная логика исторического развития, реализующаяся через действие указанных социальных законов. Вспомним, с какой настойчивостью В. И. Ленин утверждал, что в марксистском учении нет ни тени утопии, что К. Маркс не проектировал из собственных представлений общество будущего, а, изучая объективные законы и тенденции исторического развития, с беспристрастностью ученого фиксировал его тенденции.

Такую точку зрения К. Поппер называет «историцистской», утопической и ненаучной, не имеющей под собой никаких оснований. Всякие долгосрочные прогнозы и теоретические модели общества, полагает он, неизбежно оказывались несостоятельными (например, концепция идеального государства Платона, утопия Т. Мора и т. д.), независимо от уровня их

теоретического обоснования. Таким образом, в полном соответствии с постулатами позитивизма, Поппер сводит идеологию к науке, отрицая правомерность выдвижения каких-либо социальных идеалов.

Впрочем, если внимательно присмотреться к идеям К. Поппера о развитии общества путем проб и ошибок, а также о проблематичности существования исторических законов, то мы найдем в них пищу для размышлений. Не случайно же многие из современных западных социальных философов отвергают возможность не только предвидения контуров будущего общества, но и проектирования, сознательного конструирования, построения этого общества. И высказываются такие идеи не только на Западе: «Я убежден, — пишет академик Н. Н. Моисеев, — что любые долговременные прогнозы, схемы общества будущего несостоятельны. Жизнь сама распорядится, как должен быть устроен мир в следующих столетиях».

Это — в известном смысле — правильно, ибо законы общественного развития носят статистический характер, проявляя себя в каждом конкретном случае лишь с определенной долей вероятности. То есть общество является системой нелинейного типа, поэтому предсказать однозначно развитие исторических событий невозможно. Однако это не означает, что деятельность людей не подчиняется никаким законам или что людям не следует стремиться к достижению желаемого будущего.

Итак, что же произошло с принципом научности марксистской диалектики, на который опирались при обосновании преимуществ материалистической диалектики? По чисто идеологическим соображениям принцип научности был деформирован, и весьма существенно. Хотя В. И. Ленин и подчеркивал неоднократно, что «точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания», но вопреки первоначальным намерениям, «первой, основной» нередко оказывалась точка зрения идеологии. В результате законы социальной диалектики приобрели как бы самостоятельное, автономное существование.

Принцип научности, составными элементами которого являются объективность рассмотрения и всесторонность охвата изучаемого предмета (В. И. Ленин), деформировался и разрушался, уступая место политико-идеологическому прагматизму. Особенно удобными для идеологических интерпретаций являлись основные законы диалектики. В силу их особой абстрактности и всеобщности они оказались «лишенными иммунитета» к включению в них практически любых конкретных высказываний, в том числе и взаимно противоречащих друг другу. Разумеется, в особой природе этих законов нельзя усматривать какой-либо недостаток, ибо функционально они как раз и должны работать на уровне всеобщности.

Рассмотрим сложившуюся ситуацию на примере основного закона марксистской диалектики — закона единства и борьбы противоположно-

стей. Нельзя не обратить внимание, что основная идея этого закона — абсолютность борьбы и относительность единства противоположностей — великолепно коррелируется с законами социальной диалектики — законом классовой борьбы, законом социальной революции и т. д. Требуются минимальные теоретические усилия для обоснования посредством друг друга этих двух рядов законов; и ничего антинаучного в такой процедуре нет.

Так, например, главным противоречием социализма называлось противоречие между возможностями производства и постоянно растущими потребностями людей. Конечно, это противоречие было и есть в любом обществе, начиная с зарождения человечества. Но при социализме (строе, гуманистическом по своим исходным моментам) ликвидированы классовые антагонизмы, противоречие между трудом и капиталом, частная собственность уступает место общественной собственности. В таких условиях единственной заботой общества становится всемерное удовлетворение постоянно растущих потребностей человека на основе роста общественного производства, и обозначенное противоречие действительно оказывается движущей силой социалистического общества, его основным противоречием. Сознательная направленность производительной деятельности людей на разрешение этого противоречия обеспечивает наиболее эффективное развитие общества.

Более общим ориентиром общественного развития выступает закон отрицания отрицания. Напомним, например, что, полемизируя с народниками, В. И. Ленин специально разъяснял в работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», что марксистская идея гибели капитализма вытекает из анализа экономических процессов и тенденций в современном ему обществе, но не из закона отрицания отрицания, как утверждали, в частности, Е. Дюринг и Н. К. Михайловский. Можно соглашаться или не соглашаться с мыслью К. Маркса о скорой гибели капитализма («Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма...»), однако бесспорно одно: и сам закон отрицания отрицания, и категории, его выражающие, применялись Марксом и Лениным в качестве методологических средств анализа экономической и иной реальности, но не утверждались в качестве непререкаемых правил, по которым разворачивается история.

Между тем в 1960-х годах родилась новая интерпретация этого закона в его историческом приложении. Анализируя процесс исторического развития общества, марксистские философы нового поколения доказывали, что исходная ступень развития общества (так называемый первобытный коммунизм) основывалась на общей собственности на средства производства, в ней отсутствовали разделение общества на классы, а значит, и классовые антагонизмы, и эксплуатация, и т. д. Но по мере совершенствования про-

изводительных сил первобытный способ организации производства начал сдерживать общественное развитие, превратился в его тормоз.

Так происходит первое отрицание, возникает классовое общество, общество частной собственности, дающее простор развитию производительных сил. Однако и оно подлежит отрицанию, поскольку это общество социальной несправедливости, экономической и духовной эксплуатации трудящихся. Оно с необходимостью отрицается (отрицание отрицания) следующей ступенью исторического развития — коммунистической, на которой синтезируются достоинства первой и второй ступеней и начинается подлинная история человечества.

Мы понимаем, что это изложение закона грешит схематизмом, но именно при такой интерпретации истории в общественное сознание внедряется идеологема, несущая в себе уверенность в том, что наступление коммунизма детерминируется действием всеобщих законов, в том числе и всеобщего закона отрицания отрицания. При этом практика, вместо того чтобы быть способом проверки открытых диалектикой законов на истинность, была «обязанной» в любой ситуации подтверждать их истинность. Таким образом научная теория приносилась в жертву идеологии, что и стало одной из причин катастрофы Советского государства.

Подведем итоги. Главный из них заключается в том, что диалектика должна развиваться и существовать не по логике и правилам идеологии, а по логике и правилам науки. Разумеется, идеологические моменты принципиально не устранимы из социальных наук, в том числе и из диалектики. Решение этой проблемы нам видится так: диалектика как «чистая наука» — это, в сущности, «идеальный тип» (термин известного немецкого философа М. Вебера), т. е. такое явление, которое либо чрезвычайно редко встречается в действительности, либо вообще есть мысленная конструкция, необходимая для познания реальности (нечто вроде идеализированного объекта). В своем практическом функционировании диалектика всегда будет «нагружена» классовыми, групповыми интересами.

Но, с учетом сказанного, мы должны поменять приоритеты: диалектика как наука первична по отношению к диалектике как идеологии. Положения диалектики должны вытекать из ее собственных, внутренних требований, принципов, установок, а не из запросов идеологии и социальной политики. Например, основное противоречие социума должно выводиться из его анализа, а не привноситься с помощью идеологических императивов (что, кстати, происходит еще до научного анализа объекта). Конечно, впоследствии любое положение диалектики может получить идеологическую интерпретацию, идеологическую коррекцию. Это неизбежно и не всегда ведет к негативным результатам. Тем не менее, методологическим ориен-

тиром для формирования и развития диалектики должен быть, по нашему мнению, предложенный «идеальный тип» диалектики.

Наличие различных решений, конкурирующих позиций — признак истинной науки. Диалектика сегодня превращается в открытую систему, включающую в себя новые наработки в области теории. Бесспорно, что единство и борьба противоположностей — это «суть, ядро диалектики» (В. И. Ленин), но философы, стоящие на позициях диалектико-материалистической методологии только выигрывают, обогащая свое понимание механизма действия названного закона идеями, возникшими под влиянием системного подхода к исследованию реальности, вырабатываемых в рамках синергетики, вызревающих на основе концепции глобального эволюционизма и других общенаучных теорий.

И, наконец, еще одно замечание по поводу марксистской диалектики: как к ней относиться? Думаем, как к факту истории философии. Очевидно, многое из того, что наработано марксистской диалектикой, войдет и в формирующуюся сейчас в нашем обществе философию. На наш взгляд, перспективны марксистские идеи о диалектике теории и практики, критерии истинности знаний, взаимной опосредованности ступеней познания, диалектике процесса отражения и т. д. Но все это не более чем предположения, ибо проблема значительно сложнее, чем может показаться.

В самом деле, в обществе происходят трудные философские «мутации», формируется новый образ философии. Что будет востребовано из марксистской диалектики философией будущего — об этом пока можно только гадать. Более того, мы не можем предсказать даже то, какой непосредственно вид, какую форму обретет диалектика в лагере тех социальных сил, которые по-прежнему считают диалектический и исторический материализм теоретической основой практической деятельности. Возможен ли возврат к каноническому марксизму, канонической марксистской диалектике с учетом новых социальных и интеллектуальных реалий? Тем более, если мы на самом деле хотим сделать из диалектики инструмент познания действительности.

Учитывая тенденции становления новой философии, можно было бы попытаться определить «образ диалектики» и ее место в структуре этой науки более обстоятельно и конкретно. Однако такая попытка будет явно преждевременной, поскольку серьезных теоретических оснований для ее реализации пока нет.

Литература

1. Адорно Т. Негативная диалектика. — М., 2003.
2. Асмус В. Ф. Античная философия. — М., 1976.
3. Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля. — М., 1971.

4. Ивин А. А. Что такое диалектика: Философский очерк. — М., 2012.
5. Оруджев З. М. Диалектика как система. — М., 1973.
6. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. — М., 1994.
7. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 20.

ГЛАВА V. РАЦИОНАЛИЗМ, ИРРАЦИОНАЛИЗМ И ИНТУИТИВИЗМ

1. Исторические формы рационализма

Давно сказано, что сон разума порождает чудовищ. А что, если чудовищ порождает и сам бодрствующий разум? Парадокс состоит в том, что пропасть между сознательными целями людей и результатами их деятельности все более расширяется. Люди часто говорят о безграничных возможностях познания, открывающихся перед наукой. Это породило в общественном сознании характерный наукоцентризм, выражающийся в признании за наукой монополии на истину; даже сам термин «научность» стал синонимом «истинности». Да, наука сегодня на высоте: химические технологии, микроэлектроника, строительная индустрия, аудиовизуальные системы, компьютеры фантастически усовершенствовали наш быт, увеличили комфорт, сделали возможным получение информации из любой точки земного шара. Но вместе с тем они породили экологические проблемы, разделили и духовно опустошили людей, развили до угрожающих размеров смертоносные виды вооружений, не дав никаких положительных целей жизни человека. Перспективы дальнейшего прогресса прикладной науки поставили под угрозу существование самого человечества. Поэтому все чаще понятие научно-технического прогресса в настоящее время воспринимается и трактуется как иллюзия, а достижения цивилизации ставятся под сомнение. Мы подошли к таким рубежам, когда начинаем добывать опасные знания. Вот почему проблема рациональности и ее критериев выдвинулась в число первостепенных проблем современной философии.

Бесспорные успехи рационального сознания, проявившиеся, прежде всего, в развитии науки, становлении и развитии научно-технической цивилизации, привели к распространению сциентизма, для которого вера в науку в значительной мере заменила веру в бога. Наука в секуляризованном, т. е. светском мировоззрении в значительной мере стала играть роль религии, способной дать окончательный и безусловный ответ на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия. Вместе с тем, отчетливо выявившиеся в наше время деструктивные антигуманные последствия техногенной цивилизации порождают и активное противодействие сциентистскому культу научной рациональности, когда на нее возлагают значительную долю ответственности за пороки и грехи этой цивили-

зации. При этом протест против сциентистской абсолютизации роли и возможностей науки перерастает нередко в резкий негативизм по отношению к ней и является специфически современной формой критики не только рационализма (выступающего в этом контексте в форме сциентизма), но и рациональности как таковой.

Соглашаясь с возражениями против неумеренных притязаний агрессивного сциентизма, понимая несостоятельность абсолютизации господствующей в западной цивилизации формы научной рациональности, восходящей к галилеевско-ньютоновскому естествознанию Нового времени, в то же время нельзя недооценивать или, тем более, опровергать значимость рациональности как таковой, как необходимой ценности нашей культуры. Но при этом сама рациональность (в том числе научная рациональность) должна быть понята достаточно широко, ее характеристика должна быть освобождена от ограниченности и деструкций. Необходимо заметить, что рациональность существует не только в науке, но и в политике, праве, морали, религии, мифологии, искусстве.

Что же такое рациональность? Прежде чем ответить на этот вопрос, вспомним, что познание мира начинается с чувственного познания. Это такая форма познания, которая позволяет получать информацию об объектах при помощи органов чувств. Оно играет большую роль в получении знаний о мире: во-первых, это единственный канал связи с внешним миром, и потеря хоть одного из органов чувств затрудняет процесс познания; во-вторых, человек, лишенный органов чувств, не способен ни к познанию, ни к мышлению. Чувственное познание регулирует предметную деятельность, дает минимум первоначальной информации.

Но чувственное познание ограничено: в нем человек «привязан» к конкретной ситуации, его недостаточно, чтобы преобразовывать природу, осуществлять предметную деятельность. Оно дает единичный образ предмета, недостаточный для всестороннего познания предметов, причин и связей, существующих в мире. Возникает необходимость познания внутренней сущности вещей, т. е. общего. Познание общего возможно благодаря формированию особого рода представлений, фиксирующих общие признаки вещей, не имеющие чувственного характера. Например, «дом», «дерево», «человек» — это общие признаки вещей. Это не предметы, а понятия. Способность их создавать — это способность к рациональному мышлению. Понятие «рациональное» фиксирует как раз общие, существенные свойства, отношения предметов, явлений. Благодаря этому суммируются важные знания о способах действия с данными группами предметов. Возможно, такая способность в обыденной жизни и не столь важна.

Обычно выделяют два уровня рационального. Это рассудок, способный создавать правила мышления, и разум, который является источником

понятий (не заимствованных из чувственного познания) и ставит перед познающим новые задачи.

Рациональность — это умопостигаемость объективно всеобщего, с какой бы областью знания мы ни сталкивались. Постигание общего — всегда открытие творческой активности (будь то понятие, моральная норма, юридический закон и т. д.). Рационализм — система взглядов, суждений об окружающем, которая основывается на выводах и логических заключениях разума. Это определенный подход к решению вопроса о происхождении и возможной достоверности знаний. Разумеется, рационализма в чистом виде не существует. Делая тот или иной вывод, человек никогда не может полностью исключить влияние эмоций, интуитивных прозрений, собственного догматического мышления и т. д. Даже в математике последняя фраза — «что и требовалось доказать» — порой оказывается неоднозначной и может быть оспорена.

Тем не менее, мы всегда можем отличить рациональный образ мышления, рациональные суждения от суждений иррациональных, основанных, например, на откровениях, религиозных догматах и т. д. Безусловно, прежде всего, рациональность проявляется в науке. Она предполагает наличие концептуального аппарата, моделирование реальности в системе понятийных конструкций, надстраивающихся над обыденными представлениями о мире. Обеспечивая проникновение человеческой мысли в слои реальности, недоступные неспециализированному сознанию, рациональное сознание в то же время создает особый мир идеальных конструкций, «теоретический мир», как его называют в философской литературе.

Истоки рационализма можно обнаружить уже в древности. Античное мышление, по существу, является рациональным. В то же время, рационализм как одно из устойчивых направлений в философии возник как реакция на кризис средневековой схоластической логики, которая не могла объяснить, каким образом из единичного опыта возникают строго всеобщие истины. Оставалось искать другой, внеопытный источник познания (разум). Сам термин «рационализм» весьма емкий и может быть использован для описания того или иного миропонимания.

Классический рационализм — тип рационального мышления, который сформировался после эпохи Возрождения и утвердился в XVII–XVIII вв. В рамках классического рационализма не только утвердился научный метод, но и возникло целостное миропонимание — некая целостная картина мироздания и процессов, происходящих в нем. В ее основе — механистическое представление о Вселенной, возникшее после научной революции Коперника — Галилея — Ньютона. Вселенная представлялась как механизм, запущенный кем-то и вечно действующий по определенным, раз и навсегда данным законам. Казалось, что если сегодня люди в мире чего-

то не понимают, то завтра обязательно поймут. Так постепенно формировалась вера в неограниченные возможности знания, основывающаяся на фактических успехах науки. Это был оптимизм молодого рационализма.

В общественном сознании происходили (и происходят) существенные сдвиги в системе ценностей, в духовном мироощущении, что находило свое отражение в проблематике и стиле философии. Так, провозвестником опытного естествознания и научного метода выступил английский философ Ф. Бэкон. Ему удалось дать образ новой науки, отправляясь от твердо принятых и последовательно продуманных представлений о значении знания в обществе и человеческой жизни. Он упрекает мыслителей прошлого за то, что в их трудах не слышен голос самой природы, созданной Творцом. Методы и приемы науки должны отвечать подлинным ее целям — обеспечению благополучия и достоинства человека, что явится свидетельством выхода человечества на дорогу истины после долгого и бесплодного плутания в поисках мудрости. Обладание истиной обнаруживает себя именно в росте практического могущества человека.

Возможности человеческого разума и науки совпадают, поэтому так важно ответить на вопрос: какой должна быть наука, чтобы исчерпать эти возможности? Ф. Бэкон пишет: «Человек, слуга и истолкователь Природы, ровно столько совершает и понимает, сколько он охватывает в порядке Природы; свыше этого он не знает и не может ничего». По его мнению, есть только две возможные дороги поисков и обнаружения истины: одна от чувства и частных случаев переносит сразу к аксиомам самого общего характера и затем дает дорогу суждениям на основании этих принципов, уже закрепленных в их незыблемости, чтобы вывести на их основании промежуточные аксиомы. Это наиболее распространенный путь. Другая — от чувства и частного приводит к аксиомам, постепенно и непрерывно поднимаясь по ступеням лестницы обобщения до тех пор, пока не подведет к аксиомам самого общего характера; это самая верная дорога, хотя она еще не пройдена людьми.

Второй путь представляет собою методически продуманную и усовершенствованную индукцию. Дополнив индукцию целым рядом приемов, Ф. Бэкон стремится превратить ее в искусство вопрошания природы, ведущее познание к верному успеху. Основывая свою философию на понятии опыта, истолковывая чувственность как единственный источник всех наших знаний, Бэкон тем самым заложил основы эмпиризма — одной из ведущих философских традиций новоевропейской философии.

Вместе с тем родоначальник эмпиризма ни в коей мере не был склонен недооценивать значение разума. Сила разума как раз и проявляет себя в способности такой организации наблюдения и эксперимента, которая позволяет услышать голос самой природы и истолковать сказанное ею правильным

образом. Поэтому свою позицию Ф. Бэкон иллюстрирует сравнением деятельности пчел, собирающих нектар со многих цветков и перерабатывающих его в мед, с деятельностью паука, ткущего паутину из самого себя (односторонний рационализм), и муравьев, собирающих в одну кучу самые разные предметы (односторонний эмпиризм). Ценность разума — в его умении извлекать из опыта заключенную в нем истину. Разум как таковой не содержит в себе истин бытия и, будучи отрешен от опыта, неспособен их открывать.

Основы альтернативной эмпиризму рационалистической традиции были заложены французским философом Р. Декартом. Отправной точкой философствования Декарта становится общая для них с Ф. Бэконом проблема достоверности знания. Но в отличие от Бэкона, который выдвигал на первый план практическую основательность знания и подчеркивал значение предметной истинности знания, Декарт ищет признаки достоверности познания в сфере самого знания, его внутренних характеристик. Отклоняя, подобно Бэкону, авторитет как основание истины, Декарт стремится к разгадке тайны высочайшей надежности и неотразимой привлекательности математических доказательств. Их ясность и отчетливость он справедливо связывает с радикально глубокой работой анализа. В результате сложные проблемы удастся представить в виде совокупности предельно простых и дойти до уровня, на котором истинность или ложность утверждений может быть усмотрена непосредственно (как в случае математических аксиом). Располагая такими очевидными истинами, можно уверенно проводить доказательства, относящиеся к сложным и заведомо неясным случаям.

Р. Декарт развивает специальное учение о методе, которое он сам резюмирует в следующих правилах: не принимать ничего на веру, в чем с очевидностью не убежден; избегать всякой поспешности и предрассудков; включать в свои суждения только те истины, которые представляются нашему уму столь ясно и отчетливо, что не допускают даже повода к сомнению. Разделять каждую проблему, избранную для изучения, на столько частей, сколько возможно и необходимо для ее разрешения. Располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу. Делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Эти правила можно обозначить соответственно как правила очевидности (достижение должного качества знания), анализа (идущего до последних оснований), синтеза (осуществляемого во всей своей полноте) и контроля (позволяющего избежать ошибок в осуществлении и анализа,

и синтеза). Продуманный таким образом метод следовало применить теперь к собственно философскому познанию. Первая проблема состояла в том, чтобы обнаружить очевидные истины, лежащие в основе всего нашего знания. Р. Декарт предлагает с этой целью прибегнуть к методическому сомнению. Только с его помощью можно отыскать истины, усомниться в которых невозможно. Следует заметить, что испытанию на несомненность предъявляются самые высокие требования, заведомо превосходящие те, что вполне удовлетворяют нас, скажем, при рассмотрении математических аксиом. Ведь и в справедливости последних можно усомниться. Нам же необходимо найти такие истины, в которых усомниться невозможно.

Можно ли сомневаться в своем собственном существовании, в существовании мира, бога? В том, что у человека две руки и два глаза? Подобные сомнения могут быть нелепы и странны, но они возможны. В чем же нельзя усомниться? Заключение Р. Декарта лишь на первый взгляд может представиться наивным, когда он такую безусловную и неоспоримую очевидность обнаруживает в следующем: я мыслю, следовательно, существую. Справедливость несомненности мышления подтверждается самим актом мысли. Мыслению отвечает (для самого мыслящего «я») особая, неустранимая достоверность, заключающаяся в непосредственной данности и открытости мысли для самой себя.

Р. Декарт получил лишь одно несомненное утверждение — о самом существовании познающего мышления. Но в последнем содержится много идей; некоторые из них (например, математические) обладают высокой очевидностью как идеи разума. В разуме заложено убеждение, что кроме меня, существует мир. Как доказать, что все это — не только идеи разума, не самообман? Это вопрос об оправдании самого разума, о доверии к нему. Декарт разрешил эту проблему следующим образом. Среди идей нашего мышления находится идея Бога как Совершенного Существа. А весь опыт самого человека свидетельствует о том, что мы сами — существа ограниченные и несовершенные. Каким же образом идея совершенного существа оказалась присуща нашему уму? Декарт склоняется к единственной оправданной для него мысли, что сама идея вложена в нас извне, а ее творец и есть Бог, создавший нас и вложивший в наш ум понятие о себе как о Всесовершенстве. Но из этого утверждения вытекает необходимость существования внешнего мира как предмета нашего познания. Бог не может обманывать нас; он создал мир, подчиняющийся неизменным законам и постижимый нашим разумом, созданным им же. Так бог становится у Декарта гарантом постижимости мира и объективности человеческого познания. Благоговение перед богом оборачивается глубоким доверием к разуму.

Вся система аргументации Р. Декарта делает вполне понятной его мысль о существовании врожденных идей в качестве одного из основоположений рационалистической теории познания. Именно врожденным характером идей объясняется сам эффект ясности и отчетливости, действительности интеллектуальной интуиции, присущей нашему уму. Углубляясь в него, мы оказываемся способными познавать сотворенные богом вещи. Декарт полагает, что все возможные вещи составляют две самостоятельные и независимые друг от друга (но не от создавшего их бога) субстанции — души и тела. Эти субстанции познаются нами в их основных атрибутах; для тел таким атрибутом является протяжение, для душ — мышление.

Телесная природа последовательно представлена у Р. Декарта концепцией механизма. Вечно движущийся мир, подчиненный законам механики, исчислимый математическим образом, заготовлен для триумфального шествия математического естествознания. Природа — чисто материальное образование, ее содержание исчерпывается исключительно протяжением и движением. Основными ее законами являются принципы сохранения количества движения, инерции и первоначальности прямолинейного движения. На основе этих принципов и методически контролируемого построения механических моделей разрешимы все познавательные задачи, обращенные к природе. Животные и человеческие тела подчинены действию тех же механических принципов и представляют собой «самодвижущиеся автоматы»; никаких «живых начал» в органических телах (как растительных, так и животных) не имеется.

Рационалистическая традиция после Р. Декарта нашла своих самых выдающихся представителей в лице Б. Спинозы и Г. Лейбница. Философия Спинозы проникнута теми же интуициями, но притязает на более совершенное разрешение проблем, поставленных предшественником. Спиноза считал, что существует единое начало мира, — это единая и бесконечная субстанция. Он называет ее Богом и Природой одновременно. Эта субстанция обладает бесчисленным множеством атрибутов, из числа которых человеку открыты только два: протяженность и мышление. Каждый из атрибутов включает в присущей ему качественной определенности всю полноту содержания субстанции, выражая его на собственном языке. Сообразно этому порядок и связь идей полностью отвечают порядку и связи вещей. Каждый из атрибутов предстает перед нами как множество единичных вещей (модусов), в которых мы открываем проявление отдельного атрибута, образующего их сущность.

Человек, имея душу и тело, познается и в плане протяженности, и в плане мышления. Это единство открывается нам лишь при условии ясного знания, действия интеллектуальной интуиции. Чувственное знание усматривает только множественность вещей и не способно подняться

до их постижения как проявления единой божественной природы. Но именно таким должен быть взгляд на мир подлинной мудрости, которая одновременно преодолевает тщету смутных желаний и рабство человеческих страстей и обретает подлинную свободу в спокойном и ясном мирозерцании. Убежденность в том, что активность человека определена лишь действием ясных идей разума, с необходимостью вело к отождествлению воли и разума, реальной причины и логического основания.

Другой выдающийся представитель рационализма немецкий философ Г. Лейбниц ввел в философию понятие монады. Монада — простая неделимая сущность, и весь мир представляет собой собрание монад. Каждая из них замкнута в себе («не имеет окон») и неспособна влиять на другие. Бытие монад поглощено внутренней деятельностью представления: мир монад строго иерархичен. Они располагаются от низших к высшим; венчает эту иерархию Бог. Низшие монады образуют собой уровень обычного материального бытия и отличаются исчезающе малой способностью к ясному представлению, нарастающему по мере восхождения к высшей монаде. Только Богу принадлежит исчерпывающая полнота представления, ясное знание всего и, как следствие этого, максимум действия, активности. Весь мир монад есть, в конечном счете, отражение Бога как верховной монады. В этом заключены основания для развитой Лейбницем концепции философского оптимизма, провозглашающей, что наш мир есть лучший из всех мыслимых миров.

Плюралистический мир Г. Лейбница пронизан единством содержания, предустановленной гармонией, олицетворенной верховной монадой. Поскольку основной вектор совершенства монад направлен от их бессознательного состояния к состоянию совершенного знания, постольку Лейбниц считает, что чувства — исходная ступень познания. Но только исходная. Поскольку всякая душа — монада, деятельность которой направлена лишь на самое себя, то познание есть лишь процесс постепенного осознания того, что имеется в бессознательном. Тем самым Лейбниц вносит некоторые изменения в декартовскую теорию врожденных идей. Последние даются нам скорее как возможность, к которой мы можем прийти, чем к уже существующему в нас бессознательному. Такое направление аргументации ослабляло силу эмпиристской критики теории врожденных идей, оставляя в неприкосновенности строго автономный характер разума.

2. Типы рациональности

Итак, идеалы, нормы и онтологические принципы естествознания XVII–XVIII столетий опирались на специфическую систему философских оснований, в которых доминирующую роль играли идеи механицизма. В качестве эпистемологической составляющей этой системы выступали

представления о познании как наблюдении и экспериментировании с объектами природы, которая раскрывает тайны своего бытия познающему разуму. Сам же разум наделялся статусом суверенности. В идеале он трактовался как дистанцированный от вещей, наблюдающий и исследующий их со стороны, не детерминированный никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов.

Эта система идей соединялась с особыми представлениями об изучаемых объектах, которые рассматривались преимущественно в качестве малых систем (механических устройств). Соответственно этому применялась «категориальная сетка», определяющая понимание и познание природы. Категории «вещь», «процесс», «часть», «целое», «причинность», «пространство», «время» и т. д. образовывали онтологическую составляющую философских оснований естествознания этой эпохи.

Радикальные перемены в этой целостной и относительно устойчивой системе оснований естествознания произошли в конце XVIII – первой половине XIX века. Их можно расценить как вторую глобальную научную революцию, определившую переход к новому состоянию — дисциплинарно организованной науке. Механистическая картина мира утрачивает статус общенаучной. В биологии, химии, и других областях знания формируются специфические картины реальности, несводимые к механистической. Одновременно происходит дифференциация дисциплинарных идеалов и норм исследования. Например, в биологии и геологии возникают идеалы эволюционного объяснения, в то время как физика продолжает строить свои знания, абстрагируясь от идеи развития. Но и в ней начинают постепенно размываться доминировавшие ранее нормы механистического объяснения. Все эти изменения затрагивали главным образом тот слой организации идеалов и норм исследования, который выражал специфику изучаемых объектов. Что же касается общих познавательных установок классической науки, то они еще сохраняются в данный исторический период.

Сообразно особенностям дисциплинарной организации науки видоизменяются ее философские основания. Они становятся гетерогенными, включают в себя довольно широкий спектр тех категориальных схем, в соответствии с которыми осваиваются объекты (от сохранения в определенных границах механицистской традиции до включения понятий «вещь», «состояние», «процесс» и других идей развития). Центральной проблемой эпистемологии становится проблема соотношения разнообразных методов науки, синтеза знаний и классификации наук. Выдвижение ее на первый план связано с утратой прежней целостности научной картины мира, а также с появлением специфики нормативных структур в различных областях научного исследования. Поиск оснований единства науки, исследование дифференциации и интеграции знания превращается в одну из фун-

даментальных проблем философии, сохраняя свою остроту на протяжении всего последующего развития науки.

Первая и вторая глобальные революции в естествознании протекали в русле формирования и развития классической науки и ее стиля мышления. Третья глобальная научная революция была связана с преобразованием этого стиля мышления и становлением нового, неклассического естествознания. Она охватывает период с конца XIX до середины XX столетия. В эту эпоху происходит своеобразная цепная реакция революционных перемен в различных областях знания: в физике — открытие делимости атома, разработка релятивистской и квантовой теории, в космологии — концепция нестационарной Вселенной, в химии — становление квантовой химии, в биологии — возникновение генетики. Рождаются кибернетика и теория систем, сыгравшие важнейшую роль в развитии современной научной картины мира.

В процессе всех этих революционных преобразований формировались идеалы и нормы новой, неклассической науки. Они характеризовались отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительной истинности теорий и картины природы, выработанной на том или ином этапе развития естествознания. В противовес представлениям о единственно истинной теории, «фотографирующей» исследуемые объекты, допускается истинность нескольких отличающихся друг от друга конкретных теоретических описаний одной и той же реальности, поскольку в каждом из них может содержаться момент объективно-истинного знания. Осмысливаются корреляции между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект.

Как следствие, в науке принимаются такие типы объяснения и описания, которые включают ссылки на средства и операции познавательной деятельности. Наиболее ярким образцом такого подхода выступали идеалы и нормы объяснения, описания и доказательности знаний, утвердившиеся в квантово-релятивистской физике. Если в классической физике идеал объяснения и описания предполагал характеристику объекта «самого по себе», без указания на средства его исследования, то в квантово-релятивистской физике в качестве необходимого условия объективности объяснения и описания выдвигается требование четкой фиксации особенностей средств наблюдения, которые взаимодействуют с объектом. Классический же способ объяснения и описания может быть представлен как идеализация, рациональные моменты которой обобщаются в рамках нового подхода.

Изменяются идеалы и нормы доказательности и обоснованности знания. В отличие от классических образцов, обоснование теорий в квантово-релятивистской физике при изложении теории предполагает экспликацию операциональной основы вводимой системы понятий (принцип

наблюдаемости) и выяснение связей между новой и предшествующими ей теориями (принцип соответствия).

Новая система познавательных идеалов и норм обеспечивала значительное расширение поля исследуемых объектов, открывала пути к освоению сложных саморегулирующихся систем. Такие объекты характеризуются уровневой организацией, наличием относительно автономных и переменных подсистем, массовым стохастическим взаимодействием их элементов, существованием управляющего уровня и обратных связей, обеспечивающих целостность системы.

Именно включение таких объектов в процесс научного исследования вызвало резкие перестройки в картинах реальности ведущих областей естествознания. Процессы интеграции и развитие общенаучной картины мира стали осуществляться на базе представлений о природе как сложной динамической системе. Этому способствовало открытие специфики законов микро-, макро- и мегамира в физике и космологии, интенсивное исследование механизмов наследственности в тесной связи с изучением надорганизменных уровней организации жизни, обнаружение кибернетикой общих законов управления и обратной связи. Тем самым создавались предпосылки для построения целостной картины природы, в которой реализовалось представление об иерархической организованности Вселенной как сложного динамического единства.

Картины реальности, вырабатываемые в отдельных науках, на этом этапе еще сохраняли свою самостоятельность, но каждая из них участвовала в формировании представлений, которые затем включались в общенаучную картину мира. Последняя, в свою очередь, рассматривалась не как точный и окончательный «портрет» природы, а как постоянно развивающаяся система относительно истинного знания о мире. Все эти радикальные сдвиги в представлениях о мире и процедурах его исследования сопровождались формированием новых философских оснований науки.

Идея исторической изменчивости научного знания, относительной истинности вырабатываемых в науке онтологических принципов соединялась с новыми представлениями об активности субъекта познания. Он оказывается не изолированным от изучаемого мира, а находящимся внутри него, детерминированным им. Возникло понимание того обстоятельства, что «ответы» природы на наши вопросы определяются как устройством самой природы, так и способом нашей постановки вопросов, который зависит от исторического развития средств и методов познавательной деятельности. На этой основе вырастало новое понимание категорий истины, объективности, факта, теории, объяснения и т. п.

Радикально видоизменялась и «онтологическая подсистема» философских оснований науки. Развитие квантово-релятивистской физики,

биологии и кибернетики было связано с включением новых смыслов в категории части и целого, причинности, случайности и необходимости, вещи, процесса, состояния и др. Можно сказать, что эта «категориальная сетка» вводила новый образ объекта, который представал как сложная система. Соотношение части и целого применительно к таким системам включает в себя несводимость целого к сумме его частей. Важную роль при описании динамики системы начинают играть категории случайности, потенциально возможного и действительного. Причинность не может быть сведена только к ее лапласовской формулировке; возникает понятие «вероятностной причинности», которое расширяет смысл традиционного понимания данной категории. Новым содержанием наполняется категория объекта: он рассматривается уже не как тождественная самой себе вещь (тело), а как процесс, воспроизводящий некоторые устойчивые состояния и изменчивый в ряде других характеристик.

Все описанные перестройки оснований науки, характеризовавшие глобальные революции в естествознании, были вызваны не только его экспансией в новые предметные области и обнаружением новых типов объектов, но и изменением места и функций науки в общественной жизни. Основания естествознания в эпоху его становления (первая революция) складывались в контексте рационалистического мировоззрения ранних буржуазных революций, формирования нового (по сравнению с идеологией средневековья) понимания отношений человека к природе, новых представлений о предназначении познания, истинности знаний и т. п.

Становление оснований дисциплинарного естествознания конца XVIII — первой половины XIX века происходило на фоне резко усиливающейся производительной роли науки, превращения научных знаний в особый продукт, имеющий товарную цену и приносящий прибыль при его производственном потреблении. В этот период начинает формироваться система прикладных и инженерно-технических наук как посредник между фундаментальными знаниями и производством. В различных сферах научной деятельности происходит специализация, и складываются соответствующие этой специализации научные сообщества.

Переход от классического к неклассическому естествознанию был подготовлен изменением структур духовного производства в европейской культуре второй половины XIX — начала XX века, кризисом мировоззренческих установок классического рационализма. В различных сферах духовной культуры происходит формирование нового понимания рациональности. Сознание, постигающее действительность, постоянно наталкивается на ситуации своей погруженности в самую эту действительность, ощущая свою зависимость от социальных обстоятельств, которые во многом определяют установки познания, его ценностные и целевые ориентации.

Современная эпоха — время новых радикальных изменений в основаниях науки. Эти изменения можно охарактеризовать как четвертую глобальную научную революцию, в ходе которой рождается новая, постнеклассическая наука. Интенсивное применение научных знаний практически во всех сферах социальной жизни, изменение самого характера научной деятельности, связанное с революцией в средствах хранения и получения знаний (компьютеризация науки, появление сложных и дорогостоящих приборных комплексов, которые функционируют аналогично средствам промышленного производства и требуют для обслуживания целых исследовательских коллективов, и т. д.) меняют характер научной деятельности.

Наряду с дисциплинарными исследованиями на передний план все более выдвигаются междисциплинарные и проблемно-ориентированные формы исследовательской деятельности. Если классическая наука была ориентирована на постижение все более сужающегося, изолированного фрагмента действительности, выступавшего в качестве предмета той или иной научной дисциплины, то развитие науки конца XX — начала XXI вв. определяют комплексные исследовательские программы, в которых принимают участие специалисты различных областей знания. Организация таких исследований во многом зависит от определения приоритетных направлений, их финансирования, подготовки кадров и др. В процессе определения научно-исследовательских приоритетов наряду с познавательными целями все большую роль начинают играть цели экономического и социально-политического характера.

Реализация комплексных программ порождает особую ситуацию сращивания в единую систему деятельности теоретических и экспериментальных исследований, прикладных и фундаментальных знаний, интенсификацию прямых и обратных связей между ними. В результате изменяются принципы и представления о реальности, формирующиеся в различных науках. Все чаще изменения этих представлений протекают не столько под влиянием внутридисциплинарных факторов, сколько с помощью «парадигмальной прививки» идей, транслируемых из других наук. В этом процессе постепенно стираются жесткие разграничительные линии между картинами реальности, определяющими специфику предмета той или иной науки. Они становятся взаимозависимыми и предстают в качестве фрагментов целостной общенаучной картины мира. На ее развитие оказывают влияние не только достижения фундаментальных наук, но и результаты междисциплинарных прикладных исследований. Например, идеи синергетики, вызывающие переворот в системе наших представлений о природе, возникали и разрабатывались в ходе многочисленных прикладных исследований, выявивших эффекты фазовых переходов и образования диссипа-

тивных структур (структуры в жидкостях, химические волны, лазерные пучки, неустойчивость плазмы).

В междисциплинарных исследованиях наука, как правило, сталкивается с такими сложными системными объектами, которые в отдельных дисциплинах зачастую изучаются лишь фрагментарно. По этой причине эффекты их системности могут быть вообще не обнаружены при узкодисциплинарном подходе, а выявляются только при синтезе фундаментальных и прикладных задач в проблемно-ориентированном поиске. Объектами современных междисциплинарных исследований все чаще становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Объекты такого типа постепенно начинают определять и характер предметных областей фундаментальных наук, детерминируя облик современной, постнеклассической науки.

Исторически развивающиеся системы представляют собой более сложный тип объекта даже по сравнению с саморегулирующимися системами. Последние выступают особым состоянием динамики исторического объекта, своеобразным срезом, устойчивой стадией его эволюции. Сама же историческая эволюция характеризуется переходом от одной относительно устойчивой системы к другой системе с новой уровневой организацией элементов и саморегуляцией. Исторически развивающаяся система формирует с течением времени все новые уровни своей организации, причем возникновение каждого нового уровня оказывает воздействие на ранее сформировавшиеся, меняя связи и композицию их элементов. Формирование каждого такого уровня сопровождается прохождением системы через состояния неустойчивости (точки бифуркации), и в эти моменты небольшие случайные воздействия могут привести к появлению новых структур.

Взаимодействие с такими системами требует принципиально новых стратегий. Их преобразование уже не может осуществляться только за счет увеличения энергетического и силового воздействия на систему. Простое силовое воздействие часто приводит к тому, что система просто-напросто «сбивается» к прежним структурам, потенциально заложенным в определенных уровнях ее организации, но при этом принципиально новые структуры могут не возникнуть. Чтобы вызвать их к жизни, чтобы система перестроилась и возник новый уровень организации с новыми структурами, необходим особый способ действия: в точках бифуркации иногда достаточно небольшого энергетического «воздействия-укола» в нужном пространственно-временном фокусе.

Саморазвивающиеся системы характеризуются синергетическими эффектами, принципиальной необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним; оно включается в систему, видоизменяя каж-

дый раз поле ее возможных состояний. Включаясь во взаимодействие, человек уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со своеобразными «созвездиями возможностей». Перед ним в процессе деятельности каждый раз возникает проблема выбора некоторой линии развития из множества возможных путей эволюции системы, причем сам этот выбор необратим и чаще всего не может быть однозначно просчитан.

В естествознании первыми фундаментальными науками, столкнувшимися с необходимостью учитывать особенности исторически развивающихся систем, были биология, астрономия и науки о Земле. В них сформировались картины реальности, включающие идею историзма и представления об уникальных развивающихся объектах (биосфера, Метагалактика, Земля как система взаимодействия геологических, биологических и техногенных процессов). В последние десятилетия на этот путь вступила физика. Представление об исторической эволюции физических объектов постепенно входит в картину физической реальности, с одной стороны, через развитие современной космологии (идея «большого взрыва» и становления различных видов физических объектов в процессе исторического развития Метагалактики), а с другой — благодаря разработке идей термодинамики неравновесных процессов и синергетики.

Именно идеи эволюции и историзма становятся основой того синтеза картин реальности, вырабатываемых в фундаментальных науках, которые сплавляют их в целостную картину исторического развития природы и человека и делают лишь относительно самостоятельными фрагментами общенаучной картины мира, пронизанной идеями глобального эволюционизма.

Среди исторически развивающихся систем современной науки особое место занимают природные комплексы, включающие в качестве компонента самого человека. Примерами таких «человекоразмерных» комплексов могут служить медико-биологические объекты, объекты экологии и биосфера в целом (глобальная экология), объекты биотехнологии (в первую очередь генной инженерии), системы «человек-машина» (включая сложные информационные комплексы и системы искусственного интеллекта) и т. д.

При изучении «человекоразмерных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности. С системами этого типа нельзя свободно экспериментировать. В процессе их исследования и практического освоения особую роль начинает играть знание запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия.

В этой связи трансформируется идеал ценностно-нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно

к «человекоразмерным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общесоциального характера. В современных программно-ориентированных исследованиях эта экспликация осуществляется при социальной экспертизе программ. Вместе с тем, в ходе самой исследовательской деятельности с человекоразмерными объектами исследователю приходится решать ряд проблем этического характера, определять границы возможного вмешательства в объект. Внутренняя этика науки, стимулирующая поиск истины и ориентацию на приращение нового знания, постоянно соотносится в этих условиях с общегуманистическими принципами и ценностями.

Развитие новых методологических установок и представлений об исследуемых объектах приводит к существенной модернизации философских оснований науки. Научное познание начинает рассматриваться в контексте социальных условий его бытия и его социальных последствий, как особая часть жизни общества, детерминируемая на каждом этапе своего развития общим состоянием культуры данной исторической эпохи, ее ценностными ориентациями и мировоззренческими установками. Осмысливается историческая изменчивость не только онтологических постулатов, но и самих идеалов и норм познания. Как следствие, развивается и обогащается содержание категорий «теория», «метод», «факт», «обоснование», «объяснение» и т. п.

В онтологической составляющей философских оснований науки начинает доминировать «категориальная матрица», обеспечивающая понимание и познание развивающихся объектов. Возникает новое понимание категорий пространства и времени (учет исторического времени системы, иерархии пространственно-временных форм), категорий возможности и действительности (идея множества потенциально возможных линий развития в точках бифуркации), категорий детерминации (предшествующая история определяет избирательное реагирование системы на внешние воздействия) и др.

Итак, в историческом развитии науки, начиная с XVII столетия, возникли три типа научной рациональности и, соответственно, три крупных этапа эволюции науки, сменявшие друг друга в рамках развития техногенной цивилизации: 1) классическая наука (в двух ее состояниях — додисциплинарная и дисциплинарно организованная наука); 2) неклассическая наука; 3) постнеклассическая наука. Между этими этапами существуют своеобразные «перекрытия», причем появление каждого нового этапа не отбрасывало предшествующих достижений, а только ограничивало их применимость к определенным типам задач. Каждый этап характеризуется осо-

бым состоянием научной деятельности, направленной на постоянный рост объективно-истинного знания. Если схематично представить эту деятельность как отношения «субъект-средства-объект» (включая в понимание субъекта ценностно-целевые структуры деятельности, знания и навыки применения методов и средств), то описанные этапы эволюции науки выступают в качестве разных типов научной рациональности, характеризующихся различной глубиной рефлексии по отношению к самой научной деятельности.

Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, в теоретическом объяснении и описании стремится элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация рассматривается как необходимое условие получения объективно-истинного знания о мире. Цели и ценности науки, определяющие стратегии исследования и способы фрагментации мира, на этом этапе, как и на всех остальных, детерминированы доминирующими в культуре мировоззренческими установками и ценностными ориентациями. Но сама классическая наука не занимается осмыслением этих детерминаций.

Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии, хотя имплицитно они определяют характер знаний (определяют, что именно и каким способом мы выделяем и осмысливаем в мире).

Постнеклассический тип рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностями средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. При этом эксплицируется связь внутринаучных целей с вненаучными, социальными ценностями и целями.

Каждый новый тип научной рациональности характеризуется особыми, свойственными ему основаниями науки, которые позволяют выделить в мире и исследовать соответствующие типы системных объектов (простые, сложные, саморазвивающиеся системы). При этом возникновение нового типа рациональности и нового образа науки не приводит к полному исчезновению представлений и методологических установок предшествующего этапа. Напротив, между ними существует преемственность. Неклассическая наука вовсе не уничтожила классическую рациональность, а только ограничила сферу ее действия. При решении ряда задач неклассические представления о мире и познании оказывались избыточными, и исследователь мог ориентироваться на традиционно классические образцы

(например, при решении ряда задач небесной механики не требовалось привлекать нормы квантово-релятивистского описания, а достаточно было ограничиться классическими нормативами исследования). Точно так же становление постнеклассической науки не приводит к уничтожению всех представлений и познавательных установок неклассического и классического исследования. Они будут присутствовать в некоторых познавательных ситуациях, утратив статус доминирующих и определяющих облик науки.

«Открытая» и «закрытая» рациональность. При анализе рационализма необходимо обсудить и вопрос об опасности «отчуждения» теоретического мира от живого человека, превращение мира науки в некую самодовлеющую суперструктуру. Свойственное рациональному сознанию стремление к схематизации образа мира может приводить к его отчуждению от многокрасочной действительности с ее противоречивыми тенденциями. При определенных условиях идеальные конструкции науки могут превратиться в догму, которая выступает в качестве «идеального плана», программы, проекта тотального преобразования действительности — общества, людей, природы. Не зря Н. А. Бердяев подвергает критике науку с позиции своей «философии свободы», обвиняя ее в бездушии и бездуховности.

В какой-то степени эти тенденции приводили к дискредитации рациональности как таковой, порождали искаженные представления о последней. Между тем именно в нашей современной драматической ситуации жизненно необходима подлинная культура рациональности, проникнутая духом ответственности и самокритичности, бескомпромиссного анализа реальной ситуации. Четко сознавая вред догматических и конформистских деформаций рациональности, не надо также забывать и о вполне реальных опасностях антирационалистических тенденций, которые могут составлять питательную среду для агрессивных авторитарных идеологий фашистско-популистского, расистско-националистического или религиозно-фундаменталистского типа. Конструктивная критика скепсиса или негативизма должны преодолеть неправомерное сужение образа рациональности, сведение ее к частным, ограниченным или даже искаженным формам.

Анализируя проблему рациональности в целом, следует исходить из многообразия форм рациональности, из определенного спектра возможностей реализации принципов рациональности. Исходным может стать различение закрытой и открытой рациональности. В своей основе оно характеризует различные способы работы с концептуальными конструкциями рационального сознания в науке и философии. В реальной рационально-познавательной деятельности тесно переплетены и органически взаимосвязаны оба ее типа. В деятельности первого типа осуществляется познавательное движение внутри некоторой заданной концептуальной системы. Такая деятельность исходит из определенной совокупности выраженных

с большей или меньшей степенью эксплицитных предпосылок и положений, лежащих в основании этой системы, определяющих ее рамки и структуру.

Эта деятельность предполагает уточнение входящих в концептуальную систему абстракций и понятий, выявление новых связей между ее элементами, экспликацию имеющегося в ней рационально-познавательного содержания. Наиболее ясный пример — дедуктивный вывод следствий из посылок (в дедуктивно-аксиоматической теории), ассимиляция новой эмпирической информации в рамках данной концептуальной системы, объяснение и предвидение на ее основе и пр.

Пользуясь известным термином Т. Куна, можно сказать, что описанная выше деятельность является деятельностью внутрипарадигмальной, т. е. осуществляется в рамках известной парадигмы. Пределы этой «внутрипарадигмальности», закрытости концептуального пространства могут быть различными. Это может быть парадигма в собственном смысле, но это может быть и деятельность в рамках какой-либо теории, концепции, гипотезы и т. д. Во всех случаях исследовательский поиск происходит в «закрытом» концептуальном пространстве некоторых утверждений, выступающих в данном познавательном контексте как исходные, не подлежащие критическому анализу постулаты.

Было бы ошибочно недооценивать научную и практическую значимость такого рода деятельности, тем более что в реальной, фактически существующей науке количественно она преобладает. Неправильно также интерпретировать ее как нетворческую деятельность. Пользуясь термином психологии, можно было бы охарактеризовать эту деятельность как «репродуктивное творчество». Оно подразумевает ассимиляцию познавательного содержания в рамках уже существующих фиксированных концептуальных норм, смыслов, предпосылок, а также уточнение самих этих норм. Рациональность такого рода можно характеризовать как «закрытую» рациональность.

Таким образом, «закрытая» рациональность характеризуется утверждением уже существующей концептуальной позиции, ее разработкой и распространением. В контексте же практической деятельности «закрытая» рациональность, выступая как идеальный аспект, программа практики, связана с целесообразностью этой деятельности, с ее направленностью на определенный зафиксированный конечный итог, эффект. Творческий конструктивный характер такого рода рациональности проявляется в отыскании наиболее эффективных путей и средств достижения уже поставленной ранее цели.

Зачастую упомянутые выше формы «закрытой» рациональности отождествляют с рациональностью вообще, соответственно деформации «закрытых» форм рациональности приписываются рациональности как таковой. Преодоление же недостатков «закрытой» рациональности и возни-

кающих на ее основе деформаций ищут при этом за пределами рациональности, в сфере внерациональных форм сознания. Между тем, «закрытой» рациональности и в познавательной, и в практической деятельности противостоит тот тип рационального сознания, который правомерно назвать «открытой» рациональностью. Последняя предполагает способность выхода за пределы фиксированной системы готовых познавательных координат, за рамки жестких конструкций, ограниченных заданными исходными смыслами, абстракциями, предпосылками, концептуальными ориентирами и пр. Обязательным качеством, отличающим «открытую» рациональность от «закрытой», является установка на критический рефлексивный анализ исходных предпосылок тех концептуальных систем, которые определяют основу данной познавательной позиции, ее «парадигмы».

«Открытая» рациональность тем самым предполагает перманентное развитие познавательных возможностей человека, горизонтов его постижения реальности. Такая предметно-содержательная установка на все более глубокое проникновение в реальность, не ограниченное какими-либо заданными априорными структурами, реализуется через радикальную критическую рефлексия над любыми парадигмами, над любыми «конечными» картинками и схемами миропонимания и мироотношения. Напряженность творческих усилий сознания, направленного на неограниченное постижение человеком окружающего его мира, связанного с максимальной открытостью перед этим миром в критической рефлексии по отношению к любым фиксированным «конечным» позициям мировосприятия, и составляет существо рационально-рефлексивной культуры на высоте ее возможностей, является неотъемлемой ценностью нашей цивилизации (не смотря на все ее проблемы и издержки).

«Открытая» рефлексивная рациональность преодолевает и ограниченность закрытой рациональности, и те деструктивные, вырожденные формы псевдорациональности, которые возникают при догматизации закрытой рациональности. Именно сведение рациональности к этим формам сознания и приводит к ее противопоставлению свободе, риску, «поступку», напряженности усилий личностного сознания и т. д. «Открытая» же рациональность с необходимостью предполагает все эти факторы.

В истории философии различению закрытой и открытой рациональности в известной мере соответствует разграничение рассудка и разума в немецкой классической философии у И. Канта и Г. Гегеля. Во всяком случае, в понятиях рассудка и разума можно выделить признаки, соответствующие различению закрытой и открытой рациональности. Так, и для Канта, и для Гегеля рассудок выступает как интеллектуальная деятельность в рамках определенных фиксированных форм мысли, «конечных определений мысли» (по выражению Гегеля), осуществляет нормативно-

ассимиляционную функцию по отношению к материалу чувственности. «Разум» же, по Гегелю, — это рациональность, способная к творчески-конструктивному развитию своих позиций в результате самокритики при обнаружении каких-либо данностей, не укладывающихся в рамки этих позиций. Правда, в истолковании Гегеля этот процесс развития мысли выступает как последовательное утверждение одной исходной заданной позиции. На самом же деле развитая, открытая рациональность предполагает столкновение и взаимообогащение способных к самокритике и в то же время к риску принятия на себя свободной ответственности равноправных познавательных позиций.

В философии науки XX в. идея принципиальной открытости рациональности на пределе ее возможностей получила выражение во взглядах К. Поппера и его сторонников. Как известно, Поппер считал, что критерием научной рациональности той или иной концепции является не просто подтверждаемость, а способность выдержать критическое испытание в столкновении с возможными контрпримерами. Исходная идея, известная как принцип фальсифицируемости Поппера, послужила предпосылкой для преодоления тезиса логических позитивистов о принципиальном противопоставлении при методологическом анализе научного знания так называемого контекста оправдания и контекста открытия. Она оказалась продуктивной также для разработки методологических критериев и схем совершенствования и развития научного знания в процессе его столкновения с контрпримерами. Это направление исследований, связанное с именем И. Лакатоса, привело к ряду оригинальных и конструктивных идей, полезных для анализа различных стратегий развития научного знания в рамках исследовательских программ и сопоставления конструктивных возможностей последних. В то же время, несомненно, интересные методологические модели, разрабатываемые на основе охарактеризованного выше подхода, вызвали достаточно обоснованную критику за их претензии на универсальную нормативность.

Следует признать безусловную заслугу «критического рационализма» К. Поппера и его последователей в том, что они подчеркнули значение «открытости» и самокритичности в качестве обязательного признака подлинной рациональности и научности. Вместе с тем, приходится согласиться, что их опыт свидетельствует о невозможности выразить саму эту идею в виде какого-то нормативного, объективированного в жесткой логико-методологической форме критерия. Установка на открытость, самокритичность рационального сознания скорее может существовать в виде некоего императива, который реализуется личностными усилиями носителей рационального сознания в конкретных ситуациях (наподобие императивов нравственного сознания).

Выработка познавательных идеалов миропонимания органически связана с формированием смысложизненных установок, идеалов мироотношения; исходные истины рационального «миропонимания» становятся основой для регуляции реального поведения людей. В данном случае рациональность, в отличие от ее позитивистской интерпретации, никоим образом не является этически нейтральной. Существует взаимообусловленность: подлинно рациональное миропонимание определяет исходные установки мироотношения, но, с другой стороны, (и это очень важно учитывать) проблематика смысложизненных ценностей и идеалов человека, исходных ориентиров его мироотношения задает предметную направленность рациональному познанию. Предметом подлинно рационального познания может стать только то, что воздействует на исходные принципы мироотношения, самореализации человека в мире. Иначе говоря, рациональность обладает ценностью для культуры постольку, поскольку она выполняет функцию познания мира, одновременно выступая как орудие духовного совершенствования человека в процессе выработки им исходных смысложизненных ориентиров.

Представление о мире как о совокупности объектов, лишенных всякой субъективности, одушевленности, внутренней активности, движение частиц которого однозначно детерминируется механическими законами, не может вместить в себя образ человека как субъекта свободной воли, наделенного способностью целеполагания, самодетерминации. Возникает дуализм природного мира и человека, который является характерной чертой европейского сознания Нового времени и который не знаком античности, средневековой или восточной культуре. Этот дуализм был сформулирован Р. Декартом как противопоставление материальной и духовной субстанций и, в особенности, И. Кантом как разграничение мира природы и мира свободы, сущего и должного, феномена и ноумена в человеке, теоретического и практического разума.

Традиционная философская рациональность основывалась на корреляции между объективным постижением мира «как он существует сам по себе», в его подлинности, и выработкой смысложизненных ориентиров человеческого поведения. Научная рациональность такого типа вынуждена рассматривать человека как природное тело среди других природных тел: по этому пути идут натуралистическая этика, психология и социология. Научная картина мира с господствующим в ней механистическим или, более широко, физикалистским детерминизмом просто не дает возможностей для познания активности и своеобразия человека. Либо она должна признать свою ограниченность, прибегая к своего рода принципу дополнительности (дескать, если мы опираемся на научный подход, мы должны отказаться от отношения к человеку в его своеобразии). Если же мы стре-

мимся охарактеризовать это своеобразие, то не можем оставаться в рамках научного подхода. По существу, этот вариант решения проблемы и был реализован в философских концепциях Р. Декарта и И. Канта.

Следует заметить, что в реальной истории культуры Нового времени формирование механистической картины мира в значительной мере сопрягалось с определенными ценностными установками и даже стимулировалось ими. Принципиальную роль в этом процессе сыграл протестантизм, подчеркивавший уникальность человека, его неподвластность законам природы, интимную связь с богом. Несомненно, что это противопоставление человека и природы, духа и мертвой материи, свободы и необходимости выводило «человеческое измерение» за пределы научной рациональности, коль скоро строгость и объективность последней однозначно связывалась с постижением детерминизма природы.

Кантианство оказалось как раз тем философским учением, в котором с наибольшей четкостью была проработана идея несовместимости объективной механистической научной рациональности и представления о человеке как самоопределяющемся субъекте. Сформировался тезис об особом, отличающемся от конкретно-научного, типе философской рациональности. Эта философская рациональность выступает как критическая рефлексия, которая не строит своего идеализированного объекта, как это делает специальная наука: метафизика как наука невозможна. Она осмысливает исходные предпосылки взаимоотношения человека и мира, особую ситуацию человека в мире как субъекта, выходящего за пределы природной детерминации. При этом «теоретический разум» (научная рациональность) выступает в кантианстве лишь как одна из форм отношения человека к миру, как ограниченная, «конечная» форма, которая с необходимостью должна дополняться «практическим разумом», ценностными формами сознания.

Надо признать, что вынесение «смысложизненного измерения» сознания за пределы научной рациональности, отказ от попыток онтологического обоснования человеческих ценностей и идеалов в системе научного познания, сведение задач последнего к анализу «объективного положения дел», принципиально рассматриваемого вне отношения к нему человека, действительно освобождает науку и научную рациональность от всякого рода предвзятых ценностных и идеологических ориентаций. Но это может стать причиной превращения науки в нравственно безответственную, лишенную гражданской и человеческой позиции деятельность. Таким образом, утверждается та контрпозиция сциентизма и гуманизма, которая становится одним из штампов сознания в современной культуре.

Разрушение единства смысложизненных и рационально-познавательных установок сознания, развитие специально-научного познания объективно приводят к увеличению удельного веса «внутрипара-

дигмального» мышления (того, что Т. Кун называл «нормальной наукой»), т. е. «закрытой» рациональности в нашей терминологии. Увеличение массива специально-научного знания, развитие математизированных теорий, накопление больших объемов опытного материала, построение на его основе различного рода классификаций, эмпирических законов и зависимостей, детальная разработка процедуры определения понятий, осуществление доказательств и объяснений начинают казаться генеральным направлением развития науки. Научная рациональность отождествляется именно с «закрытой» рациональностью, с работой в замкнутой системе науки. Тем самым на первый план выдвигается эффективность, результативность такого рода работы.

Уже Г. Галилей, протестуя против античной и средневековой направленности познания на принципиальные мировоззренческие проблемы, формулирует тезис о ценности научной работы прежде всего в зависимости от ее результативности: «Я больше ценю открытие одной, хотя бы и незначительной истины, чем диспуты о самых высоких вопросах, из которых не выходит ни одной истины». Дальнейшая эволюция самой науки продемонстрировала узость «закрытой» сциентистской рациональности, опирающейся на опыт восходящей к механистической парадигме классической науки. Эта тенденция достаточно четко проявилась начиная с кризиса оснований классической физики в конце XIX в., она тем более реализуется в развитии современной науки.

Существенные изменения произошли и происходят в настоящее время в научной картине мира. В общем и целом можно сказать, что физическая мысль движется от рассмотрения механоподобных систем к саморегулирующимся или саморазвивающимся системам органического типа. Тем самым открываются возможности для сближения физического и биологического мышления, которое всегда сохраняло в своих теоретических основаниях крамольные, с точки зрения ортодоксального сциентизма, элементы телеологии, представления о «жизненной силе» и пр., и которое поэтому не удавалось втиснуть в узкие рамки классического физикализма. Включение в картину физической реальности самоорганизующихся и развивающихся систем сделало необходимым обращение к философско-мировоззренческим традициям, которые ранее третировались как устаревшие и ненаучные, альтернативным по отношению к механистическому анализирующему классической науки.

Рассмотрение физикой, космологией и синергетикой уникальных развивающихся объектов создает точки их соприкосновения естественнонаучного и гуманитарного познания. Но преодоление дегуманизации естественнонаучного знания и выросшего на этой основе контрверзы сциентизма и гуманизма может осуществляться только благодаря четкому осо-

знанию включенности человека как субъекта познания в само тело научного знания. В свое время И. Кант сформулировал идею принципиальной зависимости содержания научного знания от установок и предпосылок субъекта познания, проведя различие «вещи в себе» и «явления». Дальнейшее развитие науки, в которой ключевую роль сыграло создание квантовой механики, продемонстрировало обязательность этой философской идеи для самосознания науки. Иными словами, приходится признать, что в науке мы имеем дело не с картиной объективной реальности как таковой, а с ее частными моделями, построенными на основе некоторых исходных установок субъекта, его предпосылок, выбранных им позиций и пр. Научная модель реальности является результатом взаимодействия, если угодно, «игры» субъекта научно-познавательной деятельности с реальностью.

Современное методологическое сознание конкретизирует указанный тезис в двух основных направлениях. Во-первых, эти исходные установки и предпосылки носят не только чисто познавательный характер. Они определяются всей мотивационно-смысловой сферой субъектов научно-познавательной деятельности. В нее входят, конечно, социокультурно детерминированные факторы ценностного сознания: тезисы о социокультурной детерминации науки и о ее ценностной нагруженности усиленно подчеркиваются в современной философии науки. Но очевидно, что влияние мотивационно-смысловых факторов субъективности на познавательные установки следует понимать весьма широко, включая особенности индивидуальной психики, всякого рода личностные предпочтения и пр. Во-вторых, признавая своеобразие, специфичность позиций различных субъектов научно-познавательной деятельности в зависимости от исходных установок мотивационно-смысловой сферы сознания этих субъектов, следует эту деятельность представлять как сложный процесс взаимодействия различных позиций, исследовательских программ и т. д.

Развитие научной рефлексии в указанных выше направлениях с неизбежностью приводит к четкому осознанию того, что современная научная рациональность (если брать ее достаточно развитые и сложные формы) может адекватно реализовываться только на высоте возможностей рационально-рефлексивного сознания, т. е. как «открытая» рациональность.

Опыт эволюции науки свидетельствует, таким образом, что отображение подлинных характеристик реальности, выполняющее функцию исходного пункта рационального познания, может осуществляться только в динамике столкновения и взаимообогащения различных «открытых», способных к самокритике и к риску принятия на себя свободной ответственности познавательных позиций. В конечном счете, рациональной тогда оказывается та познавательная деятельность, которая реализуется в рамках охарактеризованного выше взаимодействия, по его нормам и иде-

алам. Такая рациональность, очевидно, предполагает творчество, свободу, максимальную мобилизацию всех конструктивных душевных усилий личности и осуществляется в общении, в контексте межличностной работы. И эта работа, это общение ориентированы на идеал возможно более широкого, полного и глубокого познания реальности, в которую вписан, включен человек, постоянной способности встать в критико-рефлексивную позицию по отношению к собственным установкам и убеждениям.

Рациональность как духовная ценность является необходимым для культуры противоядием против всякого рода аутизма в сознании, «замыкания» на себя, на собственную культурную, социальную, национальную, личностную и т. д. ограниченность. Любой менталитет, будь он индивидуальным или коллективным, никогда не свободен и не может освободиться от такого рода ограниченности. То, что обычно называют формами ценностного сознания, выражающими всякого рода пристрастия познающего субъекта, не может не влиять на познание действительности «как она есть». Следование идеалам и нормам рациональности в охарактеризованном выше смысле не в состоянии совсем устранить это влияние, однако оно в силах противодействовать некритическому его восприятию, не всегда осознаваемому давлению. Разумеется, речь идет, не о какой-то всеобщей рационализации (это попросту невозможно), а при попытках реализации подобных установок ведет к омертвлению, выхолащиванию рационального сознания. Но следует по возможности стремиться к выработке познавательной позиции, в рамках которой познающий субъект способен критически-рефлексивно рассмотреть и собственный менталитет, собственное сознание, включая его мотивационно-смысловую сферу, область упомянутых выше «пристрастий».

Обобщая сказанное, можно сделать следующие выводы. Блистательные достижения научной рациональности значительно изменили облик мира и человека; научное и техническое могущество открыло широкие возможности для его духовного развития в самых разнообразных направлениях. Но становится понятно, что сами по себе эти достижения автоматически не повлекут за собой прогресса в духовно-нравственной и культурной областях. История развития философской мысли свидетельствует о напряженных поисках ответов на вызовы науки, о драматических трудностях осознания грозящих опасностей и необходимости кропотливой и неустанной работы.

3. Рационализм и иррационализм

Иррациональное означает лежащее за пределами досягаемости разума, недоступное постижению в рамках логического мышления, противоположное рациональному. Иррациональное имеет два смысла: негативный и пози-

тивный. Позитивный смысл, определивший иррационализм как направление в философии, заключается в том, что под иррациональным подразумевается нечто, противостоящее разуму, полагающее разум неспособным охватить все разнообразие духовной и материальной действительности, нечто темное, бессознательное, алогичное. Позитивно понимаемое иррациональное никогда не переходит в рациональное: рациональное и иррациональное противостоят друг другу как непримиримые антагонисты.

В негативном смысле иррациональное предстает перед субъектом познания в качестве того, что можно познать. Будучи чем-то бесформенным, хаотичным, оно в то же время становится предметом рационального освоения, объектом рационализирования. Такое иррациональное мыслится как нулевое осуществление рационального, как участвующее в мыслительном процессе и до крайности неуловимое. В процессе рационализирования иррационального осуществляется процесс перехода его в рациональное, познанное, логически оформленное. Негативное иррациональное нерасторжимо связано с рациональным. Это взаимопроникновение рационального и иррационального составляет смысл и жизнь работы разума. Наличие иррациональных пластов в человеческом духе порождает ту глущину, из которой вновь и вновь появляются новые смыслы, идеи, творения.

Основоположниками иррационализма были А. Шопенгауэр и Ф. Ницше. С точки зрения Шопенгауэра миром правит иррациональная бессознательная воля, которая проявляется как воля к жизни. Это она заставляет людей познавать, жить во что бы то ни стало, даже если жизнь тяжела и порой невыносима. Вся человеческая жизнь, говорит Шопенгауэр, — это сплошное страдание и разочарование. Человек под влиянием воли все время чего-то желает: богатства, денег, комфорта, здоровья, продления жизни. Но желания никогда не удовлетворяются. А если временно и удовлетворяются, то влекут за собой равнодушие и скуку. Так человек и мечется между страданиями и скукой. Поэтому, считает Шопенгауэр, жизнь — это вовсе не какой-то подарок, рассчитанный на наши наслаждения.

Если мы посмотрим на человеческое общество, мы увидим и в великом, и в малом всеобщую нужду, непрерывные усилия, столкновения, бесконечную борьбу. И при этом — постоянное напряжение всех сил духа и тела. Но где последняя цель всего этого? Последняя цель, по А. Шопенгауэру, оказывается весьма жалкой: поддержать на короткий промежуток времени жизнь людей в состоянии относительного здоровья и сносного благополучия. Воля к жизни сильнее разума, сам разум является продуктом воли. Человек должен выйти из-под влияния воли, а для этого подавить все желания. Надо воспитать в себе убеждение, что жизнь — это вечный обман и вечные разочарования, что в мире нет ничего достойного наших желаний, стремлений и борьбы, что все блага ничтожны.

Ф. Ницше, обращаясь к генезису человеческого общества и культуры, выделяет интеллект и фантазию как главные свойства человека, развивая которые он может успешно справляться с практическими задачами, связанными, в первую очередь, с выживанием. Создание «средств культуры» (языка и логики) приводит, по Ницше, к принципиальному искажению действительности, основанному на допущении тождественных случаев. По мере развития «средств культуры» происходит полная подмена «жизни» такой, какова она есть. Этой подменой занимается наука. Искусство более конструктивно, поскольку стоит ближе к жизни. На ранних этапах развития общества искусство играло первостепенную роль по сравнению с наукой, в дальнейшем же соотношение изменилось в пользу науки. Подлинная культура, образец которой Ницше находит в досократовской Греции, связана с признанием двух начал: дионисийского и аполлонического.

Европейская культура пошла по пути подавления дионисийского начала, зато было гипертрофировано начало аполлоническое. Это начало проявило себя в развитии науки, которая стремится превратить мир в нечто крайне упорядоченное. Влияние такого представления о мире распространяется и на обыденную жизнь: она строго регламентируется, из нее уходит героическое начало, все больше торжествует посредственность. Происходит, с точки зрения Ф. Ницше, отрыв человека от самих основ его существования его, т. е. от жизни. Жизнь же — это вечное движение, постоянное течение, которое нельзя оценить как доброе или злое, справедливое или несправедливое. Притеснение не является прерогативой социальной формы, это глубочайшая характеристика жизни как таковой. В подлинном смысле слова подлинным может быть только такой человек, который обладает мощным дионисийским началом, развитыми инстинктами, силой жизни, смелостью и настойчивостью.

Итак, с позиций иррационализма, интеллект — орудие формального познания, понятия и законы — это моментальные снимки с движущихся предметов, которые на снимках выглядят застывшими и неподвижными, не такими, как в реальной жизни. Интеллект имеет дело с расчлененной, застывшей в однородном пространстве материей, т. е. с искусственным миром, который сам же конструирует. Иррациональное постигает мир в его живом развитии. Интеллект занимается анализом, он без конца умножает количество точек зрения на предмет, чтобы дополнить вечно неполное представление, которое все равно остается чисто внешним описанием, поскольку имеет дело с тем, что можно разложить на части, типизировать. Человек привык жить внешней жизнью, не чувствуя в себе могучих иррациональных сил, доверяя науке и тем, кто говорит от ее имени. Но живое не раскладывается на части и не типизируется. И для внутренне-

го мира человека огромную роль играет иррациональное — крохотный огонек, горящий в ночи, в которой оставляет человека интеллект.

Итак, иррационализм подчеркивает недостаточность чисто рассудочного, рационального способа отношения к миру, острую потребность в основаниях, которые превосходили бы диктат знания и были бы внутренними, личностно глубинными регулятивами человеческой жизнедеятельности.

4. Интуитивизм

Научный и философский пути познания дали человечеству очень много. Но все же ни наука, ни философия не могут дать окончательного и полного знания реальности. Вспомним в связи с этим, как видел соотношение между отвлеченными конструкциями и живым мироощущением толстовский Левин. Едва только он улавливал, в чем состоит смысл жизни, как теории теряли над ним власть. «Мысли философов, — пишет Л. Н. Толстой, — казались ему плодотворными, когда он или читал, или сам придумывал опровержения против других учений... Но стоило только забыть искусственный ход мысли и вернуться к тому, что его удовлетворяло... и вдруг вся эта искусственная постройка заваливалась как карточный домик, и было ясно, что постройка сделана из тех же переставленных слов, независимо от чего-то более важного, чем разум». Эта особенность человеческого познания подтверждает мысль, что наше мировоззрение зависит от теорий куда меньше, чем мы полагаем. Жизненная полнота познания уходит корнями в глубинное, загадочное «нечто».

Если обратиться к тому, что мы называли самопознанием, то совершенно очевидно, что о себе мы узнаем вовсе не через органы чувств и не через логические операции. Наше «я» заявляет нам о себе без помощи звука, запаха, цвета или других свойств, которые говорят о существовании внешнего мира; однако реальность его настолько бесспорна для нас, что мы можем счесть фикцией все, что угодно, кроме нашего «я». Поэтому не случайно Р. Декарт начинал свое размышление о бытии формулой «*Cogito, ergo sum*» — «Я мыслю, следовательно, существую».

«Это, — по словам Ж.-П. Сартра, — абсолютная истина сознания, познающего самого себя». Отвлеченное мышление в самопознании так же бессильно, как и органы чувств. Оно разбивает личность на тысячи аспектов и состояний, будучи неспособным объединить их в живое целое, в то время как внутреннее единство «я» безнадежно ускользает от анализа. Более того, по верному замечанию одного философа, такое сознание нельзя определить логически. Природа сознания, его свойства не могут быть описаны; чтобы понять его, как и все психическое, его необходимо непосредственно пережить. Легче слепому объяснить свойства красного цвета, чем в рациональных терминах передать суть самосознания, которое откры-

вается нам в непосредственном акте интуиции. Человек обладает не только ощущениями и разумом, но и как бы особым «органом» внутреннего постижения, которое раскрывает перед ним сущность бытия. Одних рецептов и логического анализа недостаточно для того, чтобы понять величие музыки Баха или иконы Владимирской Богоматери.

Даже в области точных наук интуитивные предпосылки предваряют собой цепь строгой аргументации. Многие научные открытия явились их творцам как мгновенные интуитивные прозрения. «Интуиция, вдохновение, — писал В. И. Вернадский, один из самых философских умов среди русских ученых прошлого века, — основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся на факты и идущих строго логическим путем, — не вызываются ни научной, ни логической мыслью и не связаны со словом и понятием в своем генезисе».

Выдающийся французский физик Л. де Бройль высказывает ту же мысль. Он пишет, что «человеческая наука, по существу рациональная в своих основах и по своим методам, может осуществлять свои наиболее замечательные завоевания лишь путем опасных внезапных скачков ума, когда проявляются способности, освобожденные от оков строгого рассуждения, которые называют воображением, интуицией». Другой современный физик, В. Паули, признавая, что ни эмпиризм, ни «чистая логика» не способны установить единство между познающим и реальностью, также апеллирует к интуиции. При этом он связывает интуицию со сферой бессознательного. Объективная гносеологическая ценность такого предрационального познания вытекает, по мнению Паули, из некоего «порядка во Вселенной», не зависящего от нашего произвола и отличающегося от мира явлений.

Главная особенность интуитивного познания заключается в том, что оно дает познающему сопричастность пульсу мирового бытия. Естественно, что этот путь познания не мог быть обойден философами на протяжении истории мысли. Понятие об интуиции существовало и в индийском, и в греческом умозрении; о ней говорили средневековые теологи Фома Аквинский и Якоб Беме. Указывая на последние пределы рационального знания, Р. Декарт писал: «Надлежит, отбросив все узы силлогизмов, вполне довериться интуиции как единственному остающемуся у нас на пути». Г. Лейбниц называл ее «самым совершенным знанием», И. Гете говорил, что «бытие, расчлененное разумом, всегда дает остаток», и из этого выводил необходимость интуиции. И. Фихте видел в ней прямой путь к познанию «я», а, согласно Ф. Шеллингу, в интуиции «объект дается совсем не так, как в математике наглядность». Этим он хотел подчеркнуть, что в интуитивном созерцании преодолевается пропасть, которая в опосредованном значении отделяет объект от познающего субъекта.

Вслед за Ф. Шеллингом учение об интуитивном пути знания развил В. С. Соловьев. Он пояснял его специфику, рассматривая процесс художественного творчества. «Те идеальные образы, — писал он, — которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной, случайной действительности, ни, во-вторых, отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, — иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый или мыслитель мог бы быть истинным художником. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности (художник видит их, как это прямо утверждали про себя И. Гете и Э.-Т.-А. Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях... Если, таким образом, предметом художества не может быть ни частное явление, воспринимаемое во внешнем опыте, ни общее понятие, производимое рассудочной рефлексией, то этим может быть только сущая идея, открывающаяся умственному созерцанию».

Большую роль в познании интуиции играет религиозный опыт. Американский психолог У. Джеймс провел большое исследование природы и особенностей религиозного опыта. Он собрал обширный материал о так называемом мистическом проникновении в сущность вещей. Слово «мистика» (от греч. «таинственный») родилось, как считают специалисты, от глагола «мыть», который означал «закрыть рот и глаза». Вероятно, первоначальный смысл был связан с обетом хранить молчание, быть посвященным в мистерии. Это были тайные культы, которые представляли собой пережитки догомеровского архаического поклонения Матери-Земле. Они сохранились и в гомеровскую, и в более поздние эпохи. Во времена классической Греции сама тайна, которая скрывалась от посторонних, называлась «мистикой». Суть мистического мироощущения сводится к представлению о двойственности мира. За привычным, каждодневным угадывается иное бытие. Стремление вступить в контакт со сверхчувственным и составляет, по существу, психологическую основу мистики. Она является базой почти всех без исключения религий.

Мистический опыт — это особая форма познания, целостный, универсальный опыт, в нем нет различения эмоционального и рационального. Человек проникает в глубины истины, закрытые для рассудка. Это своего рода откровения, моменты внутреннего просветления. Интуиция здесь является вполне самостоятельным и самодостаточным средством мировос-

приятия. Современный человек, зачарованный успехами науки, с подозрением относится к интуитивным формам постижения реальности. Между тем древние знали гораздо больше, чем мы. В этом одно из поразительных открытий современной науки. Физики, создающие картину мироздания, обнаруживают контуры своих космогоний в индийской и буддийской тантре. Реаниматоры читают как некое пособие тибетскую «Книгу мертвых», написанную 12 веков назад. Психологи, разъясняющие фантомы сознания, обращаются к шаманизму.

Культура вовсе не развивается как единый процесс, напоминающий заполнение резервуара. В ее течении бывают утраты, зоны забвения. Но возникают и возвраты, аналоги давно прошедшего и актуального. Мистический компонент культуры долгое время тщательно вытравлялся. Любое произведение, выпадающее из рационалистической традиции, замалчивалось или изобличалось. Само слово «интуиция» приобрело негативный смысл. Сейчас философия пытается преодолеть эти моменты. Публикуются труды философов, которые занимались проблемой интуиции, появляются и работы современных ученых. Подлинную победу принесло интуитивизму интеллектуальное развитие конца XIX – начала XX вв.

Основоположителем современных форм интуитивизма может считаться А. Бергсон — один из наиболее оригинальных философов первой трети XX столетия. Он поставил задачу создания «позитивной метафизики», которая бы преодолела односторонность механистических, позитивистских способов философского исследования и умозрительность традиционной рационалистической метафизики. Основным в познании, считал Бергсон, должна быть опора на непосредственный опыт, с помощью которого и постигается сущность вещей. Он выделял два центральных момента: истинное, конкретное время (длительность) и постигающая его неинтеллектуальная интуиция в качестве подлинного философского метода. Длительность понималась им как основа всех сознательных, душевных процессов. Она предполагает постоянное творчество новых форм, становление, взаимопроникновение прошлого и настоящего, непредсказуемость будущих состояний, свободу.

Интуиция как способ постижения длительности противостоит интеллектуальным методам познания, бессильным перед явлениями сознания и жизни, подчиненным практическим и социальным потребностям и способным дать знание не абсолютного, а лишь относительного. Бергсон выдвигает тезис о том, что телесные функции, связанное с ними восприятие и основанный на восприятии интеллект ориентированы на приспособление человека к определенным условиям, на реализацию практических действий, а не на создание представлений о самих вещах.

Цель эволюции, считает А. Бергсон, лежит позади, в прошлом, выступая в форме исходного «взрыва», приведшего к развертыванию жизненного процесса. Первоначально интеллект и интуиция существовали в единстве, в так называемом «жизненном порыве». Они выступали в виде объективно обусловленных форм жизни и познания. Затем, в процессе эволюции, они расходятся. Интеллект, рассудочная логика явились инструментами приспособления человека к окружающей среде. Если в борьбе за существование животными руководил инстинкт, то интеллект снабдил человека орудиями труда. Он помогал человеку во внешнем воздействии на материю, и поэтому наша житейская логика оказалась пронизана механистическими принципами. В глубину вещей интеллект не в состоянии проникнуть. Интуиция же шире житейской логики, она, по словам Бергсона, «переходит за интеллект».

А. Бергсон исходит из той мысли, что мировая реальность, включая человеческое мышление, есть непрерывный поток, единый процесс. Рационализм, разлагая этот процесс на «составные части», не может постичь его сущность, внутренний импульс. «Анализ, — говорит Бергсон, — всегда оперирует неподвижным, тогда как интуиция помещает себя в подвижность». По его определению, интуиция — это «род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого». Под симпатией Бергсон понимает со-переживание, со-чувствие.

Быть может, самым уязвимым пунктом учения А. Бергсона было его категорическое отрицание роли отвлеченного мышления в деле осмысления интуиции. Хотя он справедливо указывал на утилитарный характер интеллекта, он все же недооценил значение и силу разума. Очевидно, что отказаться от него, как и от системы понятий, человек не может. Процесс познания носит целостный характер, в котором тесно взаимосвязаны все уровни постижения реальности. Интуитивизм, пытаясь глубже проникнуть в его сущность, продолжал совершенствоваться и развиваться, не закончившись на Бергсоне.

Большой вклад в развитие учения об интуиции внес русский философ Н. О. Лосский. Он был разносторонне образованным, энциклопедически начитанным человеком, наделенным отличной памятью, ясным умом и вкусом. Отправной точкой его философских исследований оказалась гносеологическая проблематика, которой был посвящен труд «Обоснование интуитивизма». По признанию самого философа, основной замысел интуитивизма возник у него в возрасте между 18 и 25 годами, когда он размышлял над проблемами мирового бытия. «Однажды в туманный день, — вспоминает он, — когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле, я ехал ... на извозчике и был погружен в свои обычные раз-

мышления: я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь. Я посмотрел перед собою на мглистую улицу, подумал, что нет резких граней между вещами, и вдруг у меня блеснула мысль: «Все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи дает ответ на все вопросы, волнующие меня».

Блеснувшее внезапно озарение было в течение нескольких лет развернуто философом в теорию непосредственного созерцания познающим субъектом не зависимой от субъекта реальности, которую Н. О. Лосский назвал интуитивизмом, или идеал-реализмом. Теория интуитивного знания близка к получившей большое влияние в XX в. феноменологической школе, исходившей из непосредственного созерцания феноменов, и «философии жизни», для которой интуиция выступала как единственно адекватное средство познания органического целого. Придя к выводу, что предмет непосредственно дан нашему познанию в опыте, Лосский называет свою теорию познания эмпиризмом. Однако это не тот эмпиризм, который характерен для Ф. Бэкона, Д. Локка, Д. Юма, начинающих свои рассуждения с анализа индивидуального сознания и индивидуального опыта.

Н. О. Лосский отвергает этот индивидуалистический эмпиризм, следуя русской философско-религиозной традиции И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого, которые видели в индивидуализме главный порок европейской философии и европейского мировосприятия вообще. «Мистический эмпиризм, — пишет Лосский, — отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на «я»; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде непоследовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также универсалистическим эмпиризмом и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином — «интуитивизм».

В отличие от Ф. Бэкона и Д. Юма, Н. О. Лосский считает, что весь мир, включая природу, других людей, бога, познается нами так же непосредственно, как и мир субъективный, мир нашего «я». Мистический эмпиризм утверждает возможность непосредственного знания не только окружающего нас чувственного мира, не только отвлеченно-рациональных форм (идеальных сущностей, сверхчувственных идей), но и мира сверхчувственных существ, или субстанций, которые суть конкретно-идеальное бытие. Лосский, таким образом, допускает не только чувственную и ин-

теллектуальную интуицию, но и сверхчувственный опыт, интуицию мистическую.

Интуитивизм Н. О. Лосского есть смело задуманное и последовательно развернутое учение об открытости сознания. Лосский, как отмечает историк русской философии В. В. Зеньковский, «отбрасывает, по существу, всякий момент трансцендентности в сознании». Он убежден, что предмет познается так, как он есть, «ведь в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь в оригинале». Индивидуализм в гносеологии является для Лосского предметом критики. Разобщенность между «я» и миром, между субъектом и объектом — вот основной тезис индивидуалистического эмпиризма. Мистический эмпиризм дает возможность непосредственного познания не только человеческого «я», но и мира «не-я».

Как возможно такое знание? Н. О. Лосский считает, что мир есть некоторое органическое целое, и индивид не есть нечто обособленное, замкнутое в себе. Он внутренне связан со всем остальным миром, со всеми существами в нем. Лосский подчеркивает, что созерцание других существ в их подлинности возможно благодаря единосуцию познающего индивида и всех элементов мира. В силу этого единосуция между индивидом и познаваемым им миром устанавливается гносеологическая координация. «Вследствие единосуция и гносеологической координации, — поясняет философ, — всякий элемент внешнего мира существует не только в себе и для себя, но также и для другого, по крайней мере для того другого, которое есть индивидуум». Он называет это предсознанием.

Предсознание есть бытийное основание сознания. Но в таком случае в сферу нашего сознания и, соответственно, познания вступает только незначительная часть объекта, та, на которую направлено наше внимание. Тогда остается неясным, откуда у человека возникают заблуждения, ошибки. Это — один из нелегких вопросов для интуитивизма. К нему обращается Н. О. Лосский в более поздних своих работах, указывая на то, что наше сознание подчас производит субъективный синтез из непосредственно воспринимаемых данных, смешивая действительное восприятие с воспоминаниями или с субъективными ожиданиями. Далее, исходя из принципа всеединства сущего, Лосский рассматривает три уровня мира как органического целого.

Первый уровень — пространственно-временные процессы, т. е. эмпирические события (материальные или психические). Они и порождают впечатление раздробленности чувственно воспринимаемого мира. Второй уровень — отвлеченно-идеальное бытие: математические формы, числа, законы отношений величин. Они вносят единство и систематическую связь в мир. Но это низший уровень идеального, так как отношения в нем не са-

мостоятельны, лишены внутренней активности и деятельности. Мир как система может быть основан лишь с помощью конкретно-идеального условия. Такое конкретно-идеальное сущее должно стоять выше и эмпирического бытия чувственных вещей, и процессов, и отвлеченно-идеального бытия. Это третий уровень мира; Н. О. Лосский называет его субстанциональным деятелем. Он дан нам в виде нашего «я». Именно через свое «я» человек в состоянии понять, что значит единство мира. Субстанциональные деятели как носители отвлеченно-идеальных форм частично единосущны. Они обособлены друг от друга как источники творческих сил, но как носители одинаковых форм (отвлеченно-идеальных) они сливаются в одно существо. В этом случае между ними возможно тесное общение, например, интуиция. Поэтому человек может непосредственно созерцать чужую душевную жизнь. Такую важную роль играет в нашей жизни интуиция.

Литература

1. Автономова Н. С. Рассудок, разум, рациональность. — М., 1988.
2. Бернацкий Г. Г., Кармин А. С. Философия. Рационализм и материализм XXI века. — СПб., 2007.
3. Исторические типы рациональности / ред. В. А. Лекторский. — Т. 1. — М., 1995.
4. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1999.
5. Поппер К. Логика и рост научного знания. — М., 1983
6. Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Хрестоматия. — М., 1996.

ГЛАВА VI. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОСОБЕННОСТИ, ПРОБЛЕМЫ, ИДЕАЛЫ

1. Особенности русской философии

До XVIII в. русская философская мысль развивалась в рамках религиозного мирозерцания и богословия. По существу, можно выделить лишь отдельные элементы философии, которые присутствовали в богословии и литературно-художественных сочинениях. Это первый период в истории русской философии, период ее становления. Иначе говоря, это предыстория русской философии. В первой половине XIX в., и особенно во второй его четверти, русская философия начинает поиски собственных путей. На рубеже XIX–XX вв. она уже представляет собой целостную систему размышлений о боге, человеке, добре, зле, смысле существования. Это поистине «любовь к мудрости» в ее изначальном смысле.

Именно в это время начинается движение, часто именуемое «русским философским ренессансом». Его можно считать вполне закономерным яв-

лением в истории отечественной мысли. Это время расцвета как культуры в целом, так и русской философии в частности. В эти годы русская философия стремилась к синтезу знаний. Будущее виделось таким образом, что в нем соединятся достижения западной цивилизации с отечественными духовными ценностями. «Серебряный век» нашей культуры, русский духовный ренессанс был и отражением, и выражением русской идеи, примиряющей Восток и Запад, религию и культуру, церковь и общество.

Безусловно, философская мысль XIX в. способствовала духовному пробуждению русской интеллигенции. Русская интеллигенция этого периода разочаровалась как в народничестве (а вместе с ним и в политическом радикализме), так и в модных философских теориях, пришедших из Европы (марксизм, позитивизм). Вот почему лучшие представители русской интеллигенции все свои духовные и интеллектуальные усилия направили на поиск новых горизонтов, концепций. Образовавшийся «духовный вакуум» необходимо было заполнить, и он был заполнен религиозно-философскими идеями. Рубеж веков — это всегда сложное время, для России — тем более. Это время всеобщего беспокойства и духовного смятения, мироощущение трагического ожидания грядущих катастроф. Знаменитый русский поэт того времени А. А. Блок писал:

*И двойственно нам приказанье судьбы:
Мы вольные души! Мы злые рабы!
Покорствуй! Дерзай! Не покинь! Отойди!
Огонь или тьма — что впереди?
Кто кличет? Кто плачет? Куда мы идем?
Воскреснем? Погибнем? Умрем?*

Известно, что всякая истинная философия — поздний плод культурного развития. Она возникает как «зрячий разум» культуры. Русская философия XIX в. формируется перед очередным и, может быть, самым драматичным разрывом в российской истории. Это исключительно сложное духовное явление. Ведущей в нем становится религиозная философия, которая представляет собой синтез идеалистической философии и религиозных представлений.

Философия — единственная из наук, которая может иметь национальную специфику. К примеру, мы не можем говорить о китайской астрономии, белорусской математике, австрийской химии, но вполне можем говорить о самобытной индийской философской традиции, немецком идеализме, французском экзистенциализме, английском эмпиризме, и собственно о русской религиозной философии или русском марксизме и т. д. Мы попытаемся дать характеристику уникальности русской философии,

воспроизведя прежде всего черты, присущие религиозной философии конца XIX – начала XX вв.

В противовес западной традиции философствования, в которой преобладала тенденция отрицания метафизики, отечественная философская мысль этого периода стремилась к созданию достаточно завершенной метафизической системы. Русская философия этого периода была занята поисками Абсолюта: первоначала и первопричины бытия и единства мира. Это привело к созданию оригинальных философских учений, а также определило существенную особенность русской философии, о которой будет сказано ниже, — ее онтологизм.

Несомненно, в русской философии есть свое поле проблем, свой угол зрения, собственный стиль философствования, свой образ философа, свое толкование места философа в жизни. Если в западной традиции философия придерживается «научного» метода изложения, то русская философия очень близка художественной и публицистической литературе, поэзии и проповеди, и подчас стихийно растворяется в этих жанрах. На этой особенности русского литературного мышления как мышления философского настаивали прежде всего сами русские мыслители — В. С. Соловьев, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, А. Ф. Лосев и другие.

Говоря о русской философии, трудно избежать ее сопоставления и сравнения с западной философией. И каждый исследователь русской философской традиции вынужден отвечать на вопрос, а существует ли вообще русская философия как самобытное явление? Прежде чем дать ответ на этот вопрос, необходимо утвердиться в мысли о том, что самобытность национального мышления оказывает неоспоримое влияние на особенности национальной философской традиции, а это, в свою очередь, неизбежно связывает нас с национальной культурой. И это оказывается особенно важным для понимания русской философии, так как многие исследователи и по сей день говорят о том, что она является переработкой западной философии, в частности немецкого идеализма, а значит, не может претендовать на статус самостоятельной. С. Л. Франк в своей работе «Русское мировоззрение» писал: «...Если исследовать эту (русскую) философскую литературу саму по себе в отрыве от ее общего духовного контекста, то будет сложно отделить действительно важное и оригинальное от того многого, что определяется в ней западной академической традицией, и выделить то, что способно в какой-то мере углубить и обогатить философское миропонимание человека, знакомого с западноевропейской философией».

В связи с этим можно было бы выделить ряд характерных особенностей русской культуры, оказавших влияние на становление русской философии. Первой такой чертой можно назвать ее христианско-православное начало. Принятие христианства, в частности православия, стало серьезным

историческим шагом, определившим дальнейшую судьбу России. Это навсегда противопоставило ее, с одной стороны, восточноазиатскому миру, с другой — католической Западной Европе. Православие явилось духовной силой, объединившей русский народ, что помогло Киевской Руси превратиться в большое независимое государство. С принятием православия в русской культуре находят отзвук, а затем укореняются христианские принципы любви, смирения, благочестия, гуманности, милосердия к слабым и беззащитным, реализующиеся в последующем развитии литературы, философии, искусства.

Второй отличительной чертой русской культуры можно признать мессианское сознание и имперские амбиции. Некоторые исследователи связывают это с нашествием монголов и с успешным окончанием борьбы с татаро-монгольским игом, что породило в русских национальную гордость, ощущение собственной силы, а впоследствии такие качества как патриотизм, недоверчивое отношение к чужеземным государствам, любовь к «царю-батюшке», а также представление об особой миссии русского народа на земле.

Третьей специфической характеристикой нашей культуры является амбивалентность (соединение двух противоположных начал), зримым образом которой мог бы стать кентавр. С одной стороны, Россия всегда была страной свободных странников, скитальцев, мятежников, страной хаоса и стихийности. С другой — Россия — страна покорности, инертного консерватизма, порабощения. В других культурах тоже можно найти противоречия, но только в российской культуре тезис всегда оборачивается анти-тезисом: государственность в России произрастает из анархии, свобода — из рабства, национализм — из интернационализма. Этим объясняется бесконечная раздвоенность русской культуры, ее склонность к радикализму в осуществлении переоценки ценностей, вплоть до нигилизма, что, в конечном итоге, обеспечивает ее пульсирующий характер.

Еще одним важным отличием русской культуры от других национальных культур является наличие такого социального явления, как русская интеллигенция. Как известно, в иностранных языках нет аналога понятию «интеллигент», которое подразумевает под собой не только человека образованного, но и способного принимать участие в умственной деятельности на благо страны, продуцировать духовные ценности. При этом интеллигенту, в дополнение к вышеперечисленному, свойственны нравственные искания.

Нельзя не сказать и про такую особенность русской культуры, как ее литературоцентризм, выразившийся во влиянии русской классической литературы XIX в. на развитие философии, музыки и изобразительных искусств, которые в значительной степени были одушевлены литературными образа-

ми, идеями, сюжетами. Для России характерно «олитературирование» и самой действительности, восприятие ее через призму литературных образов.

Эти характеристики русской культуры нашли свое выражение в ее характерных традиционных установках, а именно: 1) коллективизм; 2) бескорыстие, непрактичность; 3) экстремизм; 4) преклонение перед государственной властью; 5) русский патриотизм. Все это наложило отпечаток на возникновение и развитие русской философии, в частности ее религиозной традиции.

Особенности русской культуры помогают увидеть специфические черты русской религиозной философии, которые раскрывают степень ее новаторства в сравнении с западной философией. Во-первых, русские религиозные философы в структуре мироздания предполагают наличие Абсолюта (Бога), который понимается как всецело рациональное начало, как Высший Разум, который обеспечивает разумность, целесообразность всего происходящего в природе и истории. В западной материалистической традиции философии такую роль выполняет закономерность. Русские религиозные мыслители опровергали представление о рациональности мира и истории, как выражении материальных законов, существующих «самих по себе», от века, беспричинно. Во-вторых, главную роль в структуре человеческой личности русские философы отводили разуму и рациональному началу, которое по своей природе является продолжением божественного разума. Человек в своих поступках подчиняется Абсолюту (Богу) как Высшему Разуму. Поэтому русская философия отвергала идею рационального начала в человеке только как способность подчиняться материальным законам. В-третьих, в западной традиции сама философия понимается как система рационального знания, т. е. наука. В России же философия не рассматривалась как «высшая наука», а считалась именно любовью к мудрости, как способ обретения подлинного смысла жизни через размышления человека о боге, добре, зле и даже просто о самом себе.

В таком понимании философия представляет по своей сути нечто большее, чем наука, скорее наднаучное интуитивное мировоззренческое учение. Русская философия, в отличие от западной, в гораздо большей степени является мировоззренческой теорией, так как ее суть и основная цель никогда не лежали в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда — в религиозно-эмоциональном толковании жизни.

Таким образом, русская религиозная философия выполняет главную, на наш взгляд, функцию философии — выступать своеобразным средством ориентации человека в мире, т. е. помогать человеку осознать себя, свой способ бытия, свое место и назначение в мире, тем самым культивируя потребность и способность человека быть человеком. Помимо этого русская философская мысль учит человека не только познавать и действовать

в мире, но и совершать поступки. Отсюда вытекает необходимость расширения категориального аппарата философии, которая разрешается в рамках русской религиозной философии, где изначально были сформированы категории именно для выражения гуманистической ориентации философского знания, его соотнесенности со сферой субъективности и индивидуально-личностным планом человеческого бытия. Это такие понятия, как смысл, жизнь, смерть, признание, достоинство, счастье, любовь, вера, личность, добро, зло и многие другие.

2. Антропологизм русской философии

Русская философия — это философия духовности, поднимающая проблему человека и нацеливающая на достижение духовного единства всего человечества. Все проблемы, возникавшие в русской философии, рассматривались и осмысливались «через человека». Можно на это возразить, заявив, что тема человека существует и в западной философии и в восточной, но все же определенные черты русской культуры, о которых говорилось выше, позволяют нам говорить об особом понимании человека в русском философствовании. Связано это, в первую очередь, с влиянием православия, в котором человек понимается как «великое в малом», макрокосм в микрокосме — целый мир и целая вселенная, одетая в «кожаные одежды» Богом после грехопадения прародителей. Человек является не просто одним из многочисленных творений Бога, а его родным чадом, носящим в себе его образ и подобие, а потому человек представляет огромную ценность в очах Господа. По мнению русских религиозных философов, сущность человеческой личности доказывает действительное существование Бога, а размышления о Боге неминуемо приводят к размышлениям о человеке. И вот здесь требуется объяснения самого термина «личность» и прояснение того смысла, который вкладывают в него русские философы.

В отличие от классического немецкого идеализма русские философы, размышляя о человеке, делают акцент не просто на некоем абстрактном субъекте, а на целостной личности. Подлинным содержанием бытия в понимании отечественных мыслителей являются не отвлеченные, идеальные сущности, а реальные субъекты воли. Именно носители силы и воли, т. е. живые люди, обладают, согласно В. С. Соловьеву, онтологической реальностью. Это значит, что личность есть, прежде всего, духовное существо, определяемое свободным способом существования и самостоятельностью в своем бытии; имеющее иерархию ценностей, вовлеченное в деятельность, совершающее свободно творческие акты и посредством их реализующееся во всем своем своеобразии.

Однако не следует считать русских философов представителями персонализма в классическом понимании этого слова, так как в отличие от западного материалистического персонализма русские философы определяют личность, сопрягая ее с понятиями трансцендентного и духовного. «Человек несет в себе образ Бога» — это символ, не выразимый в конкретных понятиях. Классический персонализм западного образца не мог осознать эту истину, такую понятную и естественную для русских мыслителей, так как видел в привязанности человека к Абсолюту унижение человеческой свободы.

Религиозная философия различает в человеке личность как ипостась (ипостась в данном контексте как божественная сущность, роднящую всех людей между собой и Богом), и индивидуальность, определяющую границы бытия конкретного человека. Личность и индивидуальность существуют в человеке в единстве, при этом необходимо, чтобы единство личностного и индивидуального бытия не нарушалось. Последствиями такого дисбаланса бывают обычно эгоизм, самоутверждение, самообособление, нелюбовь, равнодушие, гордыня, ненависть и все грехи, которые совершает человек против Бога и своего ближнего. Личность существует не за счет самоутверждения и исключения других. Она проявляет себя тогда, когда человек отказывается обладать чем-то исключительно для себя. В личности всегда присутствует устремленность к другому. Когда же личность начинает обособлять и присваивать себе часть природы, она превращается в индивидуума, разделяющего природу с другими индивидуумами, и человек теряет свою личность. Поэтому то, что считается личностью в обыденном понимании, является не подлинной личностью, а человеческой индивидуальностью.

Но в понимании русских религиозных философов, человек не ограничен своей индивидуальной природой, он не есть только часть целого, он содержит в себе целое, он содержит в себе уникальное выражение Вселенной и всю природу в целом. Таким образом, именно человеческая личность является тем целым, которое содержится в части, это и есть то «великое в малом». При этом личность проявляется не в природных свойствах человека, а в способности выходить за пределы своего собственного «я», возвышаться над собой, так как личность обладает уникальным качеством — свободой. Только человек наделен свободой, и в идеале он может быть свободен от любого своего состояния и от общей своей природы. Свобода — это дар, отличающий человека от всего остального в мире; благодаря ему человек может быть выше всех обстоятельств, он также может встать над самим собой. Личностное бытие и означает свободу, а именно — свободу стать личностью. Это свобода от своей фактичности, свобода своей экзистенциальности. Свобода стать иным.

Личность всегда стремится к запредельному, выходит за пределы своей ограниченности. Способность личности выходить за пределы своей природной данности необходима человеку не только для того, чтобы смотреть на себя со стороны, но и для внутреннего развития в целом, так как только устремленность к запредельному позволяет наполнить смыслом человеческую жизнь. Это свойство личности дает ей возможность соприсутствия «другому», иной человеческой сущности или Богу. Именно это качество делает людей со-творцами Бога, благодаря ему становится реальной возможность познания.

Из такого понимания человеческой личности вырастает представление о соборности, связанное с центральной особенностью русской культуры — характерного предубеждения против индивидуализма и приверженностью к определенному рода духовному коллективизму. Необходимо сразу сказать о том, что такой коллективизм не имеет ничего общего с экономическим и социально-политическим коллективизмом, и отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности. Социально-политический коллективизм основывается на механически-атомистическом понимании общества. Отдельные люди для него являются попросту атомами, которые сами по себе благодаря своим спонтанным свойствам могут случайно внести порядок в целое, в действительности же это оказывается возможным только через внешнее принуждение.

Соборность предполагает неразложимое единство индивидуального и общественного, «я» и «мы». «Мы» — конкретное целое, в котором не только могут существовать его части, неотделимые от него, но которое и само внутренне пронизывает каждую часть и в каждой наличествует полностью. В таком понимании соборность — это внутренняя гармония между личной душевностью и надындивидуальным единством. Соборность — коллективное житнетворчество, единоедушное участие человека в жизни мира.

Отсюда следует, что не природа, а человек стоит в центре русской философии, и этот человек всегда воспринимается как представитель человечества, его коллективной сущности. Судьба человека всегда мыслится как всемирно-историческая судьба человечества, его благо зависит от спасения мира, и подлинная его суть всегда проявляется в социальной жизни. Не случайно тема человека, смысла жизни, смерти и бессмертия, предназначения человека так волнует Ф. М. Достоевского. Не случайно и то, что она раскрывается не в строгих логических философских рассуждениях: в своих произведениях он порывает с традиционной моделью человека и предлагает экзистенциальное понимание его природы и сущности. В этом смысле именно Достоевский является предшественником западноевропейского экзистенциализма. Отказываясь от классической формы наукообразного философского трактата и превращая свои романы в адек-

ватную форму философствования, Достоевский как раз и изменил существующий стиль философствования. Его произведения являют собой особый стиль интуитивно-художественного прозрения самых глубоких тайн человеческого бытия.

Устами своих героев Ф. М. Достоевский пытается решить проблемы, связанные с жизненным выбором каждого человека. Для его героев главным является вопрос об отношении человека к Богу, т. е. вопрос о сущности веры и ее роли в жизни человека. Мучительные поиски ответа на этот вопрос привели Достоевского к выводу, что человек — это уникальное и иррациональное в своей сущности создание, вбирающее в себя всю противоречивость мироздания. Человек — уникальный носитель всех мировых противоречий и потому обречен постоянно метаться между ними, постоянно выбирая.

Ф. М. Достоевский не идеализирует и не демонизирует человека. Он слишком хорошо видит все «вершины» человеческого духа и все его «пропасти». Человек в своей душе соединяет и самое высокое, и самое низменное. Но, несмотря на такую противоречивость, человек представляет собой цельность, которую почти невозможно разложить на составляющие и признать вторичной по отношению к какой-то более фундаментальной сущности — даже по отношению к Богу. Это и порождает проблему взаимосвязи Бога и человека. Их отношения в определенном смысле становятся отношением равноправных сторон, подлинным «диалогом», обогащающим обе стороны. Бог дает человеку основу его бытия и высшую систему ценностей для его жизни, но и человек оказывается иррациональным «дополнением» божественного бытия, обогащающего его за счет своей свободы, своего «своеволия».

Так возникает тема свободы, которая красной нитью проходит через все произведения Ф. М. Достоевского. Апофеозом трагического и драматического противостояния Бога и человека, свободы и несвободы станет «Легенда о Великом инквизиторе». В то же время герои, способные на «бунт против Бога» (Раскольников, Кириллов, Иван Карамазов), соответствуют парадоксальному идеалу человека. Только пройдя все искусы «своеволия и бунта», человек способен достичь подлинной веры и подлинной надежды на достижение гармонии в своей собственной душе и окружающем мире. На примере своих героев Достоевский показывает, как из своего «подполья», из своей бездны человек взывает к Богу, он хочет оправдать перед лицом Бога не только всеобщую духовную сущность человека, но и саму конкретную, неповторимую, ограниченную личность во всем богатстве ее благих и злых проявлений.

3. Историософские проблемы в русской философии

Русскую философию всегда интересовали не столько отвлеченные теоретические вопросы, сколько проблемы переустройства мира и человека, а проблема историзма традиционно занимала существенное место в русской религиозной философии. В. В. Зеньковский писал о том, что русская мысль «сплошь историософична». С точки зрения С. Л. Франка, самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями относится к области философии истории и социальной философии. Н. О. Лосский, определяя черты русской философии, отмечал ее постоянный интерес к вопросу о сущности исторического процесса, к проблеме «метаистории». Согласно Н. А. Бердяеву, русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософии.

Можно выделить следующие особенности русской историософской мысли: она обосновывает органичность исторического развития, в которой решающее значение отдается культурной традиции; в трудах русских философов осуществляется поиск критериев общественно-исторического прогресса, прежде всего – нравственных; ставится проблема общественного идеала и вопрос о его социально-исторической роли; присутствует интерес к судьбе личности в истории; устанавливается тесная связь исторических проблем с проблемами онтологическими; выявляется сложная диалектика утопических и антиутопических идей, а также их критика; выносятся предупреждение об опасности мнимых ценностей и идеалов. Произведения Ф. М. Достоевского, а в XX в. Н. А. Бердяева, П. И. Новгородцева, Г. В. Флоровского, Г. П. Федотова и И. А. Ильина, могут много сказать современному человеку не только о прошлом, но и о смысле существования в нашем XXI в. Поэтому для объективной оценки наследия русской религиозной философской мысли необходимо понять, какое содержание вкладывалось самими философами в понятие «история».

История, по мнению русских философов Н. А. Бердяева и Н. Ф. Федорова, оказывается не просто цепью сменяющих друг друга событий, подчиняющихся безличной закономерности, а олицетворением человеческой судьбы во времени. При этом Бердяев настаивал на различении «исторического» и «историзма»: «историзм» относится к исторической науке, имеющей дело с эмпирическим, или феноменальным миром исторических событий, совершающихся в разорванном времени одно после другого, вытесняющих это другое; «историческое» — сфера философии истории. В нем раскрывается сущность бытия и духовная сущность самого человека.

В традиционной философии истории русские философы видели механизм обездушивания культуры и ее перехода в цивилизацию. В работах русских религиозных мыслителей проблема исторического неразрывно связана с вопросом о природе и специфике времени, о соотношении вре-

мени и вечности, потому что история есть процесс во времени, укорененном в вечности. В частности, Н. А. Бердяев различает три времени: время космическое, историческое и экзистенциальное, или «метаисторическое». Время космическое равномерно и имеет метрическое измерение. В нем каждое событие неповторимо. Время экзистенциальное не измеряется метрически, здесь нет различия между прошлым и будущим, концом и началом, но совершается вечная мистерия духа. История происходит в своем историческом времени. Но она не начинается и не кончается в нем. По Бердяеву, нет ничего важнее для исторического познания, как установление должного отношения к прошлому и будущему, необходимо преодолеть тот культ будущего, во имя которого различные теории прогресса приносят в жертву настоящее, а разрыв между вечным и временным — препятствие на пути создания подлинной философии истории.

Человек есть существо историческое. История же использует человека в качестве материала для нечеловеческих целей. И в этом смысле вся история делалась и делается как преступление. Она развивается по законам античеловеческой морали. В ней господствуют эгоизм, борьба классов, войны между государствами, насилие всякого рода — в этом проявлена трагедия мировой истории, разгадка которой заключена в абсолютной свободе, совершенно иррациональной. Свобода есть метафизическая основа истории, которая рассматривается Бердяевым как драма, или мистерия свободы в отношениях между Богом и человеком. Свобода придает напряжение, драматизм их отношениям. В результате человеческая судьба есть не только земная, но и небесная, не только историческая, но и метафизическая судьба, не только человеческая драма, но и драма божественная.

С этих позиций Н. А. Бердяев проводит последовательную критику теории прогресса, с ее верой в светлое будущее человечества: «В истории нет прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого — есть лишь трагическое: все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла». В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества. Проблема отношения человека и истории, согласно русским религиозным философам, разрешима только на почве эсхатологии, т. е. философии истории как учения о конце земной истории и ее завершении в вечности, в Царстве Божьем. Но наступление его не придет само собой или милостью Божьей. Оно «уготовляется человеком», зависит от его творческих усилий.

Смысл истории в ее аннулировании, ее снятии; в том, что человек устремлен, как стрела, к будущему, где мертвенность объективированного бытия будет побеждена, где будет торжествовать полностью творческий дух, где он будет играть, где он будет расцветать. Поэтому эсхатология в работах русских философов не была чем-то устрашающим: человек должен приближать конец мира, так как тем самым он стремится к моменту преображения бытия. Поэтому движущей силой истории не могут быть ни идеи, ни материальные потребности, а только сам человек во всей целостности своего существа, включающего в себя и то, и другое. Чтобы быть движущей силой, потребность должна быть связана с каким-нибудь идеальным началом. Общественная жизнь имеет своим единственным назначением «обожение» человека, т. е. возможно полное раскрытие в совместной общественной жизни всей полноты божественного. Наиболее полным выражением этого является любовь во всех своих проявлениях — от любви к ближнему до любви к Богу. Самоотверженная любовь является единственно правильным и плодотворным путем борьбы со злом. В связи с этим в русской религиозной философии возникают две основополагающих проблемы: всеединства и богочеловечества.

4. Проблема богочеловечества и всеединства

Понятие богочеловечества необходимо возникает в русской философии для обоснования причины бытия и задания целей человеческого существования, так как обращает человека к сфере духовного, трансцендентного. И здесь в очередной раз прослеживается влияние православия на развитие русской религиозной философии, так как, несомненно, прообразом богочеловека для русских философов является личность Иисуса Христа. В основании представления о богочеловеке лежит идея нравственного начала, содержание которой и основное условие заключается в любви. Любовь к Богу, уподобление ему — высшая цель богочеловеческого процесса преображения. Такая любовь дает силы человеку вырваться за границы своего наличного, ограниченного временем и пространством существования, ощутить бессмертие своего духа, причастность к вечному, божественному миру.

Но в русском идеализме наряду с концепцией богочеловечества была разработана и концепция всеединства. Если богочеловек — это способ показать человеку его предназначение, его подлинную природу, то всеединство — это путь, способ обретения духовной природы. Сама идея всеединства не является изобретением русской мысли. Этот принцип разрабатывался задолго до русских религиозных философов Платоном, неоплатониками, Августином, Н. Кузанским, Г. Гегелем, Ф. Шеллингом. Суть идеи всеединства состоит в предположении, что мир не только един, несмотря

на многообразие и разнообразие вещей, процессов, состояний, но и «всеедин», т. е. подчинен некоему высшему принципу.

В русской философии идея всеединства мира является одной из основных онтологических проблем. При этом она выражается в стремлении мыслителей увидеть некое безусловное начало во всем, везде и всюду, как всеобъемлющий принцип внутренней формы совершенного множества, согласно которому все элементы множества тождественны между собой и целому. Это отчасти похоже на оркестр или многоголосый хор, где каждый голос или инструмент ведет собственную партию, но вместе с тем составляет часть единого целого.

Впервые проблема всеединства в русской философии была поднята и разработана В. С. Соловьевым. Убеждение в необходимости построения собственной религиозно-философской системы появилось у него в результате осознания неудовлетворенности существующими философскими и богословскими конструкциями. Н. А. Бердяев почитал Соловьева как основателя русской национальной философской традиции, впервые понявшего философию «не как «отвлеченное начало», а как цельное органическое миро- и жизнепонимание, в ее неразрывной связи с вопросом о смысле и значении жизни, с религией».

По представлению В. С. Соловьева, в основе мира лежит божественное начало (Абсолют — Бог). Бог является не только источником, первоначалом, первоосновой мира, но и высшим нравственным принципом, носителем абсолютного Добра, Истины и Красоты. Божественное начало пронизывает мир, а мир в нравственной творческой эволюции восходит к Богу. Отсюда в философии Соловьева возникает следующая основополагающая идея — идея софийности как высшей идеи (пользуясь терминологией Платона), начала гармонии, порядка, красоты, целесообразности, просветляющей мир, делающей его цельным. Разработка Соловьевым идеи софийности приводит его к следующему заключению — всеединство открывается только в «цельном знании», которое по своей сути представляет единство философского, научного и религиозного знания.

После В. С. Соловьева проблему всеединства продолжали разрабатывать философы «соловьевской школы», создавшие так называемую «метафизику всеединства». Это Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин. Несмотря на все различие их подходов к решению проблемы всеединства, несомненно, можно выделить общее в их взглядах. Реальность представлена двумя мирами: миром Бога (Абсолюта) и земным миром. Материальный мир, по мнению русских религиозных философов, — «иное», «другое» Бога. Эта инаковость проявлена в сотворенной земной природе, во временности происходящего всего в этом мире. Но вместе с тем, материальный мир сопричастен божественному как

его порождение, при этом мир в процессе эволюции восходит к Богу. А венцом эволюции является человек, который, раскрывая в себе богочеловеческую природу, соединяется с Богом. В Боге человек находит оправдание своего бытия, он — высшая ценность в этом мире, выше природной и социальной необходимости. И это подводит к пониманию одной из основных идей русской религиозной философии, выступающей против диктата политических и социальных условий жизни: нельзя изменить мир насильно, по приказу, извне. Только когда изменится сам человек, можно будет менять мир.

Полагаясь на идеальное соотношение между частью и целым, в концепции всеединства русские мыслители надеялись достичь идеального решения проблемы личность — общество, найти совершенное равновесие и гармонию индивидуального и коллективного начал. Следует констатировать, что надежды эти не оправдались. Если бы принцип всеединства мог отвечать реальному социуму, то он, несомненно, не оставлял бы желать лучшего в качестве краеугольного принципа государственного устройства. Однако по самому своему определению он несовместим с главным предикатом бытия человека — конечностью: если социум — всеединство, то что же происходит с тождеством части и целого, когда часть (скажем, любой человек) пожирается смертью? Аргумент этот тривиален, и тем не менее идея общества как всеединства продолжала существовать из поколения в поколение, обходя его стороной. Всеединство принципиально неосуществимо в здешнем бытии, оно может лишь частично отражаться в нем.

С. Л. Франк говорит не просто о всеединстве, он разделяет его на две составляющие: «абсолютное всеединство» и «эмпирическое всеединство бытия». Первое есть абсолютная реальность Бога, второе есть эмпирическая реальность. Концепция Франка позволяет говорить о богочеловеке в рамках «абсолютного всеединства», как о результате, о высшей духовной цели, и в рамках эмпирии, и тогда богочеловек предстает как некая потенция личности, еще не актуализированная, как процесс становления, обретения человеком своего высшего назначения. Просто движение Бога в сторону человека еще не означает, что человек может быть спасен таким внешним по отношению к нему действием. Человек должен принять участие в примирении с Творцом.

Бог не может спасти человека без его согласия. Бог желает привлечь человека к себе, желает дать ему возможность участвовать в бытии за пределами его самого. Однако в каждом человеке есть частица, не желающая выходить за свои собственные пределы. Она не хочет умирать в любви, она предпочитает на все смотреть с точки зрения своей маленькой пользы. С этой частицы и начинается умирание человеческой души. Бог не может своей волей удалить эту частицу, так как создал человека свободным. Чело-

век должен всецело желать соединения с Богом. Более всего повреждена в человеке вследствие греха именно наша свобода. Спасти человека — значит обновить ее, дать ей возможность стремиться к благу. Но в том-то и дело, что дать ей исцеление невозможно, если она не устремлена к Творцу. Очевидный парадокс. Выходит, что задача спасения кажется неразрешимой.

Здесь надо вновь вспомнить, что православная мысль различает две воли в человеке. Есть природная воля — это то, к чему стремится человеческая природа сама по себе, т. е. телесная природа. У духа — свой хлеб. Дух стремится к духовному знанию, но от личностного решения зависит, к какому источнику она придет для удовлетворения своей жажды. Если личная воля видит добро там, где его нет, она создает свою вселенную, свой мир. Каждый предмет в нем имеет вполне тот смысл, который вложен в него истинным Творцом. Это мир «измышленных» смыслов. Работа сознания человека по придумыванию иного, небожьего «добра» приводит к ложным действиям, «истекающим» из природной воли.

Такое произволение искажает смысловую картину мира и направляет природную энергию на достижение добра там, где его нет (или где оно есть не во всей своей полноте). Если однажды личностное произволение исказило действие человеческой природы, то дальнейшее прекрасно описывается пословицей: «Посеешь поступок — пожнешь характер, посеешь характер — пожнешь судьбу». Природная воля привыкает к тому, что ее стремления реализуются именно таким путем и именно при таких обстоятельствах. И природная энергия как бы закрепляется в той конфигурации, которую ей изначально придало личностное произволение. Так начинает уродоваться человеческая природа. Измененная природа начинает влиять и на личностное произволение. И хотел бы человек в минуту покаяния избавиться от греха, но уже не может. Поэтому в привычном уже грехе природа резко ограничивает свободу личностной воли. Воля же, становящаяся все более бессильной перед лицом порожденного греха, пленяется земным.

Как же вырваться из этой спирали несвободы? Чтобы «исцелить человечность», Бог-Сын в свою личность берет изуродованную грехом природу. Так Бог освобождает человека от рабства «страстей». Человеческая природа получила возможность действовать так, как свойственно ей самой, без тех обманок, которые развешивает перед ней воля падшего человека. Так была сохранена свобода человеческого действия и при этом достигнута открытость человека для действия в нем Бога. Так в глубинах человеческого бытия было совершено исцеление.

Поэтому, по мнению русских философов, Христос не может собою подменить личный выбор человека. От личной воли каждого зависит, сможет ли он сделать своим достоянием ту общечеловеческую победу, которую одержал Спаситель. Эта новая, богочеловеческая природа начинает дей-

ствовать в человеке и освобождает личностное произволение от рабства. Человек выпрямляется и оказывается способен принять в себя токи бессмертия. По краткой формуле св. Афанасия Великого, «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Личность должна овладеть принадлежащей ей природой, и при этом таким образом, чтобы эту свою природу открыть для действия в ней природы единственно вечной — божественной.

Итак, основная, магистральная идея богочеловеческого процесса заключается в том, что человек не может остаться тем, что он есть в данный момент, он должен принять участие в некоем онтологическом движении, приближающем его к Богу. Движение же личности в неверном направлении ведет к разрушению. Это неизбежно, так как то, что не имеет в себе жизни, рано или поздно обнаруживает свою «мертвость».

Связь человека с Богом, богочеловечество — это символ человеческой свободы. Свободы от эмпирического мира, эмпирических обстоятельств, свободы действительной, а не ложногуманистической, понимаемой как свобода произвола, свобода выбора и т. д. Но в то же время богочеловеческая природа обуславливает драматичность существования человека в этом мире, так как человек, к сожалению, существует не в идеальном, а в реальном мире. Отличие первого от второго обусловлено наличием зла, проявленного в материальном мире в виде несправедливости и смерти. Еще раз повторимся, что именно поэтому эмпирическую реальность русские религиозные философы называют «недолжным состоянием бытия», «объективацией», «искажением» подлинного, духовного бытия, «надтреснутым» бытием.

5. Онтология познания или гносеологический онтологизм

Для русской религиозной философии теория познания имеет не менее основополагающее значение, чем для классической немецкой. Однако только в русской философии подлинное знание и жизнь в высшем понимании — одно и то же, так как факт познания сам по себе не просто факт бытия, раскрывающий истины эмпирической реальности, но и то, что позволяет раскрыть надприродную человеческую сущность, обнаруживая духовные истины. Проблема познания в русской философии вырастает из понимания незавершенности человеческой личности, ее бесконечного стремления к запредельному, а также ее способности выходить за границы самой себя. Н. А. Бердяев писал: «Религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического разума, достижение целостности в познании. Это есть познание совокупностью духовных сил, а не одним разумом. Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором ра-

зум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической расчлененности».

В русской религиозно-философской мысли проблема познания вырастает в проблему поиска идеала цельного знания, вытекающего из принципа всеединства и идеи богочеловечества, как соединения научного, религиозного и философского знания, представляющего собой синтез чувственного опыта, рационального мышления, эстетического восприятия, нравственного опыта и религиозного созерцания. Только цельное знание позволяет человеку познавать подлинное бытие мира и сверхрациональные божественные истины. Цель подлинной философии, по мнению русских религиозных мыслителей, состоит в возможности выработать такой всесторонний синтез. Способом достижения такого синтеза становится интуиция. Своеобразие русского типа мышления состоит в том, что оно изначально основывается на интуиции.

В связи с этим в русской религиозной философии находит свое развитие такое направление как интуитивизм. Называя свою концепцию интуитивизмом, Н. О. Лосский понимает под ним учение о том, что познаваемый объект непосредственно включается познающим субъектом в его личностный мир, но при этом остается существующим независимо от акта познания. Главное преимущество последнего состоит в том, что он устраняет разобщенность между познающим субъектом и познаваемым объектом. Согласно интуитивизму, знание представляет собой не копию и не символ предметной реальности, — оно есть сама действительность, жизнь, бытие, подвергнутое дифференцированию путем сравнения.

Центральная идея интуитивизма связана с его принципиальным антидогматизмом. Наша духовная жизнь состоит из переживаний, под которыми можно понимать все: и законы Ньютона, и ощущения боли, и увиденную картину, и рождение мысли. Если с этих позиций подойти к знанию, то необходимо констатировать отсутствие всякого разделения на «я» и «не-я» в непосредственно данном. Вместе с тем общим свойством образов, наличествующих у нас, является то, что в них всегда выражается некое отношение к тому, что можно назвать объектом знания. Представление есть обязательно представление кого-либо о чем-либо. При этом объект или трансцендентен, т. е. находится вне сознания, или имманентен, включен в состав сознания. Объект познания присутствует в знании непосредственно, он дан нам таким, каков он есть на самом деле.

Эту исходную данность внешнего мира сознанию Н. О. Лосский и называет интуицией: «...Интуиция есть непосредственное восприятие познающим субъектом не только своих чувств и хотений, но даже и предметов внешнего мира в подлиннике, т. е. не посредством субъективных образов, символов или конструкций нашего рассудка, а так, как они действи-

тельно существуют во внешнем мире». Согласно философии Лосского, интуиция, как непосредственное созерцание других сущностей является в этом мире возможной, так как и человек является сверхвременным и сверхпространственным бытием, тесно связанным с целым миром. В таком понимании интуиция становится способом обретения цельного знания, позволяющего реализовать принцип всеединства и богочеловечества.

Как уже отмечалось ранее, глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно других формах, главным образом, в литературных. Поэтому можно утверждать, что русская философия, с одной стороны, лишена чистой рациональности, свойственной западноевропейской философии, с другой — туманного иррационализма, характерного для восточного мировоззрения. Хотя систематизированное и понятийное познание не кажется русскому уму второстепенным, но все же является схематичным, не способным дать полную и живую истину: истина для него неотрывна от правды, справедливости, а рациональное — от переживаний.

В русской философии был установлен совершенно новый критерий истины и соответствующая ему познавательная способность. Таким критерием стало понятие опыта, но не как опыта чувственной очевидности, а как жизненно-интуитивного постижения бытия в сочувствии и переживании. Русский дух решительно эмпиричен: критерий истины для него — всегда в конечном счете опыт, который означает для русского человека нечто, поднимающееся над жизненным опытом. Что-то «узнать» — означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания. Выдающиеся русские философы рассматривают духовную жизнь человека не просто как особую сферу мира явлений или область субъективного. Напротив, они всегда видели в ней некий своеобразную реальность, которая в своей глубине связана с космическим и божественным бытием. Духовность здесь выступает как основа человеческого бытия.

Человек укоренен в мире, а тайны мира заключены, прежде всего, в самом человеке. Мир очеловечен, и его невозможно постигнуть вне человека — такова основная идея русской религиозной философии. Реальность представляется как бы состоящей из двух слоев. Первый — эмпирический, существующий вне нас материальный мир, объективная реальность, частью которого является человек. Второй слой — идеальный, к нему относится то, что образует форму предметов и выражается в структуре, в числовых и геометрических соотношениях, в логической подчиненности и соподчиненности, в отношениях причины и следствия, качества и количества, противоречия и единства, целого и части, в явлениях добра, красоты и т. п. Помимо этих двух сфер, эмпирической и идеальной, существует еще и внутренний мир человека, который представляет собой особый род реальности. Внут-

ренный мир человека, взятый в целом, — не меньшая реальность, чем явления материального мира. Например, упрямство или каприз отдельного человека, антипатию или враждебное отношение иногда труднее преодолеть, чем материальные препятствия. А с другой стороны, доброжелательность, добросовестность, любовь окружающих нас людей есть часто большая опора в жизни человека, чем все материальные блага.

Внутренний мир человека также можно разделить условно на два уровня: мир внешних переживаний, связанных с физическими ощущениями, и мир глубинных переживаний, выражающих природу человеческого существа. Переживания первого рода можно отнести к душевным, второго — к духовным. Духовная реальность — это мир переживаний, имеющих глубоко интимный характер, он непосредственно доступен только самому человеку, это и есть подлинное содержание его «я». С ним связано трансцендирование — «выхождение» за пределы предметного мира. В акте трансцендирования человек, выходя «во-вне», погружается «во-внутрь», в исконную глубину и почву самого непосредственного самобытия.

Подразделение реальности на несколько уровней позволяет русским философам выделить их значение и сущность. При сопоставлении реальности духовной и материальной первичной оказывается реальность духовная. Эта реальность более полновесна и значительна для человека, чем эмпирическое бытие. Человек в известном смысле может отстраниться от эмпирической реальности, уйти от нее, потерять связь с нею, но он никуда не может уйти от реальности внутренней, от реальности собственного «я». Ибо все внешнее и объективное существует для человека, доступно и имеет значение только в отношении к первичному внутреннему духовному бытию. Итак, оценка духовной реальности как первичной в русской философии трактуется не как порождаемость материального духовным, а как приоритетность внутреннего духовного мира человека в сравнении с эмпирическим материальным бытием. Таким же образом сфера идеального есть основа сферы эмпирической, так как являет собой вечные сверхвременные феномены, «мир идей» по отношению ко всем конкретным материальным системам.

Человек познает предметный слой реальности прежде всего эмпирическим путем, где чувственное связано с рациональным. Знание, реализуясь в понятиях, неизбежно раскрывает и идеальные образования, заключенные в эмпирической реальности, и через них человек попадает во вневременное бытие. При этом рациональное знание есть вторичное по отношению к переживанию, интуиции, постигающей предмет в его реальности и человеческой значимости. Самое важное знание для человека — это не знание-мысль, как итог бесстрастного внешнего наблюдения реально-

сти, а знание, рождающееся в человеке, вынашиваемое им в глубине жизненного опыта, в котором соучаствует весь внутренний мир человека.

6. Русский космизм

Самобытным образованием отечественной мысли в этот период был так называемый космизм. Учение о всеединстве тесно связано именно с этим направлением, а иногда считается его разновидностью. Ибо и учение о всеединстве и русский космизм представляют мир как универсум, а человека как его неотъемлемую часть.

Под космизмом обычно понимается представление о живом взаимосвязанном мире, и такое представление существует в любой культуре, что позволяет говорить о русском космизме как особой неотъемлемой части мирового космизма. Русский космизм — это определенная ориентация целой культуры, в частности, российской, в основе которой лежит мировоззрение живого нравственного всеединства. Идеи русского космизма нашли свое воплощение в самых различных сферах культуры: в русской философии конца XIX – начала XX вв., в поэзии (Ф. Тютчев, В. Брюсов, Н. Заболоцкий), в музыке (симфонии П. Чайковского, А. Скрябина, С. Рахманинова), в живописи (Н. Нестеров, Н. Рерих), в науке — ориентация на парадигму «мир как живой организм» (в отличие от довлеющей до сего времени парадигмы «мир как громадный механизм» — К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский).

Русский космизм — явление столь многогранное, столь всеобъемлющее, касающееся таких сторон и глубин духовной жизни народа, что практически любая деятельность лучших его представителей соизмеряется с этим мощным переживанием живого единства космоса. Укорененный в тысячелетней христианской культуре, русский космизм восходит к Никейскому символу веры (теокосмизм) и архетипу всеединства (софиокосмизм), который В. С. Соловьевым мыслится как свободное объединение в Абсолюте всех оживотворенных элементов бытия, как божественный первообраз и искомое состояние мира.

Онтологические и телеологические основания русского космизма в какой-то степени совпадают с мировым космизмом, но этим они не исчерпываются, ибо в отечественном космизме мир рассматривается не только в его наличной данности и возможности его познания, но и с точки зрения «долженствующего быть», с точки зрения его развития и отношения к высшему идеалу, Творцу и творению. К истории, считает русский космист Н. Ф. Федоров, нужно относиться не «объективно», т. е. безучастно и не «субъективно», т. е. с внутренним лишь сочувствием, а «проективно», то есть превращая знание в «проект лучшего мира». Это позволяет говорить о «телеологических» основаниях русского космизма,

заслуга в разработке которых принадлежит Федорову с его проектом «Общего Дела». Задача человека состоит в том, указывал он, чтобы в нем не оставалось ничего животного, то есть бессознательного; все даровое мы должны постепенно заменить трудовым, все бессознательное — сознательным, все механически фатально совершающееся целесообразным, волевым, добровольным. Необходимо, наконец, найти потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с ней.

Исходным философским основанием русского космизма явилось учение В. С. Соловьева о всеединстве. В онтологическом аспекте всеединство выступает как трехипостасный Бог, определяющий начало всякого бытия. Абсолютной формой всеединства становится вечная божественная идея, или София, содержащаяся в божественном Логосе. В качестве универсального божественного элемента всеединство проявляется в неотделимости Творца от бессмертной души человека. Всеединство — это единство творца и творения.

В гносеологическом аспекте всеединство выступает как цельное знание, представляющее собой неразрывную взаимосвязь эмпирического (научного), рационального (философского) и мистического (созерцательно-религиозного). Цельное знание мыслится В. С. Соловьевым как истина, включающая сущее, единое, все. В качестве такового оно вытекает не из результатов познавательной деятельности человека, а из проявления в нем абсолютного начала, или, по-иному, веры, интуиции, созерцательности.

Определяющим началом действительности В. С. Соловьев считал сверхъестественное царство божественной идеи, отражением которой является мир. Материальный мир не представляет законченной статической картины и развивается благодаря божественной воле. Он эволюционирует от низших форм бытия к высшим. Минеральное царство как начало творческого процесса является основанием рождение растительного царства; растительное, в свою очередь, служит условием животного царства, затем природного и, наконец, духовного человечества. Переход от низших форм бытия к высшим — это целесообразное восстановление утраченного в результате грехопадения единства мира.

В общественной жизни принцип положительного всеединства реализуется в приобщении к идее богочеловечества. Природный, т. е. не просветленный божественной истиной человек, противостоит, по утверждению В. С. Соловьева, другим людям как чуждая и враждебная сила. В борьбе за существование он противопоставляет себя другим, узурпируя тем самым принцип свободы и равенства и провозглашая политику социальных и национальных антагонизмов. Только в том случае всемирная история придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели,

если объединяющим началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса.

Связав онтологию с антропологией, В. С. Соловьев указывает «окончательный смысл мирового порядка» как «полноту бытия» в форме всеединства, достижение которой есть процесс богочеловеческий. Космический процесс в природе материалистической, пишет Соловьев, оканчивается рождением натурального человека, а следующий за ним исторический процесс, подготавливает рождение человека духовного. Процесс этого рождения медлен и труден потому, что он осуществляется не иначе как на основе «свободного акта любви к Богу». Но только он может привести к установлению в мире гармонии.

Именно идея всеединства формирует чувство космической целостности, одушевленности и взаимной сопряженности всех частей мира. Русский космизм предполагает именно такое преобразование мира. Это возможно лишь через соединение сил всех людей планеты в сознательном и нравственном деле управления слепыми силами природы, в деле преодоления и разрушения самой смерти. Преодоление смерти путем регулирования природы впервые становится единственной достойной целью сознательного существа, ради которой и может произойти объединение человечества. Так ставит проблему Н. Ф. Федоров. Воспрепятствовать процессу разрушения и смерти возможно, с точки зрения Федорова, лишь через воскресение всех ушедших поколений. Утопия? Возможно. Но дальнейшие размышления этого философа звучат как никогда актуально. Власть над природой дается человечеству лишь тогда, когда оно овладеет природой не ради корыстолюбия, властолюбия или ученого тщеславия, а ради «всеобщего» дела спасения себя и природы. Регулирование природы — долг нравственный, следовать которому мы должны как существа нравственные. Сама цельность знания заключается в его активном претворении. Наука, считает философ, не должна быть чистым знанием, она есть и действие, вызываемое любовью.

Человеческая деятельность, с точки зрения Н. Ф. Федорова, не должна ограничиваться пределами земли, ибо небесные миры — это будущие обители отцов. Само сознание, что космическая сила, при всем своем колоссальном могуществе, бессильна помимо нас в деле самоулучшения, так как вне нас она не имеет ни сознания, ни чувства, обязывает человека стать силой, регулирующей природу, ведущей ее от слепоты к сознанию того, что «должно быть». Придавая такое завершающее значение человеку в космическом миропорядке, Федоров, по сути, конкретизирует то, что понимают под историей как богочеловеческом процессе П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. С. Соловьев и др. В результате восторгается нравственный миропорядок, который властно подчинит природный и вытеснит

мировое зло. Конечно, в какой-то мере — это утопия, идеал. Однако русские космисты вскрыли противоречия культуры и цивилизации, природы и технического прогресса. Технический прогресс, не освещенный нравственным и духовным преображением человечества заведет земную цивилизацию в тупик, к еще большему злу. Неслучайно многие идеи Федорова нашли отклик уже в современной философии.

Итак, представители русского космизма считают, что именно в человеке, в его духовном опыте заключается основная загадка всего бытия. Человек стремится определить и объяснить «не мир, а свое собственное положение в мире», поэтому корни надо искать не в данных «положительных знаниях о мире», а в познании человеком самого себя, чтобы направить и осмыслить свою жизнь должным образом. Человеку должны быть доступны все небесные миры, но это будет возможно только тогда, когда человек будет способен воссоздать себя из первоначальных веществ, атомов, молекул (Н. Ф. Федоров), только тогда он будет способен жить в разных сферах. При всей фантастичности этих положений (включая и рассуждения К. Э Циолковского о бессмертии человечества), они имеют огромное мировоззренческое значение, когда мы начинаем рассуждать о миссии человечества. Материалистическая культура, опирающаяся на редукционистскую науку, не способна описать реальность современного глобально-связанного мира и приводит его к разрушению.

Для правильного описания такого мира, в котором физические, биологические, экономические, социальные и экологические явления взаимозависимы, мы нуждаемся в новом видении реальности, основанном на единстве человека и космоса, мы нуждаемся в фундаментальном сдвиге в мышлении, восприятии и в изменении системы ценностей в сторону воссоздания образа живой Вселенной. Решение можно найти, если изменить саму структуру мировых отношений, что приведет к глубинным преобразованиям государственных институтов, целей и идей.

Решению этих проблем во многом может способствовать учение В. И. Вернадского о переходе биосферы в новое состояние — в ноосферу. Наука и техника в современном мире превратились в планетарное явление и наравне с естественными силами природы определяют дальнейшие судьбы нашей планеты. Возникновение техносферы выдвигает на первый план проблемы, которые никогда раньше не стояли перед человечеством и от решения которых зависит само его существование. Это выводит деятельность ученых из сферы теоретико-научных изысканий в сферу нравственности, ставя перед ними проблемы ответственности за пути и формы развития науки и техники, за те последствия, к которым это развитие может привести. В последней прижизненной публикации Вернадского «Несколько слов о ноосфере» в предельно сжатой форме подчеркивается, что

человечество становится мощной геологической силой, поэтому перед ним встает вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы приблизились, и есть ноосфера.

Следовательно, перестройка сферы разума является самой насущной задачей наших дней и от ее решения зависит дальнейшее существование жизни на земле. Эти рассуждения в духе русского космизма заставляют пересмотреть, переосмыслить наше мировоззрение на уровне индивида, сообщества и всей культуры, что и позволит превратить процесс перехода от биосферы к ноосфере в реальный проект «долженствующего бытия», в «общее дело» Н. Ф. Федорова. На смену «прометеевскому» духу покорения природы должен прийти праведный, подвижнический образ жизни. Осознание космической симфонии, усилия многих людей по реализации этой цели и будет тем реальным делом, которое сможет в полной мере раскрыть потенциал человека и человечества.

Представители религиозной линии космизма видели преображение мира через преображение человека. Преображение — это духовный, богочеловеческий путь. Активность должна быть направлена на самого себя, усовершенствование своей природы, нацелена на духовно-нравственное преображение, а потом и на космос. Человек не только разумное, но и духовное существо (нравственное). Вот почему он несет ответственность за все свои деяния. Ноосфера — это такое взаимодействие природы и общества, природы и человека, в котором на основе разума, духовной жизни человечества, достигается их оптимальное взаимодействие, совместное развитие. Человечество должно понять, что он — часть Вселенной, что универсум — общий дом для людей и всех разумных существ иных галактик.

Космос, космическое в философском и художественном сознании обычно были воплощением беспредельного, абсолютного, таинственного, недоступного ограниченному человеческому пониманию, являясь предметом медитации, восхищения. И только с русских мыслителей-космистов в философию и науку входит требование преобразовательной активности со стороны человечества. Но чтобы это преобразование смогло осуществиться, необходима вера в то, что изменится сам человек.

Конечно, сейчас, в период глубочайшего духовного кризиса, охватившего человечество, трудно представить, как оно сможет выполнить эту великую миссию. Но заслуга русских мыслителей заключается еще и в том, что они предвидели опасность человекобожия, а предвидев, развенчивали этот образ. Если действия человекобога ведут к тотальному самоуничтожению, то в учении космистов был создан образ богочеловека, способного спасти человечество, но не в привычном абстрактно-гуманистическом смысле бессмертия человечества в целом, его беско-

нечного прогресса, а в сугубо конкретном, полном, абсолютном смысле как преобразование каждого без исключения; для этого требуется перевести рельсы с ненависти друг к другу на общее дело преобразования.

Литература

1. Бердяев Н. А. Русская идея. — Харьков, 1990.
2. Лосский Н. О. Свобода воли // Избранное. — М., 1991.
3. Сербиненко В. В. Русская философия. — М., 2005.
4. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — М., 2010.
5. Франк С. Л. Русское мировоззрение. — М., 2008.
6. Хабибуллина З. Н. Русский космизм. — М. ; Берлин, 2015.

РАЗДЕЛ II. ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

ГЛАВА VII. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ МИРА

Первоначальное отношение человека к миру было исполнено благоговения перед его величием. Мир представлялся всеобъемлющим животворящим началом, которое никому не дано изменить. Задача человека виделась в том, чтобы уловить тайные ритмы мироздания и поступать в согласии с ними. Идея абсолютного господства мира над человеком прева-лировала в мифологическом сознании, а также в древнеиндийской и древнекитайской философии.

Первые европейские философы представляли мир как упорядоченное, организованное целое. Со времен Пифагора совершенство, гармония и красота «небесного пространства», в котором расположен земной мир, выражались понятием «космос». Мировоззрение древнегреческих философов досократовского периода было всецело космоцентристским. Устройство мироздания, структура космоса – основной предмет их размышлений. Человек же, по их представлениям, – это «маленький космос» (микрокосм), капля, в которой отражается «большой» космос (макрокосм).

Начиная с Сократа философы видели свою задачу уже не столько в познании мира вне человека, сколько в постижении самого внутреннего мира человека, мира его чувств и мыслей. Сократ произвел «антропоцентристский переворот» в античной философии. После него внешний мир стал рассматриваться не обособленно от человека, а в соотношении с ним. Философская картина мира становится образом человека в мире. Так, по Аристотелю, особое положение человека в мире определяется центральным положением Земли в структуре мироздания. После Аристотеля космос стал отождествляться с миром вообще.

В средневековую эпоху складывается миропонимание, согласно которому и мир и человек являются творениями всемогущего бога. Возникает религиозная картина мира, в которой Земля и небо противопоставлены как природное и божественное, а человек оказался как бы между ними: с одной стороны, он венец божественного творения, с другой — царь природы. В теоцентристской философии человек выступает как существо исключительно духовное, его отношение к миру рассматривается через призму его отношения к Богу. Господство теоцентризма в философии было, по существу, безраздельным.

Н. Коперник, «сдвинув» Землю с центра мироздания, пробил первую брешь в религиозной картине мира. Наивной религиозной вере развивающаяся наука противопоставила проверенное опытом знание о природе, в том числе и о строении человеческого тела. В эпоху Возрождения философия обращается к осмыслению целостной телесно-духовной природы

человека, его способности к преобразованию предметной среды, его творческой индивидуальности. Теоцентризм постепенно отступает перед антропологической ориентацией философии.

В Новое время складывается научная картина мира, систематизирующая опытные и теоретические знания о различных его сферах, представленные в науках о космосе и Земле, о неорганической и органической природе, об обществе и человеке. Сами понятия «космос» и «Вселенная» (в славянских языках словом «Вселенная» обозначали «весь мир», т. е. мир в его целостности) приобретают преимущественно астрономическое содержание. Одновременно и философия, освобождаясь от служения богословию, все больше смыкается с наукой, основывается на ее данных в своих выводах, усваивает научный метод исследования. Появляются, наконец, философские системы, обладающие всеми признаками научности: возникает научная философия.

Как же сегодня соотносятся религиозная, научная и философская картины мира? Религиозное понимание мира теоцентрично и страдает умозрительностью, бездоказательностью. Научная картина мира чрезмерно рационализирована и — по сути своей — космоцентрична. Научное понятие Вселенной охватывает ныне все известные действительные миры (мегамир, макромир, микромир), но «присутствие» человека в ней не обязательно: он вполне может превратиться здесь в «нечто лучистое» (К. Э. Циолковский) или «некий плазмод» (В. В. Казначеев). И только современная философская картина мира поистине антропоцентрична: здесь «разум» становится «духом», а «космос», «Вселенная» — миром человека, поскольку они рассматриваются через призму интересов живого индивида.

Поэтому определить место человека во Вселенной — значит раскрыть философское понимание мира, т. е. понять его всеобщую сущность, которая выявляется именно в отношении этого мира к человеку. Мы начнем развертывание философской картины мира с понятия «бытие».

1. Бытие, его сущность и формы

В осмыслении сущности мира целесообразно «оттолкнуться» от наиболее простого и легко наблюдаемого факта: мир вокруг нас представляет собой некий хаос предметов, явлений, событий, процессов. Именно это первоначальное, поверхностное и непосредственное восприятие мира как предметно дифференцированного многообразия является исходной предпосылкой понимания его бытия.

Однако жить, имея представление лишь о многообразии мира, вряд ли возможно, поскольку жизнь всегда основывается на избирательном отношении к окружающему, следовательно, на предпочтении одного другому. Тем более это невозможно для жизни человека как существа, которое

сознательно программирует свои действия. Он стремится как-то упорядочить свои взгляды и постепенно приходит к мысли о формах чувственно-реального существования мира, или о формах предметности. Современные философские представления позволяют выделить три основные предметные формы бытия — вещь, свойство и отношение.

Понятие «вещь» характеризует любой обладающий устойчивостью и обособленностью существования фрагмент действительности. Устойчивость — главная характеристика мира вещей. Но устойчивость эта не беспредельна: каждая вещь существует лишь определенное время и имеет границы своего распространения. Ничто вокруг нас не вечно и не бесконечно, так же, как и мы сами. В существовании вещей наиболее определенно выражается конечность бытия, его фрагментарность, дифференцированность, прерывность.

В зависимости от меры устойчивости и способа обособления выделяются основные структурные уровни бытия вещей: 1) частицы, тела, планеты, галактики и т. п.; 2) клетки, организмы, популяции, биоценозы, биосфера; 3) индивиды, социальные группы, государства, системы государств, человечество. Мир, таким образом, предстает как бесконечное многообразие конечных вещей. Как только бытие вещи выходит за ее пределы, оно прекращается, превращается в небытие. Бытие мира есть бытие и небытие вещей. «Мир, — говорил Л. Витгенштейн, — есть все то, что имеет место, и все то, что не имеет места».

В то же время каждая вещь в своем существовании не только обособляется от других вещей, «замыкается в себе», но и — через свою границу и посредством этой границы — обнаруживает себя. Соответственно, внешнее проявление, обнаружение характера внутренней устойчивости вещи обозначается понятием «свойство». С этой точки зрения мир есть бесконечное множество разнообразных свойств вещей.

В свою очередь, свойства вещи, будучи ее внутренне обусловленными признаками, собственными определениями, выявляются, обнаруживаются только в ее отношении к другим вещам. К примеру, твердость как свойство алмаза выявляется по отношению к стеклу. Но отношение — это уже совместная определенность двух и более вещей. Оно представляет собой опосредствованное существование вещей, т. е. их существование друг через друга, посредством друг друга.

Так возникает представление о единстве вещей, свойств и отношений, понимание их как различных форм единого бытия. Ни одна вещь не обладает абсолютно самостоятельным существованием, она обнаруживает себя (в форме свойств) не иначе, как в отношении к другим вещам. Человек является человеком только через отношения с другими людьми.

Товар существует лишь как носитель отношений между производителем и потребителем, продавцом и покупателем.

Отсюда вытекает важнейший вывод, характеризующий сущность бытия. Отношение вещей реализует себя через их взаимодействие: находясь в отношении, вещи взаимно воздействуют друг на друга и в этом взаимодействии изменяют друг друга. Люди взаимно изменяются в общении, производство влияет на потребление, предложение — на спрос и наоборот.

В этом процессе взаимодействия и взаимовлияния вещи, изменяясь, в какой-то момент перестают быть тем, чем они были: их бытие переходит в небытие. Именно взаимодействие вещей лежит в основе не только бытия, но и небытия. Оно обуславливает конечность бытия, фрагментарность предметной действительности. Переход в небытие одного предмета выступает условием бытия другого предмета, бытие существует не иначе, как в единстве с небытием и посредством небытия. Через небытие, как свою противоположность, бытие обретает бесконечность: бытие одного, переходя в небытие, становится бытием другого. Эти взаимопереходы образным философским слогом выразил И.-В. Гете:

*Повсюду вечность шевелится,
И все к небытию стремится,
Чтоб к бытию причастным быть.*

В результате выходит, что обособленность, ограниченность и конечность — это только одна сторона бытия. Другая сторона — бесконечность, неограниченность, неисчерпаемость. Она существует как экстенсивная (количественная) и как интенсивная (качественная) бесконечность. Оба ее вида присущи бытию как таковому, т. е. бытию мира, но не бытию конкретного объекта. Последнее обладает только потенциальной бесконечностью в силу того, что всякий реальный объект участвует во взаимодействии с ограниченным кругом других объектов и выявляет при этом лишь ограниченное количество свойств. Это, между прочим, свидетельствует о принципиальной нереальности индивидуального бессмертия, равно как и о невозможности ничем не ограниченного развития личностных свойств индивида. Эти потенции могут быть реализованы, по-видимому, лишь в бытии человечества, да и то в виде тенденции, проявляющейся как стремление к идеалу.

Итак, в фундаменте бытия находится взаимодействие: существует то, что взаимодействует. Иначе, как во взаимодействии, бытие не может выявить себя, не может стать действительным. Быть — значит взаимодействовать с чем-либо. В частности, ничто не может выявить себя и стать действительным для нас, не взаимодействуя с органами чувств и сознанием субъекта. Это не означает, что непознанное не существует: просто оно

взаимодействует с чем-то другим, а не с субъектом, поэтому оно, разумеется, обладает бытием, оно действительно, но не для нас.

Формы взаимодействия зависят от степени сложности взаимодействующих объектов и соответствуют тем структурным уровням бытия, о которых речь шла выше: 1) в неорганическом мире это гравитационные, электромагнитные, внутриядерные взаимодействия; 2) на уровне живого возникает, кроме того, целесообразно-активный обмен веществ между организмом и средой; 3) в обществе основным видом взаимодействия становится сознательно-целенаправленная деятельность людей по преобразованию природы и общественных отношений.

На социальном уровне возникает и проблема индивидуального бытия человека. Сообразно изложенной ранее точке зрения, человек предстает, прежде всего, как предметное, телесное существо, т. е. как вещь. Подобно другим вещам, он вступает в непосредственное предметное взаимодействие с ними, изменяет их, например, усваивая пищу или обрабатывая камень. Однако в противоположность всем прочим вещам человек (индивид) обладает такими свойствами, как отражение действительности в форме сознания и основанной на нем способности к сознательно-целенаправленному воздействию на предметную среду. Этот специфически человеческий способ взаимодействия с предметным миром радикально меняет отношение индивида к другим людям, а также и к самому себе. Такие отношения, будучи опосредствованы человеческим трудом, приобретают характер социальных отношений, включающих в себя духовное взаимодействие людей. В результате индивидуальное бытие всегда выступает не только как предметно-телесное, но и как духовное отношение человека к природной и социальной действительности.

Альтернативой изложенному пониманию бытия выступает структуралистская его интерпретация. Предметному воспроизведению бытия структурализм противопоставляет анализ структур, функций, отношений. Его основной тезис: бытие есть структура. Предметы в этом свете предстают как «точки пересечения» связей, функций (Х. Ульдалъ). Их свойства целиком объясняются структурно-функциональными отношениями. Такая редукция ведет к «растворению» вещей, предметов в их отношениях, а в конечном счете — к эрозии значимости, «первичности» предметного, «вещного», обособленного бытия. Выдвижение на передний план структур и отношений вместо вещей с их свойствами логически ведет к пониманию индивида не как телесного по своей природе существа, а как «точки пересечения» социальных и иных связей.

Отрицая существование вещей, структурализм предельно рационализирует человека, сводя его мир к информационным связям. В результате человек становится всецело продуктом системы, социальной функцией, а во-

прос о его потребностях, желаниях, о его субъективности, самодеятельности остается «за кадром». В то же время дискредитация предметно-телесного характера бытия сводит последнее к бытию духа как единственной «подлинной» реальности, на чем настаивают экзистенциализм, мистика (подлинно реальное состояние достигается посредством медитации) и другие формы иррационализма. Структуралистское понимание бытия находит ныне опору в возрастающем влиянии информационной реальности, все больше «отгораживающей» человека от предметного мира и даже заменяющей его. При этом предметная реальность становится как бы необязательной, активность человека сводится к активности духа: мыслю, следовательно, существую, — все остальное не имеет значения.

Напротив, философская ориентация на субстратное (предметное) в своей основе понимание бытия позволяет увидеть самоценность целостного индивида. Она актуальна, «злободневна», потому что фиксирует внимание на необходимости сохранения природной среды, адекватной человеку как предметно-телесному существу, не сводимому ни к совокупности отношений, ни к информационному комплексу. Но дело не только в этом. Уже сегодня телевидение создает вокруг нас некую «параллельную» видеосферу, столь же неисчерпаемую и «реальную», как и предметный мир. Замена предметной реальности этой информационной сферой уже имеет свои последствия: нервно-эмоциональные стрессы и психические отклонения, потеря способности к непосредственному общению и другие признаки вырождения, «агонии бытия».

Человек — телесно-духовный микрокосм, и интересы развития его духовной сферы требуют сохранения его предметно-телесной природы и естественной среды его существования. Это условие сохранения самого человеческого бытия. А потому и абстрактно-философское понимание единства вещей, их свойств и отношений — один из «краеугольных камней» в теоретическом фундаменте гуманизма. Бытие как единство сущности и существования мира раскрывается в таких понятиях, как «материя», «движение», «пространство» и «время».

2. Проблема сущности мира. Материя как субстанция

Итак, чтобы жить, человеку надо, прежде всего, действовать практически, предметно, сохраняя себя как телесное существо. Но характер практической деятельности таков, что человеку надо научиться предвидеть результаты своих действий. Предвидеть же сколько-нибудь отдаленные результаты практического действия невозможно, если субъект не представляет место предмета своей деятельности среди других вещей, явлений, процессов. К примеру, чтобы программировать деятельность предприятия, надо знать, по меньшей мере, какими будут его связи с поставщиками сы-

рья и с потребителями продукции. Кроме того, человеку надо и самоопределиваться, найти свое собственное место в мире и определить свое отношение к этому миру. Это для него практическая, жизненная необходимость.

Между тем, человек ведь существо конечное, и в силу этого познать все многообразие предметов и взаимосвязей окружающего мира он не в состоянии. Справиться со своими познавательными задачами он сможет, только улавливая в этом многообразии сходное, повторяющееся, общее, следовательно, только постигая присущее этому многообразию единство. Так постепенно практические и познавательные потребности людей приводят их к постановке вопроса: а не существует ли универсальное, всеобщее единство мира? И именно с возникновением этого вопроса человек начинает мыслить философски.

Но категория бытия не дает ответа на этот вопрос. Представляя мир как многообразие явлений, она отражает по преимуществу эмпирическое видение мира. Поэтому в философском мышлении, по-видимому, с самого его зарождения существует проблема, которую мы сегодня называем проблемой субстанции, т. е. всеобщей основы вещей, предельного основания бытия, сущности мира. Какова она, эта всеобщая основа сущего, как ее познать — вот один из главных императивов, определяющих развитие философской мысли на протяжении тысячелетий.

Первые древнегреческие философы стремились найти всеобщую основу вещей среди самих вещей. У философов милетской школы стала утверждаться великая идея, сформулированная позднее Демокритом: «Из ничего ничто не возникает, ни одна вещь не может превратиться в ничто». Философский смысл этой идеи состоит в том, что здесь природа мира объясняется из него самого. Однако представления мыслителей той эпохи о субстанции были наивными, бытие «первоначала» вещей они не отличали от бытия самих вещей. Всеобщее здесь отождествлялось с отдельным, конкретным, чувственно воспринимаемым: вода (Фалес), воздух (Анаксимен), огонь (Гераклит) и т. п. Особенно интересен апейрон Анаксимандра. Это тоже вещество, но совершенно бесформенное, неопределенное, бескачественное, не обладающее ни одним из свойств реальных вещей.

Эту традицию продолжил позднее Аристотель, утверждавший, что существует материя как всеобщая основа вещей. Она неопределенна и бескачественна, а поэтому представляет собой возможность образования всех многообразных вещей. Субстанция — это «протовещество», материал, из которого состоят все вещи, — так можно подытожить представления о «первооснове» сущего в этой ветви древнегреческого материализма.

Но здесь, в Древней Греции, возникло и иное, более абстрактное представление о первичной основе всего сущего. Таким явилось опередившее на века многие открытия классической науки атомистическое уче-

ние о строении вещества. Атомы Левкиппа и Демокрита — первичные «кирпичики» мироздания, мельчайшие, чувственно не воспринимаемые, неделимые единицы бытия. Они различаются формой и порядком расположения, а поэтому способны, по-разному комбинируясь, заполнять пустоту, создавая тем самым все многообразие вещей. В атомизме зарождается идея прерывности, дискретности, структурности материи, давшая мощный толчок развитию естествознания и позволившая в дальнейшем понять способ существования материи.

Однако и атомистические представления о субстанции, утверждавшие ее «вещественный» характер, очень скоро обнаружили свою ограниченность и были оспорены еще Платоном. Он резонно полагал: не может быть нечто вещественным и в то же время абсолютно устойчивым и неизменным. Эти качества, по Платону, присущи лишь миру идей, сверхчувственному миру абсолютного бытия, ни от чего не зависящему в своем существовании. Так «первоначало» всего сущего оказывается уже вне мира реальных вещей, переносится в мир идеального. Но объективный идеализм Платона оставил открытым вопрос о том, каким образом идеи порождают реальные вещи.

Вокруг этого вопроса концентрировались размышления о субстанции в философии Нового времени. Английский и французский материализм XVII–XVIII вв. связывал всеобщую основу бытия вещей с присущими им чувственно воспринимаемыми свойствами — такими, как протяженность, плотность, тяжесть, непроницаемость, фигура. Эти свойства имеют неодинаковую меру выражения и по-разному комбинируются в различных вещах, порождая таким образом их бесконечное многообразие.

П. Гольбах, в частности, считал, что материя без свойств есть чистое ничто. В реальной действительности вещи представляют собой лишь различные комбинации неизменных свойств. Стремясь понять взаимосвязь всеобщего тождества (субстанция) и многообразия (бытие) вещей, эти мыслители субстанциализировали свойства вещей, фиксируемые в чувственном опыте человека. Они, конечно, были правы, отказываясь признать субстанцией некое вещество, и верно увидели в свойствах атрибут бытия. Но субстанциализация свойств оказалась несостоятельной и была опровергнута субъективным идеализмом.

Свойства вещей, полагал Д. Беркли, изменчивы, потому что они порождаются (а не фиксируются) чувственным опытом людей. Свойства присущи изначально не вещам, а человеческим ощущениям, поэтому основа всего сущего — комбинация ощущений, восприятий. Существовать — значит, быть воспринимаемым. Следовательно, в восприятии — основа бытия. Беркли был прав, подчеркивая изменчивость свойств вещей,

но он неправомерно связывал ее только с активностью субъекта ощущений, отрицая наличие объективного источника этих ощущений.

Неспособность предшествующей философии объяснить активность субстанции и способа ее бытия была преодолена крупнейшим представителем объективного идеализма Г. Гегелем. Бытие вещей, по Гегелю, есть результат активности духовной субстанции — абсолютной идеи, мирового разума. Бытие абсолютной идеи начинается с отрицания небытия, но бытие ее внутренне противоречиво. Преодоление этой противоречивости, разрешение внутренних противоречий духовной субстанции ведет к саморазвертыванию ее содержания. В процессе саморазвертывания мировой разум обретает материальное «инобытие», порождает природу, а в дальнейшем — общество и человеческий разум.

Обратим внимание на то, что Г. Гегель не только вскрыл «субстанциальный» источник активности и по-своему объяснил происходящие в мире процессы самоорганизации и саморазвития, но и создал теоретическую модель «разума Вселенной», в которой совершенно отчетливо выступают черты современных космогонических представлений. К их философскому содержанию мы еще вернемся, а пока отметим, что в учении Гегеля возможности развития воззрений на проблему субстанции в рамках идеализма были, по существу, исчерпаны. Логика историко-философского процесса вела к материалистическому переосмыслению гегелевских идей. Оно стало возможным в рамках диалектического материализма, основоположниками которого явились К. Маркс и Ф. Энгельс.

Диалектико-материалистическое понимание субстанции (с учетом позднейшего развития взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса) заключается в следующем. Понять субстанциальность материи невозможно, сводя ее к таким определениям, как совокупность неизменных вещей (атомов и т. п.) или свойств этих вещей. Основным определением материи выступает отношение, а именно: отношение вещей с их свойствами к сознанию. Реальное, фиксируемое в чувственном опыте человека, бытие вещей, их свойств и отношений в своей глубинной сущности независимо от сознания. Материя как философская категория отражает внутреннее тождество всех форм бытия, заключающееся в их независимости от сознания, от духа — «мирового» и человеческого.

Философский смысл такого понимания материи состоит не в выяснении того, из чего состоят все вещи, а в установлении факта самостоятельного, имеющего свою собственную внутреннюю логику бытия вещей, их свойств и отношений между ними. С этой точки зрения задача философского анализа бытия заключается в выявлении способа его развития от одного структурного уровня к другому: от неорганического к органиче-

скому, а от него — к социальному, т. е. в выявлении способа порождения сознания материей и способа отражения материи сознанием.

Исходным пунктом при этом служит гегелевский принцип внутренней противоречивости бытия духа, переосмысленной как внутренняя противоречивость бытия материи. Именно она, эта противоречивость, выступает глубинным источником внутренней активности, обуславливающей самопорождение и саморазвитие всех форм бытия материи вплоть до бытия такого ее свойства, как человеческое сознание. Среди противоречий, определяющих бытие материи, наиболее фундаментальными являются противоречия бытия и небытия, конечности и бесконечности, непрерывности и дискретности, устойчивости и изменчивости. На теоретическом синтезе представлений об этих противоречиях основывается философское понимание движения как способа бытия материи.

3. Движение — способ существования материи

Первоначальные догадки о внутреннем единстве материи и движения возникли еще в древности и были связаны с пониманием движения как субстанциального определения бытия. У философов милетской школы движение — это самопроизвольное, не детерминированное извне возникновение, изменение и уничтожение вещей. Не случайно в качестве субстанции у них выступает нечто изменчивое, текучее, не имеющее устойчивой формы. Для Гераклита все бытие крайне неустойчиво, имеет постоянную тенденцию к превращению в небытие: все есть и не есть, все сущее стремится стать чем-то иным. Гераклит и его эпигоны абсолютизировали изменчивость бытия.

В противоположность им философы элейской школы (Ксенофан, Парменид, Зенон) считали, что изменчивость не совместима с сущностью бытия: наблюдение за отдельными вещами, говорил Парменид, свидетельствует об их движении, но, в сущности своей мир един и не подвержен изменению. Зенон пришел к такому же выводу на основе допущения абсолютной конечности, бесконечной делимости, дискретности всех проявлений бытия. Знаменитые «апории Зенона» зафиксировали внутреннюю противоречивость, парадоксальность движения и акцентировали внимание на трудностях разрешения этих парадоксов. В результате идее Гераклита о «тотальной» изменчивости всего сущего была противопоставлена идея о самождественности, устойчивости мира.

Плодотворность обеих идей обнаружилась в процессе поиска источников двигательной активности. Уже Демокрит связывал движение атомов с фактом существования пустоты. Атомы движутся, чтобы заполнить пустоту. Противоположность атомов и пустоты, т. е. бытия и небытия, дискретного и неделимого, конечного и бесконечного, выступает здесь источ-

ником движения. Однако противоречие между атомами (бытие) и пустотой (небытие) является внешним по отношению к бытию. Поэтому в учении атомистов содержался зародыш более поздних воззрений на природу движения, объясняющих его действием внешних причин.

В развернутом виде такое воззрение мы находим у Аристотеля. Он полагал, что материя, будучи субстанцией вещей, не способна к самостоятельному движению. Активной, движущей силой выступает нематериальная форма. Энергия формы порождает все материальные вещи: она «оформляет» материю и таким образом придает ей статус реального предметного бытия вещей, их свойств и отношений.

В Новое время за Аристотелем следовал Р. Декарт, утверждавший, что первоначальной причиной движения является Бог. Однако материалисты, особенно Б. Спиноза и Л. Фейербах, отстаивали противоположную точку зрения. Так, Спиноза, у которого синонимом субстанции выступает вечная и бесконечная природа, полагал, что бытие природы заключено в ней самой, что она порождает сама себя, является причиной самой себя, поскольку ей присуще самодвижение. Впрочем, достаточно убедительно аргументировать верные в своей основе взгляды эти мыслители не смогли, ибо для них остался неясным источник самодвижения материи.

Диалектико-материалистическое решение проблемы движения синтезировало не только изложенные здесь различные подходы к нему, но и гегелевский принцип самопротиворечивости субстанции. К. Маркс и Ф. Энгельс исходили из того, что в основе движения лежит взаимодействие, в котором концентрируются фундаментальные противоречия бытия. Бесконечное многообразие форм бытия не существует иначе, как посредством обособленных, конечных (ограниченных качественно и количественно) форм бытия, прежде всего, вещей. Взаимно воздействуя друг на друга, вещи изменяются, и если эти изменения переходят границы, перестают существовать. Изменяясь же в пределах своих границ, они сохраняются, остаются относительно неизменными, устойчивыми. Это постоянно разрешаемое в процессе взаимодействия и вновь воспроизводимое в том же взаимодействии противоречие устойчивости и изменчивости образует сущность движения.

Движение выступает, следовательно, как единство двух противоположных сторон. Первая сторона — изменение, превращение одного относительно устойчивого качественного состояния в другое; противоположная ей сторона — сохранение объектом своего качественного состояния, фиксация присущих ему свойств. При этом устойчивость объекта является временной и обеспечивается равновесием воздействующих на него факторов. Тогда содержание движения можно представить в виде следующей модели: в процессе изменений, постоянно происходящих в мире, возникает

относительно устойчивая система взаимодействий, которая и проявляет себя как вещь; но в силу постоянно совершающихся взаимодействий устойчивость системы нарушается, и она переходит в новое, относительно устойчивое состояние.

Устойчивость (или состояние покоя) является частным случаем, моментом всеобщего изменения, это динамическое равновесие, «застывшая волна» изменений. В то же время, устойчивость форм бытия — необходимое условие дифференциации, структурирования материи, следовательно, условие взаимодействия форм ее бытия. Вне устойчивости попросту нечему было бы взаимодействовать и изменяться. В свою очередь, без изменений ничто не появлялось бы вновь, нечему было бы сохраняться. Материальные предметы сохраняются посредством изменений и изменяются посредством сохранения. К примеру, живой организм сохраняется лишь при условии постоянного изменения посредством обмена веществ; в то же время если нет сохраняющего себя организма, нет и изменений в форме обмена веществ.

С понятием устойчивости как равновесия в процессах изменений сопряжено понятие формы движения. Изменения, происходящие в мире, локализуются в виде устойчивых типов, соответствующих структуре взаимодействующих материальных образований. Эти устойчивые типы изменений и называются формами движения. Основными формами движения, по классификации Ф. Энгельса, являются механическая, физическая, химическая, биологическая и социальная.

Различия между этими типами изменений не абсолютны: одна форма «проникает» и «переходит» в другую. В фиксированности форм движения проявляются его устойчивость, дискретность, тогда как непрерывность, изменчивость проявляются во взаимопревращении этих форм. Количественная мера движения отражается понятием энергии, ее постоянство описывается физическим законом сохранения и превращения энергии.

В то же время, отношения между формами движения строго субординированы: одна форма является «низшей», другая — «высшей». Низшие формы выступают предпосылками для возникновения высших, а всякая более высокая форма изменений в снятом виде включает в себя все низшие. Так, живой организм, будучи системой биологических изменений, одновременно совершает химические, физические и механические движения. В результате возникновение каждой новой, более высокой формы движения представляет собой и качественно более высокую ступень в развитии материи вплоть до появления социальной формы движения, а вместе с ней и такой высокоорганизованной «вещи», как человеческий мозг, свойством которого является сознание.

4. Пространство и время в структуре движения

Из сущности изложенной концепции движения вытекает, что оно имеет пространственно-временную структуру. Какие же характеристики бытия отражаются понятиями «пространство» и «время»? Этот вопрос возник еще у античных мыслителей, но непротиворечивой теории пространства

и времени нет по сей день; представления о них меняются от эпохи к эпохе. А. Эйнштейн говорил о том, что всякое коренное изменение наших представлений о мире предполагает и пересмотр нашего понимания пространства и времени.

В истории философии и в современных взглядах на эту проблему сложились две пары противоположных и в то же время взаимодополняющих концепций. Первая пара — субстанциальная и реляционная концепции, которые расходятся друг с другом по вопросу о природе пространства и времени, а также об отношении их к движению.

Субстанциальная концепция рассматривает пространство и время как всеобщие объективные и неизменные формы бытия вещей. В натурфилософии И. Ньютона пространство — это неподвижная среда, в которой совершаются перемещения тел, сохраняющих свою массу и инерцию. Это, как и у Демокрита, абсолютная пустота — однородная, пронизываемая, трехмерная. Время — абсолютная длительность, имеющая одинаковую скорость и одно направление где бы то ни было. Пространство и время превращаются здесь в самостоятельные субстанции, не зависящие от материальных вещей.

Однако еще Р. Декарт, а вслед за ним Б. Спиноза, Д. Локк и некоторые другие материалисты высказывали мысль о том, что пространство и время представляют собой выражение и меру устойчивости (пространство) и изменчивости (время) вещей. И. Кант уже отказывает пространству и времени в объективности и рассматривает их как априорные формы чувственного познания. К. Маркс и Ф. Энгельс возвращают этим понятиям материалистический смысл, но только в XX веке под влиянием теории относительности утверждается реляционная концепция пространства и времени.

В соответствии с этой концепцией пространство и время представляют собой всеобщие формы бытия материи, но в своих конкретных проявлениях они не остаются неизменными, а зависят от свойств взаимодействующих материальных систем. Так, из теории относительности следует, что характеристики пространства и времени зависят от распределения и перемещения тяготеющих масс; в зависимости от силы тяготения меняются такие физические свойства, как кривизна пространства и скорость течения времени: чем больше сила тяготения, тем значительнее искривление пространства и тем медленнее течет время.

Более того, с реляционной точки зрения всякая материальная система располагает не только присущими ей пространственными характеристиками, но и собственным временем. Для иллюстрации можно предложить такой мысленный эксперимент. Допустим, что движение Земли вокруг Солнца ускорилось в два раза. В результате вдвое ускорилась бы смена времен года. Значит ли это, что продолжительность жизни увеличилась бы в два раза? Ответ может быть только отрицательным, потому что время выражает прежде всего изменения, внутренне присущие той или иной конкретной материальной системе.

Есть астрономическое время, выражающее движение небесных тел, и есть биологическое время, выражающее изменчивость организмов. Скорость однородных биологических процессов тоже неодинакова. У мухидрозофилы полный жизненный цикл занимает 90 дней, у крысы — немногим более трех лет, у человека — около 90 лет. Следовательно, «физиологические часы» дрозофилы идут в 365 раз, а крысы — в 30 раз быстрее, чем у человека. Собственное время живого существа определяется не часами, отсчитывающими астрономическое время, а скоростью обмена веществ, происходящего в организме.

Если биологическое время еще как-то соотносимо с астрономическим, то течение социального времени (времени общества) практически не поддается измерению ходом часов. Оно определяется «плотностью» происходящих событий: один год прошлого века не равен одному году нынешнего века, потому что каждая единица физического времени становится все более наполненной социальными изменениями.

Сегодня, кроме временных характеристик социальных процессов, в социологический лексикон активно вторгаются понятия, отражающие пространственные параметры этих процессов, такие как экономическое пространство, политическое пространство. К примеру, политическое пространство определено не только территориально, но и функционально: влияние власти различно на разных участках территориального пространства и кое-где может быть сведено на нет. Точно так же экономическое пространство определяется ныне не столько границами государств, сколько устойчивостью хозяйственных связей.

В свою очередь, в образовании индивидуального пространства и времени участвуют, помимо природных предпосылок, психологические и социально-культурные факторы. Так, проксемика, изучающая пространственные аспекты бытия, утверждает, что каждому индивиду присущи свои представления о границах индивидуального пространства, нарушение которых вызывает психологический дискомфорт и физиологические реакции, обеспечивающие готовность организма к самозащите: учащение сердцебиения, повышенное выделение адреналина и т. п. Что же касается возрастных гра-

ниц человеческой жизни, то они еще более существенно зависят не только от морфофизиологических факторов, но и от социальных условий жизни, ее эмоционально-психологической насыщенности и т. д.

Не случайно средняя продолжительность жизни населения считается важнейшим показателем уровня социального благополучия. Радость и другие положительные эмоции создают ощущение ускоренного течения времени, и наоборот: страх, томительное ожидание, тревога и прочие отрицательные эмоции его замедляют. В силу изменчивости условий жизни и собственных состояний субъекта индивидуальное время само по себе течет неравномерно, но его течение можно еще и регулировать сознательно: время, как известно, можно «тянуть», его можно «экономить» и даже «убивать». Умение целесообразно, рационально распоряжаться своим временем — одно из достоинств культурного человека. Эти «житейские» выводы логически вытекают из реляционной концепции времени.

Философские же выводы из этой концепции могут быть сведены к следующему. «Пространство» и «время» — понятия, производные от понятия «движение». Пространство выражает момент устойчивости в процессах движения. Его сущность выводится из факта структурности и «оформленности» материального бытия. Пространство характеризует структурное соотношение, сосуществование, «соседство» материальных образований друг с другом в процессах внутреннего и внешнего взаимодействия. Пространственная граница делает конечным непосредственное существование предмета, обеспечивая, вместе с тем, его сосуществование с другими предметами и бесконечность его опосредствованного бытия.

В свою очередь, время выражает изменчивость бытия вещей, их «событийный» характер. Сущность времени выводится из последовательной смены одних событий другими. Время характеризует соотношение одних событий с другими, предшествующими или последующими. Это — отношение смены состояний предметов, следования событий друг за другом. Временная граница, подобно пространственной, прекращает существование явления, обеспечивая его продолжение в последующих явлениях, делая его причастным к вечности. Пространство — это отношение вещи к другим вещам, время — это отношение вещи к самой себе.

Отсюда следует принцип единства пространства и времени как противоположных структурных характеристик единого процесса движения материи. Пространство и время образуют единый пространственно-временной континуум. Всякое изменение свойств пространства сопряжено с соответствующими изменениями свойств времени и наоборот. С этой точки зрения пространство и время могут определяться одно по отношению к другому: пространство — это многообразие мира в определенный момент времени, а время — это многообразие мира в определенной точке

пространства. Поэтому же пространство может измеряться в единицах времени («до следующей станции два часа пути»), а время — в единицах пространства (такова угловая мера времени на стрелочных часах). Реляционная концепция дает сегодня наиболее глубокое представление о способе существования материи в форме пространственно-временных отношений.

Другая пара концепций отражает различные точки зрения на отношение пространства и времени к процессу развития. Это динамическая и статическая концепции (модели) пространства-времени, тоже имеющие длительную предысторию в развитии философской мысли. Объективно ли временное разделение событий на прошлое, настоящее и будущее? Как совершается переход от прошлого к будущему? В чем заключается течение времени? Все эти вопросы, сформулированные еще Августином Блаженным, осмысливаются в рамках названных концепций.

У истоков статической концепции пространства-времени стояли древнегреческие философы элейской школы (Парменид, Зенон), которые считали возникновение, становление и исчезновение иллюзиями нашего сознания. Тысячелетие спустя Августин видел во времени форму проявления вечности: настоящее существует в созерцании (и в этом смысле существует только оно), но и прошлое существует — в памяти, и будущее тоже существует — в уповании, в надежде. Прошлое и будущее могут переживаться точно так же, как настоящее. Позднее Декарт, размышляя над природой пространства и времени, рассматривал их как объективные свойства предметов, сведя их определения к протяженности и длительности. В результате пространственно-временные отношения надолго ассоциировались с отношениями типа «короче—длиннее» и «раньше—позже», не имеющими связи со становлением и развитием.

Современная трактовка статической модели пространства-времени носит более экзотический характер. Она относится к так называемому «миру Минковского» (по имени немецкого математика Г. Минковского), где пространство и время предстают как единый четырехмерный континуум, в котором множество пространств расположено в различных участках оси времени — в прошлом, настоящем, будущем. В этом мире события всех модусов времени (прошлого, настоящего и будущего) обладают одинаково реальным бытием и в этом смысле существуют одновременно. Что же касается становления и исчезновения, то они объективно не существуют. Так, при движении киноленты прошедшие кадры не исчезают с нее, а еще не появившиеся существуют столь же реально, как и видимые на экране.

В таком мире (если он существует не только в возможности) жизнь каждого из нас была бы навечно вплетена в ткань пространства-времени, в котором все предопределено, где нет свободного действия, где над каждым властвует судьба. Таков «экзистенциальный» вывод из статической

концепции пространства-времени. Это разновидность фатализма — мировоззрения, утверждающего однозначную предопределенность всех событий. Есть теологический фатализм, связывающий эту предопределенность с существованием бога. Однако существование бога доказать невозможно, в него можно только верить. Между тем, статическая концепция пространства-времени обосновывает реальную возможность существования такого мира, где можно «путешествовать» не только по всем осям пространства, но и по оси времени, т. е. из настоящего — не только в будущее, но и в прошлое. Здесь пространство и время одинаково обратимы, асимметрия времени отсутствует: оно может двигаться вспять. Но путешествие из прошлого в будущее (и обратно) всегда совершается по одной и той же траектории, ибо в этом мире нет становления, нет развития, здесь ничто не возникает вновь и не исчезает навсегда.

Противоположная статической динамическая концепция рассматривает образование пространства и течение времени как становление. Из нее следует, что статусом реального пространственно-временного бытия обладают только события настоящего. События прошлого этим статусом уже не обладают, события будущего — еще не обладают. При этом момент настоящего определяется субъектом — наблюдателем, который выступает в качестве «точки отсчета». Только настоящее, писал об этом еще в XVII веке Т. Гоббс, имеет бытие в природе, прошлое имеет бытие лишь в памяти, а будущее не имеет никакого бытия.

Так ли это? Ведь прошлое продолжается, «живет» в настоящем в виде «следов»: настоящее порождается прошлым, является его следствием. Будущее, в свою очередь, «представлено» в настоящем в виде предпосылок и тенденций, как возможность. В этом свете темпоральный смысл развития предстает как переход от прошлого к будущему, о чем догадывался еще в древности Гераклит. А основной проблемой динамической концепции пространства-времени выступает проблема асимметрии времени — проблема «стрелы времени», направленной от прошлого к будущему. Чем объясняется однонаправленность времени? Возможно ли убедительное обоснование «стрелы времени»? У нас нет ответа на эти вопросы.

Переживание времени трагично, потому что оно сопряжено с сознанием неизбежности наступления смерти. В этом переживании время предстает как форма перехода бытия в небытие. Настоящее каждое мгновение стремится в прошлое, оно неуловимо, оно — точка постоянно исчезающая. Будущее мгновенно переходит через эту точку в прошлое. Все сущее стремится в небытие, — с этой точки зрения, гераклитовский огонь, всепожирающий, отрицающий бытие, представляет собой образ времени.

На этом свойстве времени фиксирует внимание экзистенциалистская философия. Для М. Хайдеггера глубочайшая суть человеческого бытия —

его отношение к небытию, к смерти, его конечность, временность. Однако время, говорит американский философ-экзистенциалист П. Тиллих, не только отчаяние, но и надежда, тайна: оно непостижимым образом все поглощает и столь же непостижимо все содержит и представляет вечность, питая человеческие надежды. Английский философ-неогегельянец Д. Коллингвуд подчеркивает еще более определенно: временность и вечность необходимы друг для друга.

Динамическая концепция времени, представленная в XX в. такими именами, как А. Бергсон, О. Шпенглер, П. Тейяр де Шарден, В. И. Вернадский, утверждает, что время есть непрерывный процесс становления, творчества нового, локализованного в определенных пространственных границах и постоянно преодолевающего эти границы. Настоящее есть не только реализация одних возможностей, неизбежно уходящая в прошлое, но и порождение духовных возможностей, реализуемых в новом настоящем. По Бергсону, переход к будущему — это поток становления, переживаемый субъектом. Интуитивное проникновение в будущее есть предвидение, которое представляет собой начало действия, направленного на созидание, на творчество нового. Для Вернадского время — это проявление мирового творческого процесса.

Динамическая концепция пространства и времени является одним из оснований принципа универсального эволюционизма в понимании мира. Суть его состоит в том, что все процессы во Вселенной идут в направлении восходящего, прогрессивного развития, следовательно, способом бытия материи является развитие. Универсальный эволюционизм стал парадигмой современной науки, что достаточно определенно выражено в новейших идеях синергетики — науки о самоорганизующихся системах, где существование выступает как непрерывное спонтанное возникновение, становление (Г. Хакен, И. Р. Пригожин, Н. Н. Моисеев).

Между тем, существуют и иные представления об эволюции Вселенной, опирающиеся на синтез статической и динамической концепций пространства и времени. Согласно этим представлениям течение времени имеет два фундаментальных определения: необратимость и ритмичность. Следовательно, эволюция включает в себя не только становление нового, но и периодическое повторение пройденного.

Космологическим обоснованием такого взгляда на эволюцию выступает модель «пульсирующей», или «осциллирующей» Вселенной. Эта модель представляет первоначальное состояние Вселенной либо как физический вакуум (что-то вроде «абсолютного ничто»), либо как «сингулярность», т. е. точечное материальное образование с бесконечным гравитационным потенциалом, не имеющее пространственно-временных параметров. В результате взрыва этой «точки» около 13 млрд. лет назад возникла

наша Вселенная (впрочем, возможно, что не только она, а бесчисленное множество вселенных, не взаимодействующих друг с другом), которая в первые мгновения своей истории представляла собой многомерное пространственно-временное образование (10–11 измерений); в дальнейшем она расширялась в трех пространственных измерениях (в остальных измерениях произошло сжатие) и постепенно приобрела современную звездно-галактическую структуру.

Однако первоначальный взрыв — это не единичный «акт творения». Достигнув некоторой критической плотности вещества и соответствующих ей максимальных размеров, Вселенная будет сжиматься, коллапсировать до первоначального состояния. Отсюда взгляд на эволюцию Вселенной как бесконечную «пульсацию», т. е. ритмичную смену расширений и сжатий. Но это значит, что пространственно-временные характеристики процессов, протекающих во Вселенной, меняются в зависимости от фазы цикла, которую она проходит. В частности, с переходом от расширения к сжатию направление времени меняется на противоположное. К тому же, возможно, эти направления времени (от прошлого к будущему и от будущего к прошлому) пространственно локализованы в границах определенных материальных объектов.

В свете этой космологической гипотезы (которая убедительно подтверждается современной астрофизикой) статическая и динамическая концепции пространства-времени представляются взаимодополнительными. В зависимости от того, какая из них займет более прочное положение в мировоззрении индивида, его жизненной доминантой станет либо покорность судьбе, либо творческое дерзание. Во всяком случае, надо всегда помнить, что в реальном бытии индивида многое действительно предопределено (божественным ли промыслом, наследственностью, социальной средой — об этом судят по-разному), но предопределено не фатально: столь же многое здесь определяется сознательным выбором, творческой энергией и другими качествами субъекта.

5. Специфика социального пространства и времени

Философские категории «пространство» и «время» являются не только универсальными атрибутами бытия как такового, но и отражают наиболее фундаментальные характеристики социальной формы движения материи. Чтобы подчеркнуть особое качество пространства и времени в социальной жизни, современная философия и социология используют понятия «социальное пространство» и «социальное время».

Социальное пространство и время в корне отличаются от физического пространства и времени. Люди могут находиться рядом друг с другом в физическом пространстве, но в социальном те же люди оказываются раз-

делены громадной дистанцией (например, король и шут, генерал и рядовой). И наоборот: люди, находящиеся далеко друг от друга в физическом пространстве, могут быть очень близки социально (например, главы отдельных государств или два офицера одного ранга в различных армиях).

Физические характеристики предмета (его длина, ширина и высота) определяются с помощью трехмерной системы координат; местоположение человека и города на Земле может определяться с помощью системы долгот и широт. Социальное пространство описывается с помощью соответствующих социальных систем отсчёта. Например, чтобы точно определить положение человека в социальном пространстве, нам следует установить гражданство, пол, профессию, семейное положение, отношение к религии, принадлежность к политическим партиям и т. д. Другими словами, положение человека в социальном пространстве характеризуется его отношением к другим людям или социальным явлениям, взятым за системы отсчета.

По этому поводу известный философ и социолог П. А. Сорокин перефразирует древнюю поговорку: «Скажи мне, к каким социальным группам ты принадлежишь и каковы твои функции в пределах каждой из этих групп — и я скажу, каково твое социальное положение в обществе и кто ты в социальном плане».

Даже в разговорной речи встречаются выражения «подниматься по социальной лестнице», «высшие и низшие классы», «быть наверху социальной пирамиды», «опуститься на дно общества» и пр. В этих выражениях воплощаются обыденные представления о социальном положении индивида, о его месте в социальном пространстве. Чтобы перейти от обыденного описания к более «строгому», П. А. Сорокин предлагает воспользоваться понятиями социальные иерархии, ранги, доминирование и субординация, авторитет и послушание, повышение и понижение по службе. Таким образом, пространство с помощью разграничения на вертикальные и горизонтальные параметры отражает явления, действительно существующие только в социальной вселенной.

Такая «конфигурация» социального пространства возникнет, если мы будем наблюдать за обществом с точки зрения социологии, т. е. разграничивая группы людей по чисто социальным признакам. Но философия осуществляет несколько иной подход: она рассматривает взаимосвязанное многообразие, «ансамбль» пространственно-временных форм общественной жизни с точки зрения того, как в истории реализуется человеческая деятельность.

Человек является неотъемлемой частью природы. Арел его распространения на земном шаре еще со времен древности называется «ойкумена». Это именно та область физического пространства, которая освоена человеком. Увеличиваясь в численности, человечество постоянно стремится

расширить пределы ойкумены: учиться жить в полярных областях, в Антарктиде, в Мировом океане, выходит в околоземное космическое пространство. В отдаленной перспективе ставится цель освоения планет солнечной системы, что позволило В. И. Вернадскому говорить о начале нового этапа в геологической истории планеты Земля — этапа ноосферы (от греч. «нус» — разум).

Время издревле ощущалось человеком как одна из могучих мировых сил. Порядок изменений, который всему полагает конец, представлял собою одну из самых трудных загадок для человеческой мысли. Переживание смерти выражается прежде всего в погребальных обрядах и есть одно из древнейших человеческих переживаний — переживание временности его существования.

Жизнь человеческих обществ протекает в физическом времени. В основе его восприятия лежат представления многих поколений о природной циклической изменчивости; небесные траектории Солнца, Луны, звезды Сириус — основа древних календарей. Уже во времена архаики человек научился составлять свои протокалендари. Счет времени в них был сакральным, ибо обозначал не просто смену дней и ночей, времен года, но указывал на тот вид деятельности, который следовало вести, чтобы пребывать со временем в гармонии. Для древнего человека существовало одно подлинное время — «время Оно», по выражению М. Элиаде, — физическое время, время сновидений, в какое он должен был снова и снова возвращаться, чтобы не потерять себя в невыносимом порядке изменений мира, в каком он жил. В «монолитном», родовом сознании древности не было места тому, что сейчас называется личностью; это сознание лишь «предписывало» и «разрешало». Все указанные черты обусловили устойчивое представление о цикличности физического времени, отличающее мифологическое сознание.

Нормальная жизнедеятельность человека осуществляется при определенных условиях: наличие пресной воды, благоприятного климата, наличие ресурсов и пр. В некоторых областях человеческой ойкумены их достаточно, в иных — нет. Например, в России две трети территории находятся в зоне вечной мерзлоты, и здесь человеку приходится жить, преодолевая влияние неблагоприятных природных факторов, затрачивая на воспроизводство биологического пространства гораздо больше времени и энергии, нежели это необходимо в более благоприятном климате. Это обстоятельство в определенной степени влияет на специфику экономической, политической и духовной организации нашей страны.

Подобно тому, как животные обустривают место постоянного обитания (птица вьет гнездо, лисица роет нору, медведь устраивает берлогу и пр.), человек также стремится построить свой дом. Дом как обустроенное

человеком место постоянного проживания является в первую очередь защитой от неблагоприятных воздействий окружающей среды — холода, осадков, других животных и, конечно, от другого человека, с которым человек как субъект природы втянут в борьбу за существование. Дом удовлетворяет две фундаментальные биологические потребности: потребность в безопасности и потребность в продолжении рода.

Для осуществления нормальной жизнедеятельности человеку необходимо наличие свободного пространства вокруг него. У человеческих индивидов так же, как у животных, есть «своя» территория, которую они охраняют от посягательств. Такое, например, можно наблюдать в автобусе или электричке — люди рассаживаются по местам, где никто другой не сидит. Но и эти, казалось бы, естественные биологические свойства зависят от типа социальности: у разных народов и культур личностное пространство имеет различные размеры и конфигурацию. То, что кажется естественным у одного народа (например, прикосновение, рукопожатие), в культуре другого народа может быть истолковано как оскорбление. Размеры личностного пространства зависят и от различных социальных ситуаций: в толпе психологическая автономия человека (личностное пространство) нарушается, человек ощущает себя частью большого живого организма, испытывает эйфорию освобождения от «груза» индивидуального опыта борьбы за безопасность и воспроизводство.

Каждый человек, как любое живое существо, имеет свои биологические часы. Кто-то склонен просыпаться раньше («жаворонок»), кто-то позже («сова»), но существует общая характеристика биологического времени человека, с чередованием активной деятельности и отдыха: с 8.00 до 12.00 — подъем; с 12.00 до 16.00 — упадок; с 16.00 до 2.00 — подъем; с 2.00 до 8.00 — упадок. И опять следует сказать, что даже естественные циклы биологической активности и спада сильно изменяются в зависимости от конкретных условий и видов социальной деятельности. Так, французские исследователи, изучая хлебопеков, с удивлением отмечали, что эта категория физически сильных, выносливых и по преимуществу долго живущих людей существует в «ночном режиме», напрямую зависящем от характера их производства (ночью они выпекают хлеб, а днем спят).

Как и всё во Вселенной, человеческая жизнь имеет свой предел. Средний биологический возраст человека составляет около 70–80 лет, но может сильно колебаться в зависимости от факторов социальной эволюции, от качества социальной жизни. Так, средний возраст людей эпохи первобытности (20–25 тысяч лет назад) составлял около 25 лет; в эпоху средневековья европейский человек «постарел» примерно до 60 лет, а сегодня некоторые ученые утверждают, что биологический «запас прочности» человеческого организма равен примерно 120–150 годам. Человек ни-

когда не знает точной даты своей смерти. Осмысление конечности и временности своего биологического существования определяет вечный поиск человеком бессмертия. В биологическом смысле человек обретает бессмертие в своих детях, в социальном — в доброй памяти людей, в духовном — в вечной жизни, понятой либо в религиозной, либо в светской интерпретации. Можно утверждать, что только осознание смерти заставляет человека прожить настоящую, полнокровную человеческую жизнь.

Люди, объединенные в различные общества, пребывают в постоянной борьбе между собой за контроль над жизненно важным пространством. Пространство в политике — это источник энергии для жизни. Энергия же распределена неравномерно. К тому же человек склонен к тому, чтобы повышать свой уровень потребления энергии. Для ведения этой борьбы за энергию, в целях защиты и нападения, люди создают государственные организации с бюрократией, армией, полицией и пр. Война — это апофеоз борьбы за энергию, за ресурсы, за политическое пространство.

Одним из важных аспектов социального пространства-времени является психологический аспект. Человек привыкает к месту, где протекает основная часть его жизни и деятельности, «врастает» в него корнями. Это опять-таки дом человека, но понятый уже не с точки зрения биологической безопасности, а как место, где происходит строительство внутреннего мира человека: родной дом человека, его родной двор, его малая родина. Знакомый с детства ландшафт, привычный вид из окна конституирует пространство внутреннего мира. Уезжая и вновь возвращаясь на родину, человек испытывает разнообразные положительные чувства и эмоции — ностальгию («комочек в горле»), радость долгожданной встречи и т. д.

Человек «врастает» в мир, и мир «врастает» в человека. Изменения с привычными и близкими людьми и даже вещами оказывают очень сильное психологическое воздействие на человека; он их принимает, что называется, «близко к сердцу». Так, А. П. Чехов в пьесе «Вишневый сад» через художественный образ вырубки старинных деревьев раскрывает кризис человеческой души, её нравственного содержания, связанный с коренными изменениями общественно-исторических реалий.

К свойствам психологического времени относится и то, что человек склонен вытеснять неприятные события, которые с ним происходят, трудные ситуации и проблемы, с которыми сталкивается, помнить только хорошее. В силу данного обстоятельства прошлое человеку всегда представляется лучшим, чем настоящее. Однако неприятные события необходимо помнить и осмыслять. Если их не осмыслять, то, скорее всего, они будут повторяться вновь и вновь, разыгрываясь уже при других условиях. Об этом хорошо сказал Р. Бах: «Каждая проблема есть дар. Мы сами создаем себе проблемы, потому что эти дары нужны нам».

Психологическое восприятие времени человеком напрямую зависит от характера осуществляемой деятельности. Связь времени и деятельности выражена С. Л. Рубинштейном в законе заполненного временного отрезка: «Чем более заполненным и, значит, расчлененным на маленькие интервалы является отрезок времени, тем более длительным он представляется». Механизм этой зависимости ярко раскрыт, например, на страницах романа Т. Манна «Волшебная гора». Писатель отметил парадокс времени: если ты ничем не занят — время тянется очень медленно, но когда оглядываешься назад, то оказывается, что месяц или даже год пролетели незаметно. И наоборот, когда занят какой-либо деятельностью, время утекает с неумолимой быстротой, и ничего не успеваешь. Но, оглядываясь назад, ощущаешь, как медленно прошла эта неделя или даже день.

Л. М. Баткин в своей работе «Итальянское Возрождение: проблемы и люди» приводит весьма показательное высказывание о ценности времени из трактата Л. Альберти (1404–1472 гг.): «Есть три вещи, которые человек может назвать принадлежащими себе; они дарованы природой со дня рождения и до последнего дня никогда не разлучаются с тобой...» Во-первых, это душа, ибо «хочет фортуна или не хочет, но душа остается внутри нас». Во-вторых, это «инструмент души», тело: «Оба они, душа и тело — наши». Но есть и третья, «вещь драгоценнейшая! Она в большей мере [принадлежит] мне, чем эти руки и глаза... она не может не быть твоей, если только ты желаешь, чтобы она была твоей»; это «время, время, дети мои». Время подобно воде в Арно; она вся твоя, если ты хочешь омыться в ней: «Если кто... использует время в учении, размышлении и в занятиях достохвальными вещами, тот делает время своим; а кто упускает час за часом в безделье, без всякого благородного занятия, тот, конечно, его теряет».

Л. М. Баткин замечает, что «время для Альберти, по существу, тождественно культуре, оно не пустая длительность, а действие, «*esercizio*», бытие культуры. Владеть временем — значит окультуриваться, в нем совершенствоваться в «достохвальных вещах», учиться и мыслить. Это такой природный дар, который приходится, дабы он действительно оставался «в нас», удерживать в себе постоянным усилием и свершением». Можно сказать, что момент времени переживается как насыщенный, если человеческое действие в данный момент имеет результатом изменение сознания человека и, в конечном счете, его мировоззрения.

Человек приобретает жизненный опыт в результате своей деятельности. Каждое действие человека обладает, таким образом, обратной связью с мировоззрением, и поэтому оно корректирует цели, трансформирует мотивы, потребности, ценности и идеалы. Их изменение в результате деятельности есть личностное изменение. Из совокупности таких изменений складывается личностная самореализация человека.

Личностный «фундамент» мировоззрения закладывается в ранние годы. В детстве и юности человека мировоззрение наиболее гибкое и живое. Человек зрелый обладает более устойчивой картиной мира, и его все меньше и меньше можно чем-нибудь удивить. Люди, занятые творческой деятельностью, замедляют этим ход личностного времени, ибо они способны в любом возрасте к глубокой мировоззренческой перестройке. Поэтому говорят, что писатель, актер или художник — в некоторой степени ребенок, который так до конца и не разучился удивляться. Обогащение мировоззрения творческих людей можно назвать творческой сущностью их профессии: производить личностное изменение, расширять мировоззрение не только свое, но и окружающих, заставляя увидеть мир каждый раз новым, еще только требующим того, чтобы мы определили к нему свое отношение.

Личностное время также есть совокупность событий, которая является объектом осмысления со стороны индивида. События, образующие личностное время, должны быть значимыми для индивида. Их значимость создается в процессе осуществления индивидом так называемого идеального «жизненного проекта», по выражению Х. Ортеги-и-Гассета. Осознание этого «проекта», или смысла жизни, открывается человеку через переживание ценностей, страдание и подвиг. Индивид стремится согласовать, привести к внутренней целостности, системности всю совокупность значимых для себя событий. Чем дальше человек продвигается по пути осуществления своего предназначения, тем отчетливее осознается им системность таких событий. Таким образом, личностное время — это стремящаяся к целостности структура ценностно-значимых для человека событий в свете осуществляемого им своего предназначения в мире.

В таком случае культура предстает как организованный общественный ритм, складывающийся из многих личностных ритмов. Однако, как и в других случаях, когда мы имеем дело с социальными системами, общие параметры и характеристики социального времени и ритма нетождественны простой сумме личностных ритмов: они представляют собой новое качество. В традиционной культуре сплочение, установление индивидуального темпа жизни идет за счёт коллективного «ритма»; в современной большое системообразующее воздействие имеет и «мелодия» личностного времени.

Вместе с тем каждая культура не является статичной системой: она развивается, а следовательно, имеет свое особое пространство и время. Как и у отдельного человека, жизнеспособность культуры напрямую зависит от темпа развития мировоззренческих представлений народа, от степени его озабоченности смыслом своего существования. Будучи представлены наглядным образом в некоей виртуальной реальности, фундаментальные

мировоззренческие вопросы являются теми ориентирами-маяками, в пространстве между которыми разворачивается «топография» судьбы отдельной культуры, ее уникальный исторический маршрут.

Не надо думать, что поиск культурой своего исторического предназначения происходит только сознательно. На обыденном уровне он осознается не всегда, происходит «не вполне логично», в обычной повседневности дел, в «шепоте миллионов», в повсеместном и постоянном выборе вещей, идеалов, слов каждым конкретным индивидом. Сознательно «озвучен» этот поиск только на «вершине айсберга» — в деятельности относительно немногочисленной группы писателей, поэтов, философов, артистов, ученых, журналистов и пр.

Общее восприятие пространства и времени носителями культуры складывается в течение веков совместной жизнедеятельности, взаимодействия между собой, а также с природой, с географической ойкуменой, т. е. с конкретным пространственным ареалом обитания и его геологическими, климатическими и иными условиями. Культурное время есть «спрессованная» история данной культуры, манифестируемая каждый раз обычаями, традициями и обрядами. Особое место в культуре занимают праздники.

Любой праздник в этом смысле есть воспроизводство культурой своей памяти, своих истоков, восстановление изначальных, истинных условий, благодаря которым культурное время только и может длиться. У каждой культуры, современной или примитивной, есть, прежде всего, праздник, посвященный началу ее существования, в том числе началу ее культурного времени. Это переживание начала в праздничном настоящем есть переживание и целостный охват культурой своей историчности, неповторимый выход в вечность, который только и продолжает жизнь культуры.

Таким образом, время тесно связано с вечностью, время и вечность в бытии культуры взаимообусловлены. Проблема развития и воспроизводства современной цивилизации в целом — это также и проблема поддержания общечеловеческого культурного времени.

Ее решение требует сплочения усилий всех стран по сохранению культурного наследия. Разрушение храмов, библиотек, музеев, некрополей, кладбищ — это разрушение механизмов воспроизводства человеческого в человеке, без которых невозможно становление человека как такового. Поэтому особую важность приобретает поиск различных форм продуктивного диалога между различными культурами. Он может быть организован только в том случае, если будет определена единая «платформа», которая объединяет все культуры. Такой единой «платформой» является историческое пространство и время. Подобно тому, как человек проходит социализацию в обществе и определяет своё предназначение в этом обще-

стве, так и каждая культура «включается» в общеисторический процесс, чтобы понять своё своеобразие, чтобы определить свою идентичность.

Единство исторических судеб человечества может быть осознано через понятие духовного времени. М. М. Бахтин назвал это «большим временем». По его мысли, это время является бесконечным и незавершимым диалогом, в котором «ни один смысл не умирает». И поэтому только на уровне большого времени, по словам Бахтина, может быть достигнуто «взаимопонимание столетий и тысячелетий, народов, наций и культур», которое «обеспечивает сложное единство всего человечества».

Итак, можно сказать, что социальное пространство и время — это реальное человечество Земли в прошлом, настоящем и будущем. Спецификой социального пространства и времени является то, что все иные характеристики — физические, геометрические, химические, психологические, биологические и пр. — синтезируются человеческой деятельностью и преобразуются в качественно новое состояние.

6. Единство философской, религиозной и научной картин мира

Изложенное выше понимание мира является, в сущности, диалектико-материалистическим. Оно может быть резюмировано в следующих утверждениях. Все сущее в мире есть различные проявления единой материальной субстанции. Все основания бытия материи коренятся в ее собственной природе, поэтому и эволюция форм бытия происходит спонтанно, вне зависимости от внешних, нематериальных факторов. Сознание — одно из свойств материи, которое она порождает в процессе саморазвития.

В то же время мы стремились показать, что едва ли не каждая проблема в рамках философского понимания мира имеет и иные, зачастую противоположные решения, имеющие равные с изложенным права на существование. Поэтому теперь представляется целесообразным сформулировать эти подходы в виде целостной концепции, раскрывающей «альтернативное» понимание мира, каким оно видится в начале XXI столетия.

Прежде всего, это религиозное понимание, которое в христианском вероучении предстает как акт божественного творения мира и как реализация божественного замысла в последующем существовании природного мира и в человеческом бытии. Все — творение Бога, и все сущее зависит от бытия Бога, — подчеркивал христианский теолог Августин. Это V век, но и спустя полтора тысячелетия подобное миропонимание не утратило свою силу. Так, русский религиозный философ XX века Н. О. Лосский видел в Боге сверхмировое, трансцендентальное начало, основание мира, проявляющее себя в абсолютном творении. Здесь необходимо отметить, что в религиозной картине мира объяснение бытия природы и человека основывается на вере в абсолютный, вне мира существующий дух, следова-

тельно, на признании могущественного надмирового разумно творящего начала. Что же касается материи, то она самостоятельной творческой энергией, способностью к развитию не обладает.

Иной взгляд на абсолютный дух мы находим у Г. Гегеля. В его системе панлогизма этот дух вовсе не внемировой, а как раз «мировой дух», который и является внутренней глубинной сущностью нашего мира. Развертывание этой сущности образует все многообразные проявления и формы как действительного, духовного бытия (т. е. бытия человеческого духа), так и материального бытия (т. е. бытия природы), представляющего собой «инобытие» мирового духа. Все сущее разумно — вот «философское кредо» Гегеля. И эта убежденность в разумном устройстве мира покоится на том, что внутренне присущей ему основой является именно мировой разум. Он творец, «демиург» действительности. В гегелевской системе объективного идеализма разумное творчество бытия получает логическое обоснование.

Дальнейшее развитие этой концепции уже не могло идти иначе, как в русле гегелевской традиции. В XX в. ее продолжили неогегельянцы. Мир есть собственный продукт духовной активности, — настаивал итальянский философ Д. Джентиле. На этой точке зрения стояли Б. Кроче, Д. Коллингвуд и другие неогегельянцы.

Но, пожалуй, наиболее оригинальную трактовку, основанную на синтезе религиозных и философских взглядов прошлого, а также научных достижений первой половины истекшего века, эта концепция получила в тейярдизме — религиозно-философском течении, основоположником которого был теоретик католицизма, французский ученый-палеоантрополог П. Тейяр де Шарден. Дух и материя, утверждал он, — это два состояния в развитии универсума. Материя — мать духа; сфера духа («ноосфера») — высшее состояние материи, результат возрастания сложности в ее восходящем развитии. Эволюция универсума имеет предустановленную цель, а именно образование «теосферы» — высшей концентрации разума, к которой стремится космогенез. Энергия этого стремления не может быть материальной, ибо она заставляет универсум развиваться в направлении возрастания уровня сложности материальных объектов, т. е. направлении наименее вероятном. Следовательно, эта энергия может быть лишь энергией божественного духа, который в «точке Альфа» задает эволюции универсума направление движения к духовному полюсу мира — «точке Омега». Божественный дух — «первоначало» и цель эволюции универсума, ее «Альфа и Омега». В «точке Омега» осуществляются все человеческие идеалы, реализуются великое единение людей и вселенская любовь.

Религиозно-научно-философская гипотеза П. Тейяра де Шардена — это одна из наиболее поэтичных социальных утопий рационалистического

прошлого века. В то же время, это одна из заметных вех на глубоко традиционной линии религиозных и философских размышлений о мире: от разумного творения — к разумной эволюции мира. Как раз на этой линии «изначальное» противостояние религиозных и научных представлений о мире постепенно приобретает характер их конвергенции. Поистине знаменательно, что религиозно-философская гипотеза о разумном устройстве мира с течением времени получает все более солидное естественнонаучное обоснование. Современная наука как бы переосмысливает библейскую легенду о сотворении мира.

Возникшая в последние десятилетия синергетика обосновывает реальность изменения всех материальных систем в направлении повышения упорядоченности путем самоорганизации. Как же, однако, согласовать эти выводы с фундаментальными законами эволюции мироздания? Ведь второе начало термодинамики гласит, что все материальные системы изменяются в направлении возрастания энтропии, т. е. двигаются к деградации, беспорядку, хаосу. Исключение составляют лишь живые системы (описываемые теорией Ч. Дарвина), стремящиеся в процессе своей эволюции к самосовершенствованию, усложнению своей организации. Но их развитие возможно исключительно за счет постоянного и активного взаимодействия с внешней средой, ведущего к ее деструктурированию.

Однако противоречие законов термодинамики и принципов самоорганизации не является непримиримым. Отстаивая последние, И. Р. Пригожин и другие ученые «брюссельской школы» основываются на том, что ни одна материальная система не является абсолютно изолированной и лишенной активности. А это значит, что все они представляют собой открытые неравновесные системы. Вселенная же при этом предстает как живое существо, активно и целеустремленно управляющее своей эволюцией, «конструирующее» себя. Синергетика в своих исследованиях стремится раскрыть «механизм самосборки» Вселенной. По этому пути идут и другие ученые. Советский астрофизик И. С. Шкловский сравнивал первоначальное состояние Вселенной (сингулярность) с геном, в котором была закодирована вся последующая ее история. Природа этого состояния такова, что она позволила ему самоорганизоваться, обрести жизнь и разум.

Сегодня на основании результатов многих космологических исследований можно утверждать, что Вселенная стала результатом какого-то гигантского замысла: ее теоретические модели, основанные на «чутьочку» иных закономерностях, нежели существующие, оказываются резко упрощенными по своей структуре. Реальная Вселенная просто не могла быть результатом случайных взаимодействий, спонтанная активность материи не могла породить человека и его разум. Отсюда возникает «антропный принцип» в понимании эволюции Вселенной.

Подчеркнем, однако, что в отличие от религиозных представлений о мире, здесь Вселенная управляется не трансцендентным, божественным разумом, а ею же созданными физическими законами. Следовательно, разум Вселенной ограничен, а не всемогущ, как божественный. Соотношение божественного разума и разума Вселенной, пишет отечественный исследователь М. И. Карпенко, такое же, как между своевольными капризами тирании и юридической стройностью демократии. Цель вселенского разума — структурирование, упорядочение, организация материи, строительство систем разного уровня сложности, вплоть до разумных существ. «Инструментом» для реализации этой цели служит информационное поле, порождаемое всеми системами подобного типа.

Все это свидетельствует о том, что в современном научно-философском мышлении происходит «космизация» человека и — одновременно — «очеловечивание» космоса. Наше мышление все более становится «антропокосмическим», и человек понимается уже не только как «искорка» макрокосмоса (О. Шпенглер), но и как «космосообразующий» фактор: если бы человека не было, Вселенная была бы другой, она «предопределена» нашим присутствием в ней, миллиарды лет она развивалась, «стремясь» к порождению человека. Это кажется абсурдом, но лишь до тех пор, пока мы не поставим в этой концепции на место понятия «человек» понятие «разум». Тогда станет ясно, что Вселенная представляется здесь осуществлением разумного проекта (Д. Уилер), поскольку разум (человеческий), по мере познания Вселенной, на каком-то этапе (не обязательно «человеческом») становится способным творить, «программировать» ее (Б. Картер).

Человек с помощью компьютерной техники уже сегодня способен создавать мнимые, «виртуальные» миры («реальности»), он способен даже взаимодействовать с этими «компьютерными реальностями», как с действительными. К примеру, оставаясь в своей комнате, некто может мчаться на лыжах по заснеженному горному склону, плыть под водой или обнимать первую красавицу мира, — его дух, психика, физиологические функции оказываются в мире «ином», и на вопрос, какой мир в этой ситуации является действительным, однозначно, пожалуй, не ответить. Ясно лишь, что это принципиально новый способ взаимодействия с «информационным» миром. Труднее поддается осмыслению тот факт, что это еще один (может быть, последний) шаг по пути превращения человеческой цивилизации в цивилизацию компьютерную.

В свое время Н. Коперник, «переместив» Землю из центра мира на периферию, лишил нас космической избранности. Ч. Дарвин показал, что в биологическом плане человек — только один из многих видов, возникших в эволюционном процессе. Тем самым он лишил нас несоизмеримости с миром органической природы. Сегодня на наших глазах появляется «ис-

кусственный интеллект», который все больше эмансипируется от нашего собственного, обретает самостоятельное бытие, самоорганизуется, самопрограммируется. Человечество достигло такого этапа в своем развитии, когда функционирование создаваемых им информационно-технических систем становится особым видом реальности. А в результате и в интеллектуальном отношении человек становится лишь «одним из видов». Ныне специалистам хорошо известно, что машина стала способной обучать сама себя, но они не знают, как она это делает. Ситуацию удачно «схватывает» шутка С. Ежи Леца: техника так совершенствуется, что человек скоро сможет обойтись без самого себя.

Это обстоятельство придает новый смысл и традиционным альтернативам в философском понимании мира. Их уже нельзя оценивать вне контекста «виртуальных» миров, которые могут быть созданы человеческой деятельностью. Поэтому особое значение приобретают не только гносеологические, но и ценностные основания этих альтернатив. Важно не только соответствие или несоответствие их реальному миру, но и их отношение к человеку. Важно ответить на вопрос: какие перспективы программируются для человека принятием той или иной мировоззренческой призмы, через которую он будет смотреть на мир?

И дело не в том, признавать или не признавать возможные миры: философия с самого своего зарождения размышляет о «виртуальном». Главное заключается в том, что их признание не отменяет фундаментального факта: человек остается человеком до тех пор, пока он живет в действительном материальном предметном мире, поскольку и сам он является предметным, телесным существом. Как только мы примем «антропный» (а по существу «антиантропный», «космоцентрический») принцип понимания мира, так духовно сориентируемся на то, чтобы отказаться от нашего, материального, мира, а значит, будем готовы к превращению человеческой, «телесно-духовной» цивилизации в цивилизацию компьютерную, информационную. Таковы «подводные камни» нынешнего космоцентризма и одномерного понимания человека (а вместе с ним и Вселенной) как разума и только разума.

Между тем, сегодня очень многие склонны объяснять все земное космическими причинами. Природные катаклизмы, социальные проблемы, состояние собственного здоровья — все связывают с состоянием небес. Иногда это, как и прежде, бог или положение звезд, но все чаще — деятельность высшей, «компьютерной» цивилизации. Именно она все больше заменяет божественный промысел в нашем компьютерном веке, становясь богом космической мифологии. Верить, конечно, можно во что угодно. Однако тот, кто верит в возможность сознательного влияния на собствен-

ную судьбу (а не отдает ее звездам), не имеет права быть пленником мифов, пусть и модных, и современных, и наукообразных.

Выбирая какую-либо из философских альтернатив в понимании мира, надо ясно представлять себе, что философия крепчайшими (хотя и тончайшими) узами связана с жизнью. Поэтому, приняв один из возможных «сценариев Вселенной» (а из тех, которые мы представили выше, оба имеют и теоретическое, и эмпирическое обоснование), человечество будет стремиться — от поколения к поколению — осуществить его. Но, избрав один сценарий, оно превратится в «мировой дух», избрав другой, сохранит себя. Подлинно гуманистический подход требует осмысливать мир, измеряя его человеческой меркой, а не меркой абстрактного разума, в том числе — компьютерного. Кто хочет быть человеком, а не орудием порождения компьютерной цивилизации, должен бороться за сохранение своего как природного, так и духовного бытия.

Антропоцентризм — это не только и даже не столько «истинностная», сколько «ценностная» позиция, ибо она представляет собой не что иное, как позицию гуманизма «в чистом виде». Разумеется, оппозиция антропоцентризма и космоцентризма может быть преодолена двояким образом; приоритет можно отдать и тому, и другому: человек свободен в своем отношении к миру. Но надо помнить, что гуманистический потенциал того и другого решения неоднозначен. Один мировоззренческий приоритет позволит сохранить себя в космосе, другой заставит «раствориться» в нем. Следовательно, выбирая для себя теоретическую модель мира, человечество выбирает свое будущее. И этот выбор пока остается за нами.

Литература

1. Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. — М., 1998.
2. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986.
3. Кутырев В. А. Бытие или ничто. — М., 2015.
4. Плотников В. И. Онтология: Хрестоматия. — М. ; Екатеринбург, 2004.
5. Ровинский Р. Е. Развивающаяся Вселенная. — М., 2007.
6. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия. — М., 1987.
7. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 20.

ГЛАВА VIII. ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ

1. Специфика философского и конкретно-научного подходов к сознанию

Сознание является объектом изучения многих дисциплин. Так, психологию интересует происхождение, структура, функционирование сознания индивида. Социология делает особый акцент на том, что сознание — это лишь человеку присущий способ ориентации в окружающей среде, определяющий логику исторических событий, логику человеческих действий, содержание социальных связей и характер сообщества. Логика (формальная) изучает общезначимые формы (понятия, суждения, умозаключения) и средства (определения, правила образования понятий, правила рассуждений, правила связи законов мысли в системы и т. д.) мысли, необходимые для рационального познания в любой области знания. Она является наукой о мышлении, ибо анализирует индуктивные и дедуктивные процессы мышления, одновременно задавая ему норму для постижения истины.

Для философии центральной проблемой является отношение сознания к бытию, идеального к материальному. Эта проблематика включает в себя анализ сознания как высшей формы отражения действительности, отношения сознания и его материального носителя (субстрата), материального и идеального, «я» и «не-я», цели и деятельности, сознания и самосознания. Устанавливая специфические аспекты изучения сознания в различных отраслях гуманитарного знания и обществознания, следует особо отметить, что философия в изучении проблемы сознания выполняет интегрирующую функцию, то есть обобщает, сводит к единому основанию данные и выводы других дисциплин. Кроме того, философия формулирует положения о наиболее общих характеристиках сознания, сущность которых не выводится из эмпирических (опытных, фактических, исторических) свидетельств и экспериментов. В этом смысле философские рассуждения о сознании сверхнаучны; в пределах философской постановки проблемы сознания допустимо использовать и результаты вненаучного знания (мифы, художественные произведения, массовые слухи).

С учетом сказанного можно выделить наиболее существенные характеристики сознания. Сознание характеризуется активностью; интенциональностью (направленностью на предмет; исследователи в связи с этим говорят, что не бывает чистого сознания); способностью к рефлексии (самонаблюдению за самим сознанием, осознанием его); мотивационно-ценностным характером; различными уровнями ясности многообразных процессов, протекающих в сознании. Сознание выступает как сущностная характеристика психической деятельности человека, которая заключается

в способности контроля, целенаправленности психических проявлений, обусловленных трудовой деятельностью.

В то же время психика как свойство высокоорганизованных живых существ (в том числе и человека) и продукт их жизнедеятельности, обеспечивающий эффективную ориентацию в среде и деятельность по ее преобразованию, не тождественна сознанию. Наиболее фундаментальные характеристики психики человека выступают одновременно и как характеристики сознания. К ним относятся: социальная природа, опережающий характер отражения, развитие в социально-историческом и индивидуально-биографическом плане, системность, активность, упорядоченность событий прошлого, настоящего и возможного будущего.

Но психика человека шире, чем сознание, она включает в себя и такие процессы, которые протекают без его участия. Уже Р. Декарт писал о бессознательных процессах, происходящих в мозгу человека. Один из весьма популярных в современной психологии теоретиков З. Фрейд выделил три «инстанции» психики: сознательное, подсознательное и бессознательное, которые системно взаимодействуют друг с другом. Только существование неосознаваемых пластов психики, по мнению Фрейда, помогает исследовать и объяснить очень важные процессы душевной жизни. Со всеми этими положениями можно было бы согласиться. Однако вызывает возражение фундаментальный для Фрейда и его последователей тезис о сексуальной природе бессознательного. Согласно более современным представлениям, в психику включены:

- высшая самость (своего рода «внутренний бог»: голос совести, сократовский «даймонион», «второе «я», «внутренний собеседник»);
- самость сознательная, или «я», представляющая собой точку ясного сознания;
- поле сознания — те чувства, мысли и побуждения, которые мы в состоянии сделать объектом самоанализа;
- инстинктивные бессознательные побуждения, примитивные желания, страсти;
- мысли и чувства, находящиеся за пределами сознания, но легко поддающиеся «напору» сознания, т. е. доступные для осознания при некотором внутреннем усилии;
- сверхсознание, или высшее бессознательное — интуиция, вдохновение, высшие социальные чувства и способности (самопожертвование, любовь).

При этом психическое бытие, психическая реальность — единственная категория бытия, о которой мы знаем непосредственно. Ничто не может быть предметом размышления или волевого побуждения, если не выступит в качестве психического образа. Непосредственно достоверным

для нас является только психическое существование. И если мир не принимает форму психического образа (не путать со зрительным!), то его можно считать практически несуществующим. Сформулированный парадокс — не единственный, возникающий при изучении сознания.

Столь же парадоксальной представляется одновременная прерывность и непрерывность сознания. В самом деле, для внешнего наблюдателя очевидно, что сознание человека прерывно: он регулярно погружается в сон, может находиться в обмороке или наркозе. Сознание при этом «выключено». Для самого же человека сознание — абсолютно непрерывный процесс: он просыпается тем же самым человеком, каким и заснул, и, как ему кажется, в тот же самый момент, когда заснул. Время наркоза или обморока вычеркнуто из его сознания, оно не оставляет воспоминаний в его внутреннем мире, а сознание услужливо «связывает» момент ухода в наркоз и момент возвращения в сознание.

Не менее сложна для восприятия и идея одновременной тотальности и ограниченности сознания. Еще древние греки считали, что быстрее всего — мысль, ибо она обегает все и всего достигает без всякого промежутка (т. е. в тот самый момент, когда человек собирается помыслить о чем-либо). Иными словами, спрашивая себя, сознаем ли мы то или иное явление, мы ставим задачу на осознание и в состоянии мгновенно решить ее. Мы можем мыслить и о том, чего сами никогда не видели, благодаря свидетельствам и знаниям, переданным нам другими. Но сознание не вечно и в индивидуальном, и в общественном смысле. Даже если считать, что человек обладает сознанием с момента зачатия, тем не менее, сроки существования данного единичного сознания ограничены сроками жизни человека. Не в попытках ли выбраться из этого противоречия коренится традиция трактовки сознания как надличностного нематериального образования («мировое сознание», «мировой дух», атман)?

Наконец, хорошо знакомый психологам, психофизиологам и философам психофизиологический парадокс, или психофизиологическая проблема. Она формулируется как наличная противоречивость отношений сознания и его материального носителя (головного мозга). Согласно физиологии, нервный процесс и его основа, нервная ткань, имеют одинаковую во всех частях нервной системы природу, то есть являются качественно однородными. Но на основе этой однородности могут возникнуть качественно разнородные психические явления, по содержанию и форме не сводимые к процессам в нервных тканях. И, хотя критика редукционистского подхода к данной проблеме (Л. Бюхнер, К. Фохт, Я. Молешотт) имеет достаточно прочные традиции, говорить об окончательном решении психофизиологического парадокса не представляется возможным.

Учитывая эти сложности, возникающие при попытке определить сознание, можно все-таки вычленить его наиболее существенные характеристики и процессы.

Сознание — это субъективное выделение себя из окружающей действительности, познавательное отделение «я» и «не-я».

Это совокупность чувственных и умственных образов, непосредственно представляющих перед субъектом в его внутреннем опыте, «данность» объекта субъекту.

Сознание отличается способностью к предвидению результатов материальной и духовной деятельности и планированию самой деятельности (мысленное опережение действий, целеполагание на основе свободного выбора).

В сознании осуществляется конструктивно-творческое преобразование действительности, создание новой реальности.

Сознание регулирует, контролирует и управляет деятельностью человека.

В сознании наличествуют некоторые устойчивые внутренние структуры, организующие определенным образом поток информации от органов чувств.

Одной из важнейших характеристик сознания является способность к абстрактному отвлеченному (вербальному) мышлению.

Содержание сознания составляют знания, которые могут быть переданы другим.

2. Деятельность и сознание

Материалистическая концепция происхождения сознания и сущности человеческой деятельности достаточно подробно излагается в работах К. Маркса и Ф. Энгельса («Немецкая идеология», «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», «Экономическо-философские рукописи 1844 г.»). Среди современных исследователей нужно особо подчеркнуть деятельностьную концепцию сознания, созданную в отечественной психологии усилиями Л. С. Выготского, А. Р. Лурии, С. Л. Рубинштейна, А. Н. Леонтьева, их единомышленников и учеников. Хрестоматийные положения этой концепции можно найти в энциклопедических изданиях и учебных пособиях.

Сознание дано субъекту как его внутреннее состояние, но объяснение природы сознания лежит в тех же особенностях человеческой деятельности, которые создают его необходимость: в ее объективно-предметном, продуктивном характере. Впервые метод анализа человеческого (общественного и индивидуального) сознания как объективного процесса с точки зрения его порождения и функционирования был осуществлен К. Марк-

сом; в его учении предмет исследования сознания переместился с индивида на социальные системы деятельности. С этой точки зрения сознание представляет собой субъективный продукт, преобразованную форму проявления общественных по природе отношений, которые осуществляются деятельностью человека в предметном мире.

Уже на ранних этапах истории человечества непосредственный результат человеческой деятельности и ее конечный результат не совпадают друг с другом. Непосредственный результат даже удаляет человека от удовлетворения его витальной потребности (например, участие загонщика в охоте на крупного зверя объективно отдаляет его от утоления чувства голода, так как результатами его действий будут пользоваться другие участники охоты). Но реально существующее отношение данного индивида к другим членам коллектива является гарантией того, что он получит из их рук причитающуюся ему долю добычи — часть продукта совместной трудовой деятельности. Это отношение, эта связь осуществляется благодаря деятельности других людей. Следовательно, объективную основу специфического строения деятельности человеческого индивида составляет деятельность других людей, а по способу возникновения связь мотива и предмета действия отражает не природные, а общественные связи и отношения.

Непосредственной причиной возникновения сознания выступает сложная деятельность, изначально подчиняющаяся социальным связям и отношениям. Совместные действия людей также сообщают смысл действиям конкретных участников трудового процесса; равным образом действия каждого придают смысл совместной трудовой активности (если бы не действия загонщиков, устройство засады было бы бессмысленным). То есть вместе с рождением действия возникает и основная, общественная по природе «единица» человеческой психики — разумный смысл для человека того, на что направлена его активность.

Точно так же и орудие, которым человек пользуется, перенося на природные объекты свои усилия и желание переделать мир сообразно своим потребностям, содержит форму и свойства материала, из которого оно изготовлено. Но одновременно оно выступает и как предмет, имеющий определенный, общественно выработанный и закрепленный в совместной деятельности способ применения, постоянно выполняющий определенные операции и сохраняющий «память» о них на протяжении жизни не одного поколения. Однако эта память не может быть природным инстинктом. Она представляет собой внебиологическую систему механизмов передачи социально необходимого опыта, нуждающуюся в преднамеренном (целенаправленном) воспроизводстве, передаче и дальнейшем развитии.

В непосредственном контакте с предметной действительностью, подчиняясь ей, деятельность видоизменяется, обогащается, и в этой обо-

гащенности переходит в «покоящееся свойство» (К. Маркс). Осуществленная деятельность оказывается богаче, разнообразнее, «истиннее», нежели предваряющее ее сознание.

С развитием материального производства и общения, выделением и обособлением духовного производства сознание мало-помалу освобождается от непосредственной связи с практической деятельностью. В нем происходит ряд существенных изменений. Первоначальный образ окружающего мира дополняется образом собственной деятельности субъекта: действия других людей, а через них и собственные действия осознаются как сравнительно самостоятельные, изолированные от всего процесса деятельности элементы.

Еще одно изменение заключается в разрушении первоначальной нерасчлененности сознания коллектива и сознания образующих его индивидов; возникает и противоположность, относительная независимость индивидуального сознания от коллективного.

Из всех перечисленных выше признаков, каждый из которых верен сам по себе, еще не следует самое главное: сознание представляет собой сложнейшую систему, в которой все характеристики органическим образом взаимосвязаны и взаимно детерминированы. Требуется найти системообразующий фактор и движущую силу становления сознания в антропогенезе (историческом процессе развития человека как вида). Таким фактором выступает знаково-речевая сигнализация, формирующаяся как качественное преобразование сложной двигательной и звуковой сигнализации животных.

В коллективной совместной деятельности возникает потребность что-то сказать друг другу (Ф. Энгельс). Она отражает необходимость в обмене информацией об окружающей действительности индивида с другими членами сообщества, а также о его собственных состояниях и намерениях. Эта необходимость породила специфическое средство обмена результатами отражательной деятельности — систему общепринятых словесных и иных знаков, более или менее условно связанных с многообразными внешними и внутренними воздействиями.

Наиболее оптимальный способ сигнализации (учитывая указанное разнообразие) — связать с искусственными знаками не только объекты, но также их свойства и отношения, не только действия, но и разные их характеристики, которые являются общими и относительно устойчивыми для многих объектов, действий и ситуаций. А это значит расчленить действительность на множество составляющих элементов. Различные сочетания немногих словесных знаков дают возможность передать почти неограниченное количество сведений, составляющих содержание разнообразного чувственного опыта.

Так необходимость обмена предметной информацией должна была привести к расчленению внутреннего и внешнего опыта, а также к формированию устойчивых правил комбинирования знаков. Оба указанных аспекта зафиксированы в системе языка и становятся обязательными компонентами индивидуального опыта человека. В итоге воспринимаемые предметы предстают перед человеком как наделенные разными, хорошо различающимися свойствами, частями и отношениями; его действия отделены от их причины, предмета и результата, а его собственное тело отграничено от природного и социального окружения. Таким образом, отделение «я» от «не-я» представляется лишь одним из элементов высшего расчлененного уровня отражения, а не чем-то уникальным и сугубо специфическим. Знания же, которые составляют содержание сознания, только потому и могут быть переданы другим, что обладают необходимой для этого формой, которая сама возникла из-за необходимости обмениваться ими.

На более позднем этапе развития человек подвергает анализу не только окружающий мир, состояния своего тела и социальную реальность, но и сами высказывания. Если множество объектов, их свойств и отношений связывается с помощью множества речевых актов, то можно говорить о предпосылках образования единой отражательно-знаковой системы. В этой системе отдельные объекты, их части и свойства связываются между собой, знаки связываются с объектами, а сами знаки связываются друг с другом в определенном соответствии со структурой и свойствами действительности. Развитие отражательно-знаковой системы приводит к тому, что становится возможным анализ внутренних связей, элементов и операций ее самой. Возможности такого анализа резко возрастают с появлением письменности. Так закладываются основы абстрактного мышления.

Таким образом, знаково-речевая сигнализация и язык, с одной стороны, являются закономерным порождением необходимости обмена предметной информацией в процессе любой совместной деятельности людей, направленной на получение определенного продукта. С другой стороны, они закономерно и неизбежно приводят к становлению и развитию форм аналитико-синтетической деятельности, становятся средством объективации идеального. Только после этого анализа становится возможным сказать, что человеческая деятельность включает в себе все три компонента: язык, мышление и действие. «Человек говорит, мыслит и действует — все это составляет его деятельность» (А. Н. Леонтьев).

3. Иррациональность сознания информационного общества

Эта проблема является частью чрезвычайно популярного и актуального вопроса о взаимоотношении человеческого сознания и искусственного интеллекта. Мы не будем касаться вопроса о возможностях моделиро-

вания человеческого сознания на основе искусственно созданного субстрата. Речь идет о реальном взаимодействии компьютера и его пользователя, о тех процессах, которые происходят в таком взаимодействии.

Еще философы европейской античности умение находить истину с помощью построения системы доказательств и логически непротиворечивых выводов признавали чуть ли не главным достоинством человека, определяющим его родовую сущность. Утверждение Р. Декарта «мыслю — следовательно, существую» закрепляло эту же позицию. Компьютер качественно упрощает эти рационально-аналитические, формально-логические процедуры. Наличие искусственного интеллекта дает человеку возможность сосредоточиться на более важной и продуктивной для него творческой, интуитивно-чувственной деятельности. При этом масштабы творческого труда увеличиваются за счет простого освобождения человека от многочисленных рутинных операций (вычисление, обоснование с помощью стандартных методов, проверка полученных результатов и т. д.). Таким образом, первым и непосредственным результатом внедрения информационных технологий является ускорение развития человечества.

Гораздо существеннее то, что использование компьютерной техники привело к изменению направления технологической эволюции человечества. У человека впервые в истории появилась техническая возможность создать не только технологии поиска, переработки и передачи, но и средства постоянного контроля и трансформации его же собственного сознания. Традиционные «материальные» технологии были ориентированы на производство товара в виде вещи или услуги, которые можно отделить, оторвать от производителя и потребителя. Продуктом же информационных технологий является определенное состояние самого человеческого сознания, перестройка системы мышления, ценностей и стратегий деятельности. Влиять на сознание даже в чисто коммерческом смысле более выгодно и эффективно, чем на традиционные материалы. Если раньше производственные технологии были сориентированы на переделку «косной материи» (вещества природы или продуктов его переработки), то в настоящее время наиболее технологически развитая часть человечества все более стремится изменять человеческое сознание.

Информационное воздействие (направляемое или хаотическое) приводит к тому, что человек все чаще стремится жить не в реальном мире, а в мире информационных фантомов. Даже повседневную, привычную реальность, с которой сознание сталкивается на каждом шагу, оценивают уже исходя в основном из опыта и системы ценностей, получаемых от средств массовой коммуникации, от комплекса существующих в обществе информационных технологий.

Традиционные способы приобретения социального опыта и освоения системы ценностей являются естественно вызревшими в ходе исторически сложившихся форм деятельности. Одновременно они «ничего не стоят», распространяются апробированными и сравнительно дешевыми методами: системой семейного воспитания, общедоступным образованием, силой общественного мнения, каналами неформального общения. Новейшие информационные технологии чрезвычайно затратны и требуют колоссального финансирования, которое обеспечивается государством или частными компаниями. Взамен заказчик требует целенаправленного конструирования виртуальной реальности в соответствии со своими интересами и ее эффективного внедрения в сознание потребителя.

Возникает широко известный и даже порядком мифологизированный процесс манипуляции массовыми настроениями, ценностными ориентациями, вкусами, то есть создание зависимости сознания от внешних, неподконтрольных информационных воздействий. Возникает страх перед тотальной манипуляцией, усугубляющийся реально существующей угрозой потери человеком жизненных ориентиров в сверхсложном современном мире. Обратная сторона этого процесса — формирование в индивидуальном, преимущественно творческом, сознании, приверженности господствующему мнению, конформизм, отсутствие критичности мышления и инфантильная доверчивость. Эти мотивы видны в широко распространенных за последнее время мифах массового сознания о всемогуществе тайных сил (от инопланетных цивилизаций до «сионских мудрецов»), распространении нетрадиционных религий и культов, слепой веры в способности целителей-«экстрасенсов» и тому подобное.

На общем фоне «информационной агрессии» развиваются безотчетные страхи — фобии, приобретающие массовый характер. Следствием их распространения является ускоренное и углубленное развитие новейших направлений психиатрии и психотерапии. Некоторые из этих направлений содействуют появлению новых, весьма перспективных технологий влияния на человеческое сознание. К их числу относятся печально знаменитое нейролингвистическое программирование Р. Хаббарда, медикаментозные и нефармакологические воздействия на психику в трансперсональной психологии С. Грофа и др.

Развитие информационных технологий приводит к изменению самой сути и глубинных механизмов сознания: к существенному изменению соотношения между логическим, рациональным мышлением, опирающимся на вторую сигнальную систему, вербальный (словесный, понятийный) аппарат категорий и понятий, и эвристическим, творческим, интуитивным озарением (инсайтом), которое опирается преимущественно на непосредственно чувственное восприятие. Можно предположить, что человеческое

мышление все больше будет насыщаться неформализуемыми элементами творчества, интуитивными озарениями, неподвластными рациональному контролю. При этом сознание, возможно, будет опираться не на результаты понятийно-логического мышления, вынужденно упрощающего реальность, а на более сложную и эффективную систему целостных образов, которые воспринимаются непосредственно, без помощи слов и доказательств. При этом степень абстрагирования от разнообразной, разноуровневой информации станет меньшей, увеличится объем учитываемых в познавательной деятельности факторов, возрастет доля интуитивно-образного компонента духовной деятельности.

Два фактора свидетельствуют об описываемых изменениях: распространение «экранной культуры» с преобладанием системы плоскостных или голографических изображений (пришедшей на смену линейному письму) и падение интереса и навыка к систематическому чтению письменных текстов, наиболее полно воплощающих принципы классического рационально-логического способа познания. Правомерен вопрос: не означают ли эти процессы, что началось фундаментальное переконструирование сферы сознания, постепенный отказ от второй сигнальной системы с преобладанием слова и переход к восприятию целостных образов, непосредственно воздействующих на чувства? Логично предположить, что должны по-иному ставиться и другие проблемы, связанные с трактовкой сознания, например, проблема сознания и деятельности, сознания и языка.

4. Сознание и самосознание

Человек может осознавать то, что он воспринимает, что вспоминает, о чем мыслит. Равным образом он может сознавать, что именно он воспринимает, чувствует, переживает. Второй из упомянутых аспектов процесса осознания касается интересующей нас темы.

Самосознание является существенным моментом сознания, выражая актуальную данность сознания субъекту, образ себя и отношение к себе. Самосознание включает понимание и оценку человеком своего знания, морального облика и интересов, мотивов поведения и идеалов, целостную оценку самого себя как чувствующего, мыслящего и деятельного существа. Можно сказать, что главными функциями самосознания выступают познание себя, совершенствование себя и поиск смысла жизни как итог поисков смысла реальной деятельности. Но самосознание нельзя оторвать от социального окружения человека, его образа жизни и деятельности, требующих от него самоконтроля своих действий, принятие на себя ответственности за них. В таком случае самосознание по самому глубинному признаку имеет изначально общественный характер.

При более конкретном анализе самосознания оказывается, что у ученых и философов нет единодушия в его объяснении. Можно сформулировать несколько подходов к этой проблеме; в зависимости от них решается такой важный вопрос, как время появления самосознания в личностном бытии человека. Так, В. М. Бехтерев, русский исследователь высшей нервной деятельности, основатель школы рефлексологии, пришел к выводу, что самосознание в его простейшей форме состоит в неясном чувствовании собственного существования. Следовательно, простейшее самосознание в развитии ребенка предшествует сознанию, то есть ясным и отчетливым представлениям предметов.

Другую точку зрения сформулировал создатель русской физиологической школы И. М. Сеченов. По его мнению, сознание и самосознание возникают одновременно, хотя и не сразу, от рождения, а по мере овладения собственным телом, в процессе превращения обычных действий в произвольные (те, которые совершаются благодаря волевым усилиям личности). Смысл этой позиции может быть объяснен следующим образом. К ощущениям, вызванным внешними предметами, всегда примешиваются ощущения от собственной активности организма. Первые, отражая внешний мир, являются объективными; вторые (самоощущения) — субъективны, ибо они отражают состояния тела. Ребенок сталкивается с задачей отделить первые от вторых, осознать их отдельно. Такое осознание становится возможным благодаря накоплению опыта активности во внешнем мире. Ребенок оказывается в естественной экспериментальной ситуации, в которой изменение условий видения, слышания, осязания по-разному влияет на составные части комплексных ощущений, что делает возможной их диссоциацию (расчленение).

Третья точка зрения была аргументирована советскими психологами Л. С. Выготским и С. Л. Рубинштейном. Она состоит в том, что самосознание — это этап в развитии сознания, подготовленный развитием речи и произвольных движений, ростом самостоятельности, вызванным этим развитием, и изменениями в отношениях с окружающими. Этот этап соответствует возрасту в два-три года, когда ребенок овладевает речью и принимает попытки самостоятельно действовать.

Представители психоаналитического подхода (З. Фрейд и его последователи) трактуют зарождение самосознания как процесс субъективного отделения от матери: дискомфорт, вызванный естественными телесными состояниями и отправлениями (голод, холод и т. д.), уменьшается у ребенка с появлением матери. Как следствие, он начинает выделять в мире мать, а себя отделять от нее.

Многие представители отечественной психологии и философии подчеркивали значение подросткового и юношеского возраста для развития

самосознания, считая его временем возникновения сознательного «я», или самосознания (И. С. Кон).

Нет смысла критиковать эти подходы, ибо в каждом из них исследуется один или несколько реально существующих отношений и психических процессов. Вероятно, более целесообразно выделить этапы становления самосознания и проследить последовательность их развития.

Все события, происходящие в видимой и внутренней жизни индивида, предполагают дифференциацию (отделение) человека от социального окружения (в первую очередь — семейного) и идентификацию (отождествление, уподобление наиболее значимым личностям из этого окружения как образцам поведения, мышления и переживания). Идентификация и дифференциация выступают как взаимно противоположные тенденции, образующие внутренне противоречивое единство в формировании самосознания индивида.

Если трактовать процесс развития самопознания как самовыделение субъекта из среды, то первым его этапом следует считать отделение образа предметов от образа собственного тела, его двигательной активности, положения тела в пространстве, ощущения внутренних органов. Аналогично этому и человеческий индивид формирует образ самого себя. Коренное отличие этого процесса заключается в его социальной, а не биологической природе: человек действует, неизбежно познавая себя так же, как он познает свое окружение.

Но и само действие становится возможным лишь постольку, поскольку у индивида формируется соразмерное его общественному существованию представление о себе самом. Такое представление включает в себя, во-первых, приобретение субъектом способности представлять свою внешность так, как ее видят другие, во-вторых, способность оценивать себя по образцам (меркам) других людей. В обоих случаях используют выражение «принятие точки зрения другого на себя». Смысл его заключается в том, что с самого момента рождения человек становится объектом отношений другого человека, прежде всего родителей. Отношение к ребенку предшествует его самоотношению, сознание его другими предшествует его самосознанию. В таком случае самосознание — это преобразованная и перенесенная во внутренний мир человека точка зрения на него как на субъекта. Преобразованная точка зрения других является для человека «обобщенным, генерализованным другим», воплощением усвоенных человеком социальных норм. Переход социальных норм во внутренний мир личности происходит в процессе общения и совместной деятельности с другими людьми, а самосознание человека выступает как присвоенное, перенесенное во внутренний мир человека сознание его другими.

Первая ступень принятия точки зрения другого — это приобретение способности узнавать себя в зеркале. Известно, что это происходит не сразу, а в определенном возрасте, и момент такого узнавания можно истолковать как свидетельство зарождения самосознания. Узнать себя в зеркале значит выработать способность отождествить свою внешность, видимую другими, с самим собой; такое узнавание предполагает усвоение иной точки зрения, внешней по отношению к субъекту. У взрослых эта способность становится автоматической. Например, если предложить человеку поместить на лоб изображение буквы «Е», то без предварительных инструкций он расположит ее так, чтобы воображаемый наблюдатель, стоящий к нему лицом, смог ее правильно прочесть. В то же время представление человека о самом себе не совпадает полностью с точкой зрения других и с объективными свойствами его тела. Так, эксперименты с зеркалом, в котором можно «расширять» или «сужать» изображение, показали, что самокорректировка фигуры почти никогда не совпадает с «правильным», неискаженным отражением, а оказывается зависимой от самооценки человека, степени его самоуважения и других социальных факторов.

Еще один аспект принятия точки зрения другого относится к возникновению способности оценить себя, сформировать отношение к себе, опираясь на отношение родителей как социальной группы, в которой осуществляется первичная социализация. Были выделены типы отношений родители-дети («любовь-враждебность», «самостоятельность-контроль»); разные формы реакций ребенка на родительское поведение («дополнительные» — проявление инициативы в ответ на предоставление самостоятельности, «защитные» — любовь в ответ на враждебность); зависимость «взрослого» поведения от детского опыта общения с родителями. Таким образом, по содержанию усвоенного первичного социального опыта можно вычленить: ценности, нормы как стандарты поведения и нормы-образцы, «шкалу» оценок и самооценок; образ самого себя как носителя определенных способностей и качеств; отношение к себе, эмоциональную и интеллектуальную оценку себя; чужую самооценку; интроекцию (перенесение вовнутрь) способа регуляции поведения человека родителями и другими взрослыми.

Очень важным моментом становления самосознания является эмоциональная составляющая смысла «я». Эмоции представляют собою переживания, в которых отражается собственное отношение личности к тому, что она знает, понимает, «открывает» относительно себя, т. е. разнообразные ее самоотношения. Эмоция выступает как способ прояснения и установления ценности человека для самого себя. Эмоциональная составляющая «я» включает многообразные и неоднородные процессы, затрагивающие важнейшие для человека типы его отношений с окружающими. Точно

так же, как и другие элементы самосознания, они развиваются в процессе общения и благодаря ему; развитие чувств тоже проходит путь от интер- (межличностной) к интрапсихической (внутриличностной) функции. Сначала ребенок воспринимает чувства других людей (в первую очередь близких родных), а в общении усваивает и саму структуру чувства.

Эта первичность межчеловеческих отношений в формировании эмоционального компонента самосознания позволяет исследовать эмоционально-ценностный компонент самосознания по эмоциональному отношению человека к другому человеку. Известное «золотое правило» морали («поступай так, как ты хочешь, чтобы поступали по отношению к тебе») может и должно быть перевернуто: по отношению к себе ты поступаешь так же, как ведешь себя по отношению к другим. С другой стороны, отношение человека к самому себе опосредовано отношением к человеку другого человека и построено по принципам оппозиций симпатии-антипатии, уважения-неуважения, близости-отдаленности. Таким образом, самосознание трехголосо: оно предполагает переживаемое отношение к себе, отношение к другому человеку и воспринимаемое (или ожидаемое) отношение другого.

С точки зрения эффективности усвоения личностью социальных форм деятельности и социальных смыслов интересным представляется такой аспект самосознания, как интериоризация («овнутрение») элементов социальной структуры, завершающаяся формированием «я-образца», интегральной самохарактеристики личности, содержащей наиболее предпочтительные, идеальные черты характера, физического и эмоционального облика. Этот процесс тоже лежит между полюсами идентификации и дифференциации. Суть его заключается не только в принятии определенных социально-ролевых обязанностей в качестве «подходящих» для характеристики человека, но и в нахождении внутри самой личности потенций и стимулов для успешного осуществления социальной деятельности, предписываемой этими ролями, а также в самоодобрении избранной стратегии поведения и деятельности.

В реальном бытии самосознание представляет собой чрезвычайно сложную структуру, отдельные элементы и системы которой находятся не столько в состоянии гармонии, сколько в конфликте и противоречиях, которые обозначаются как «множественность смыслов «я», «конфликтность смыслов «я», «конфликтность внутриличностного диалога». Порождающей причиной этих конфликтов является множественность объективно противоречащих друг другу форм деятельности, в которые включен индивид. Пока разные виды деятельности не столкнулись в жизни человека, сам он не ощущает противоречивости собственного характера или образа, созданного им самим. Он может считать себя в разных отношениях смелым

и трусливым, строгим и снисходительным, искренним и лицемерным. Но деятельности пересекаются во «внутреннем пространстве» индивида. Пересечение, «перекресток» видов деятельности — поступок. Конфликтный смысл возникает тогда, когда любой вариант поведения показывает ту или иную степень несостоятельности моих личностных позиций, идеалов, ценностей. Поступок предполагает выбор, который труден, конфликтен и приводит к обострению противоречий в самосознании. Но конфликтный смысл, являясь отношением к себе и к своему участию в собственном поступке, выступает как стимул самопознания и эмоционального переживания себя.

5. Проблема идеального

Проблема идеального в отчетливой форме была поставлена уже Р. Декартом. Он подчеркивал, что идеальное — то, что не имеет физических характеристик. Хотя сознание организовано по принципу хронотопа (каждый знает ощущение «внутреннего времени», которое определяет интенсивность личностного переживания или восприятия: например, ожидание желательного события кажется нескончаемым, тогда как само оно «пролетает незаметно»), самосознание — не пространственное, не физическое свойство. Проблема идеального имеет несколько аспектов. Во-первых, она фиксирует несводимость сознания к тем процессам, которые оно отражает. Во-вторых, подчеркивает несводимость сознания к деятельности мозга. В-третьих, позволяет заострить вопрос о статусе нематериальных феноменов в материальном мире.

Хотя, как уже было сказано, отчетливое понимание проблемы идеального связано с творчеством Р. Декарта, но ее отдельные аспекты обсуждаются в истории философии начиная с Платона.

Для Платона идеальное — объективно существующая реальность. Она качественно отличается от реальности вещественной, телесной. Умопостигаемый мир эйдосов — это и есть сфера идеального: «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да и никогда не воспоем по достоинству. Она же вот какова... Эту область занимает бесцветная, без ограничений, неосязаемая сущность. Подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знаний» (диалог «Федр»). В идеальном выделяются две области, для каждой из которых существует свой способ познания. Первая из них познается с помощью образов, взятых из чувственно познаваемого мира, с помощью собственных предположений и гипотез (так, на основании исследования фигур делаются геометрические выводы); ее познает рассудок. Вторая — та, которую можно познать только с помощью рассуждений, идей и их взаимоотношений, то есть разума. Идеальное вынесено за пределы человеческой жизни, оно

может быть только постигнуто умом, но не рождено им. Предельная по величию и глубине воплощения форма идеального подобна Солнцу, это умопостигаемая истина, создающая вместе с тем условия для всякого познания: «Идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависит истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни» («Государство»). Таким образом, к проблеме идеального Платон обращается для объяснения конечной причины изменяющихся вещей и в стремлении найти неподвижный источник движения, перводвижитель мира.

Аристотель полагал, что идея (эйдос) не приближает человека к познанию сущности. Он считал, что, наряду с материей, существует идеальная форма; отдельная вещь и ее сущность тождественны. Знание вещи есть одновременно и знание о сути бытия. Источником движения является нематериальный перводвижитель — форма (отождествляемая с мировым умом), которая все же находится внутри самих движущихся вещей.

Прокл (V в.) выстраивает иерархию идеального: душа, ум, число-бог, Единое («Первоосновы теологии»). Эти формы в разной степени связаны с материальным. Душа связана с телом (своей материальной основой) неразрывно; ум и число — чисто идеальные явления, при этом ум является неподвижным источником движения в мире. Единое — основа и умственного, и физического, в нем нет преобладания мышления над бытием, они абсолютно равноправны: бытие — объективная сторона мышления, мышление — субъективная сторона бытия.

Таким образом, древнегреческим философам идеальное представлялось как особая субстанция мира, находящаяся в человеке, в природных и сверхприродных объектах.

Для Г. Гегеля идеальное — содержательная категория, характеризующая реально существующую сторону наличного (реального, конечного) бытия. Исходная ступень развития — чистое бытие — в качестве идеальной Г. Гегелем не характеризуется. Идеальное — это представленная форма, свое иное для себя бытие. Оно обнаруживается в любом объекте или явлении постольку, поскольку в них присутствует чистое бытие. Идеальное нетождественно человеческому сознанию, не создается человеком, хотя им познается: идеальное остается существованием «в себе» (то есть непроявленным, скрытым), пока человек, выделившись, своим сознанием не придаст ему статус действительного бытия. Идеальному для его существования необходимо деятельное начало, которое заключается, по мнению Г. Гегеля, в мировом духе.

По К. Марксу, причиной идеального выступает общество. Идеальное формируется как свойства материального объекта, обусловленные его общественным бытием. Но в таком случае идеальное не имеет самостоятельной формы существования: оно наличествует лишь в случае, когда предмет функционирует в рамках данной общественной системы.

Всегда есть соблазн в рассуждениях продвигаться от сознания к знанию материальных объектов. По этой схеме сознание заставляет объекты функционировать социально и, следовательно, придает им идеальное содержание. Разумеется, такое встречается довольно часто — от установления общественной договоренности по поводу содержания отдельных символов до изобретения новых языковых систем или стилей мышления. Но когда дело касается базисных основ общественной жизни, то содержание, свойство материального определяется не сознанием, а общественной практикой. Сознание постигает, раскрывает общественное содержание материального, получая тем самым свое собственное содержание. Идеальное обладает объективной стороной, лежащей за пределами сознания, в действительных процессах общественной жизни. Одновременно обнаруживается его зависимость от сознания; оно само выступает как сознание, как пересаженное в человеческую голову материальное.

Но общественное содержание, представленное в материальном, должно быть не только «схвачено» сознанием; оно должно обрести в сознании законченную, всеобщую форму, освобожденную от случайностей единичного существования. Тогда станет понятно, что многие действия человека определяются внешними законами, не имеющими ничего общего с законами физического мира: они тоже законы, то есть всеобщие связи и отношения, имеющие для человека принудительную силу. Но они нетелесны, хотя и могут оказывать сильнейшее влияние на поступки людей и образ их мыслей. Можно сказать, вслед за Э. В. Ильенковым, что идеальное противостоит индивиду «с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью как находящийся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый)».

Таким образом, идеальное — это отношение, сущность которого не может быть понята исходя из свойств материальных тел или материального субстрата сознания; оно находится вне индивидуального сознания. Но верно и другое. Идеальному неоткуда взяться, кроме как из внутреннего мира человека, из его мыслей, чувств, переживаний, устремлений. И реальность — это еще и осуществление целей, замыслов, творческих фантазий человека, то есть движение «изнутри» вовне, это «впечатывание» субъективной воли человека в телесный мир. В таком случае идеальное характеризует стадию замысла, духовных поисков, озарений. А на этом

этапе идеальное оказывается непостижимым, невыразимым, составляя внутреннюю сторону творческого процесса. Так что же оно такое, это идеальное, и где оно находится? Пожалуй, следует оставить этот вопрос без ответа, предоставив возможность поразмышлять на его смысле читателям этой главы.

Литература

1. Белая О. М. Происхождение сознания. — М., 2011.
2. Бескова И. А., Герасимова И. А., Меркулов И. П. Феномен сознания. — М., 2010.
3. Дубровский Д. И. Проблема идеального. — М., 1983.
4. Зинченко В. П. Сознание и творческий акт. — М., 2010.
5. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. — М., 1981.
6. Мид Д. Сознание, самость и общество. — М., 2007.

ГЛАВА IX. ПОЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

1. Основные гносеологические концепции

История философии, а также современная философия характеризуется большим количеством теорий, школ, направлений в области гносеологии. К ним можно отнести эмпиризм, сенсуализм, рационализм, интуитивизм, иррационализм и др. Ситуация осложняется еще и тем, что выработаны радикально различающиеся между собой теоретико-методологические версии познавательного процесса, основывающиеся, в частности, на теории отражения, феноменологии, структурализме и т. д.

Как разобраться в этой невероятно пестрой и многообразной картине философско-гносеологических учений? Надежным способом решения данной проблемы является процедура их классификации, с помощью которой выявляются наиболее характерные для гносеологии типы теоретико-познавательных концепций (концепция — система взглядов, основывающаяся на единой теоретической установке). При этом в основу классификации должны быть положены признаки, выражающие сущность познавательного процесса. Как показывает анализ самых различных гносеологических теорий и учений, такими признаками (основаниями) являются:

- каким образом понимается сам процесс познания;
- каким образом интерпретируется содержание и результат познания — знание;
- какой смысл вкладывается в центральное понятие гносеологии — понятие истины.

Наиболее удачной нам представляется классификация, предложенная уральским философом Н. В. Бряник в книге «Введение в современную теорию познания». Автор на основе названных выше признаков выделяет

следующие основные гносеологические концепции (модели): 1) объективистско-реалистическую; 2) конструкционистскую; 3) символическую. Рассмотрим первые две концепции, исключив третью, поскольку, как представляется, она менее популярна и не имеет длительной историко-философской традиции.

Объективистско-реалистическая концепция познания. С точки зрения этой концепции, познание есть воспроизведение, запечатление в сознании субъекта окружающего его мира. Познание — способ связи человека с реальностью, способ его ориентации в действительности. И если бы человек не обладал познавательной способностью, он не смог бы ни существовать, ни выжить в реальности. Человек, далее, сам является естественным фрагментом, естественной частью этой реальности, а значит, существует по законам объективного мира. Поэтому познание — есть закон, лучше сказать закономерность человеческого существования, обусловленная включенностью человека в реальность, укорененностью в ней, «вжитостью» человека в мир.

Другим принципом этой концепции является постулирование объективного характера познания. Предельное выражение данной установки следующее: мир, реальность именно таковы, какими даны в нашем познании. Конечно, могут быть случаи, когда в процессе познания мы получаем ложную информацию о действительности (обманы зрения, слуховые галлюцинации, абсурдные предположения). Но все это — не более чем эпифеномены, нечто сопутствующее, сопровождающее познавательный процесс, но не выражающее его сути. Главное направление познания — дать человеку предмет в его объективных характеристиках, свойствах, качествах.

Мощным подкреплением для данной концепции является обыденное познание, повседневный опыт, здравый смысл. Какой человек, находясь в здравом уме и твердой памяти, будет сомневаться в справедливости таких, например, суждений: «мяч круглый», «листья деревьев зеленые», «солнце всходит на востоке» и т. д.? Все это настолько самоочевидно, что не нуждается ни в каких доказательствах.

В русле этой традиции происходит становление классической науки и классической философии. Смысл критики Ф. Бэконом «идолов», препятствующих познанию реальности («идолов пещеры», «идолов площади», «идолов театра»), заключается в стремлении устранить причины, затрудняющие воспроизведение реальности в сознании ученого именно в том виде, в каком она существует в действительности. Выдвигая известное положение сенсуализма «в разуме нет ничего другого, чего бы не было прежде в наших органах чувств», Д. Локк убежден, что любой рациональной конструкции соответствует определенный референт (предмет, представитель)

реальности. Знаменитое выражение И. Ньютона «гипотез не измышляю» нужно понимать, естественно, не так, что он отрицает значение научно обоснованных предположений (без таких предположений деятельность ученого в принципе невозможна), но в том смысле, что теория (а равно и гипотеза) дает возможность приблизиться к самой изучаемой природе как она есть сама по себе, а не является субъективной конструкцией. Французские материалисты (П. Гольбах, К. Гельвеций) последовательно проводили мысль о том, что положение науки может обладать статусом достоверности лишь в случае его подтверждения экспериментом, опытом.

Принципам реальности и объективности подчиняется в рассматриваемой концепции и сам результат познания — знание. Этот результат существует в форме образов действительности, которые обладают сходством с познаваемым объектом, предметом. Из такого понимания следует, что знание существует реально, точно так же, как и отображаемый объект, однако форма его бытия другая — это не объективная, а субъективная реальность, существующая в виде идеальных образов. Знание объективно в том смысле, что его содержание определяется самим отображаемым объектом, знание «повторяет», «удваивает» объект в процессе познания, дает объективной реальности иную (идеальную, субъективную) форму существования. Используя современный термин, можно сказать, что знание «пролонгирует» (продлевает) бытие реальности. Таким образом, принципы реальности и объективности оказываются взаимообусловленными и взаимосвязанными, представляя собою по сути единый подход, позволяющий охарактеризовать природу познавательного образа.

Установка на реальность (т. е., повторяем, воспроизведение самой действительности, а не субъективные измышления о ней) и объективность (воспроизведение реальности такой, какова она есть) в данной концепции имеет и еще одно важное следствие. Когда мы говорим, что знание есть образ, копия, фотография реальности, то мы хотим подчеркнуть сходство образа и познаваемого предмета, но совсем не утверждаем, что познание «работает» по принципу фотоаппарата или зеркала, фиксируя внешние стороны предмета. Познание есть стремление постичь, понять, что есть предмет. Однако предмет выступает перед познающим субъектом своей внешней стороной, в форме видимости, «кажимости» («кажимость — это то, чем предмет не является»). Например, нам кажется, что солнце движется по небосклону с востока на запад, хотя каждый знает, что Земля вращается вокруг Солнца. Таким образом, познать предмет как он есть — значит проникнуть за сферу видимости в сферу сущности предмета и, не ограничиваясь знанием внешнего, постичь внутреннее, главное, существенное, определяющее.

Можно предположить, что понимание знания как воспроизведения в сознании объективных характеристик постигаемого предмета — типично материалистический взгляд на природу познания. Ведь если мы утверждаем, что знание есть образ реальности, то логично предположить, что сам отображаемый предмет должен существовать прежде его образа, т. е. первичен по отношению к нему. Вследствие такой установки рассматриваемая концепция в самом деле развивалась в рамках прежде всего материалистической традиции. Например, древнегреческий материалист Демокрит полагал, что формирующийся у человека образ есть результат истечения с познаваемого предмета атомов, попадающих в сознание.

Однако и многие идеалисты придерживались именно объективистско-реалистической позиции, что, несомненно, свидетельствует о ее продуктивности и большом объяснительном потенциале. При этом нужно отметить, что высказываемые идеалистами суждения о природе познавательного образа нередко оказывались более тонкими и «философичными». Ведь приведенное выше высказывание Демокрита не только наивно, но и выдержано в духе натурализма, вульгарно-материалистической трактовки знания. Поэтому, характеризуя сущность знания, есть смысл согласиться все-таки не с материалистом Демокритом, а с родоначальником объективного идеализма Платоном, который утверждал: знать — значит знать, что представляет собою постигаемый предмет. Правда, эти слова произносит у Платона Сократ, однако, судя по всему, и сам Платон не возражает против такой трактовки знания.

Интересную и исторически перспективную точку зрения развивает и другой древнегреческий философ — Парменид, которого трудно отнести к материалистам. Исследуя проблему бытия, Парменид утверждает: бытие вечно, не имеет начала и конца, ибо если дело обстоит иначе, то надо признать, что бытие возникает, т. е. в какой-то момент не существует; бытие неподвижно, поскольку движение предполагает изменение, т. е. переход в небытие, однако небытия не существует, ибо, признав существование небытия, мы попадаем в логическую ловушку: бытие — это существование, и если небытие существует, то оно есть бытие; бытие находится вне времени и пространства, иначе придется допустить, что пространство и время существуют до бытия, раньше бытия.

Парменид приводит и другие характеристики бытия, кажущиеся для рассудочного, обыденного мышления в лучшем случае парадоксальными, а в худшем — нелепыми, фантастическими. В самом деле, человек, не искушенный в метафизических (философских) тонкостях, вряд ли согласится с подобными утверждениями Парменида. Бытие неподвижно? Но в окружающей реальности все предметы находятся в состоянии движения, более того, как утверждает диалектический материализм, на положениях

которого воспитано несколько поколений советских людей, движение есть способ существования материи. И ведь против этого трудно что-либо возразить!

Не будем углубляться во все тонкости парменидовской концепции бытия, тем более что ее изложение не входит в наши задачи. Обратим внимание на гносеологические следствия, которые вытекают из этой концепции. По Пармениду, знание бывает двух родов: «знание по мнению» и «знание по истине». Первое дает поверхностное, внешнее знание (дает видимость явления, как скажут более поздние философы) и осуществляется с помощью органов чувств, это чувственное познание. Именно в этом знании предметы и явления выступают в качестве движущихся, возникающих и погибающих, непрерывно меняющихся. «Знание по истине» прорывает оковы внешнего, устремляясь к сущности предметов. А в своей сущности бытие не исчезает и не возникает, — в этом смысле оно вечно, неизменно, неподвижно. Тезис Парменида о неподвижности, неизменности бытия лег в основу античной, да и более поздней, метафизики — учения, рассматривающего реальность в застывшем, неизменном состоянии.

Что же касается непосредственно гносеологических проблем, то с полным правом можно сказать, что Парменид — один из основателей объективно-реалистической концепции познания. По крайней мере, три положения Парменида легли в основу этой концепции. Во-первых, утверждая, что мысль о предмете и сам предмет мысли — одно и то же, Парменид совсем не хочет сказать то, что мысль и есть сам предмет (этот тезис будет основополагающим в более поздней идеалистической философии Г. Гегеля). Смысл сказанного античным философом в другом: мысль — это всегда мышление о предмете, событии, явлении; не может быть мысли ни о чем. Иначе говоря, познание есть воспроизведение предмета в мышлении. Во-вторых, разграничив «знание по мнению» и «знание по истине» Парменид обозначил действительный путь познания от явления к сущности. В-третьих, «знание по мнению» — это совсем не синоним ошибочного, ложного знания, это правдоподобное, содержащее истину в возможности знание, это вероятностное знание. Кстати, именно эта идея Парменида была востребована современной наукой и обрела характер теории вероятностного знания.

С позиций обозначенных выше принципов (напомним, принципа объективности и принципа реальности) рассматривается данной концепцией и центральная гносеологическая категория — истина. В рамках этой концепции создается так называемая корреспондентская теория истины, истоки которой восходят к Платону и Аристотелю. Именно Аристотель дает определение истины, ставшее классическим: истина есть знание, соответствующее предметам, явлениям реальности. Истина, таким образом, как всеобщая цель познания имеет своим источником реальную действи-

тельность, объективно воспроизводя ее в форме субъективных образов. Такова самая общая характеристика этого понятия в рамках рассматриваемой концепции.

Итак, мы видим, что объективистско-реалистическая концепция познания имеет очень большую историю. Возникнув в философии античности, она обретает статус обоснованной парадигмы (образца теории) в философии Нового времени, получая свое логическое завершение в философии марксизма, рассматривающей познание в качестве идеального отражения реальности, о чем подробно будет сказано во втором параграфе этой главы.

Конструкционистская (конструктивистская) концепция познания. Рассмотрению этой концепции нам хочется предпослать достаточно пространственные предварительные соображения, нечто вроде введения в проблему. В литературе, посвященной гносеологическим вопросам, обычно утверждается в качестве самоочевидной истины следующее положение. Если принципы первой (уже рассмотренной нами) гносеологической концепции легко согласуются с нашим житейским опытом (вряд ли кто усомнится в том, что знание — это воспроизведение в нашем сознании объективных свойств предмета), более того, «вычитываются» из обыденного опыта, то этого нельзя сказать о второй концепции, основоположения которой были отрефлексированы и четко представлены на материале науки» (Н. В. Бряник).

Иначе говоря, вторая концепция имеет своим источником опыт достаточно развитой науки, обобщенный и философски осмысленный. Но думается, что это слишком сильное заявление, хотя и правильное по сути, но не содержащее истину во всем ее объеме. Конечно, программное положение философии Д. Беркли (а он один из создателей конструктивистской концепции) о том, что познаваемый предмет есть не что иное как совокупность наших ощущений, вряд ли будет принято обыденным сознанием, да и возникает это положение отнюдь не на основе житейских впечатлений. Этот тезис обретает смысл, лишь будучи встроенным в соответствующий контекст, в систему логически последовательных обоснований. А это достаточно далеко от повседневности, и, значит, будет ею отторгнуто. Все это так, однако и конструктивистская концепция имеет своим истоком обыденные знания о знании, донаучный и вненаучный опыт — например, художественно-эстетическое и религиозное познание.

Исходные посылки конструктивистской концепции таковы: а так ли уж очевидно и однозначно сходство предмета и его образа в сознании? Где свидетельства и гарантии, что образы сознания повторяют реальный предмет? Не будет ли более правильным говорить о творении, созидании в сознании познаваемого предмета? Эти проблемы возникают и в обыден-

ном сознании, житейско-повседневном философствовании. Немецкий физик М. Борн в своих воспоминаниях рассказывает, что его брат, имевший склонность к философствованию, по дороге в школу любил обсуждать такие, например, вопросы: и я и ты, говорил брат, видим, что у деревьев листья зеленые, но откуда ты знаешь, что я вижу листья точно такими же, как и ты? Может быть я их вижу совсем другими, чем ты, общее лишь название «зеленый»?

Кстати, как показывает современная наука, — это вопрос не совсем уж и праздный. Ученые достоверно установили, что, например, красный цвет пчела воспринимает как желтый, зеленый для человека цвет — для собаки будет черным. Кто прав — человек, пчела, собака? Вопрос бессмысленный, поскольку цвет есть не собственная характеристика, свойство предмета, а результат сложного взаимодействия объективных свойств предмета и органа зрения, поэтому то, каким именно (какого цвета) предстанет предмет — это зависит от устройства глаза и его разрешающей способности. Подобного рода примеры свидетельствуют о том, что наши знания о предметах есть результат конструктивной способности сознания, и их можно продолжать до бесконечности.

Выше уже отмечалось, что истоком конструктивистской концепции может быть вненаучное художественное познание. Широко известна полшутливая чеховская фраза: два человека видят лужу, но один видит просто лужу, а другой — отражающиеся в ней звезды. Однако возьмем пример посложнее. Принято считать, и не без основания, что вненаучное и научное понимание факта радикально различаются: если в первом случае под фактом подразумевается конкретное событие, явление, процесс, то во втором случае в структуру факта в качестве его необходимой составляющей входит интерпретация, истолкование, оценка этого события, иначе говоря, в науке факт понимается как отрефлексированный сознанием феномен.

Но какое все это имеет отношение к художественному познанию, искусству? А вот какое. Лет 30–40 тому назад на экраны страны вышел американский фильм, вызвавший всеобщий интерес и даже ажиотаж. Название фильма как-то улетучилось из памяти, но, помнится, это было действительно художественное явление, ничего общего не имеющее с теперешними «боевиками». Сюжет этого фильма прост, но занимателен. В крайне схематичном изложении он таков. В фильме показывается жизнь вполне благополучной супружеской пары, однако с первых же кадров в поведении супруги обнаруживаются некоторые странности, которые замечает муж. Женщина часто тайком уходит из дома, встречается с мужчинами, причем с одним из них регулярно, в обстановке достаточно двусмысленной — в номере гостиницы и т. д. Наблюдающий за всеми этими событиями муж делает однозначный вывод: супружеская измена налицо. Конец первой се-

рии. Вторая серия начинается с буквального повторения — и это важно отметить — тех же самых событий, но они уже показываются в другой интерпретации — глазами женщины. И оказывается, что все ее поступки продиктованы заботой о попавшей в беду сестре, которая крайне нуждается в деньгах, но не может по каким-то причинам сказать это открыто. Ни о каком адюльтере, следовательно, не может быть и речи, все поступки супруги продиктованы иными, благородными по сути мотивами.

Конечно, зрителя этого фильма интересует прежде всего его интрига, мастерская игра актеров. Но у вдумчивого зрителя где-то подспудно, может быть даже на уровне подсознания, вызревает и другая идея: сами по себе события, поступки героини не есть еще безупречные и доказательные факты, для понимания существа дела оказывается чрезвычайно важными интерпретация событий, угол зрения на них. Проще сказать, само действие или событие еще не есть факт. Совершенно очевидно, что создатели фильма совсем не были озабочены проблемой природы и сущности факта, а преследовали иные, чисто художественные цели. Но эта идея косвенно, опосредованно вполне может быть вычитана, выведена из «текста» фильма размышляющим зрителем.

Таким образом, конструктивистская концепция познания вызревает в тесном взаимодействии (точно так же как объективистско-реалистическая концепция) с художественным и обыденно-житейским опытом. Более того, непрерывная циркуляция идей между философским и вненаучным знанием есть условие существования и развития и того и другого. Причем — подчеркиваем это особо — речь идет не о связи, а о взаимосвязи, взаимодействии этих видов знания. Так, вряд ли можно считать пьесы Ж.-П. Сартра, романы С. де Бовуар, эссе А. Камю лишь иллюстрациями к абстрактным тезисам экзистенциализма (поясним, что экзистенциализм основывается на конструктивистской гносеологии). Скорее всего, экзистенциализм — результат общего, интегрального философско-художественного видения мира, где каждая из форм общественного сознания (философия и искусство) вносит свой неповторимый опыт в становление и оформление концепции экзистенциализма. Здесь — паритет, не исключающий, впрочем, субординации в конкретных ситуациях.

Мы так подробно останавливаемся на этом вопросе потому, что сведение эмпирической и теоретической базы конструктивистской концепции лишь к науке существенно обедняет реальные связи философии и общественного сознания. Вполне логично предположить, что, замкнувшись лишь в материале науки, философия превращается в секту, орден для посвященных, где цели построения и выработки знания носят исключительно автономный характер, малосоотносимый с общей человеческой культурой. На самом деле все обстоит совершенно по-другому. Даже самые абстракт-

ные, спекулятивные и метафизические построения заданы целями совокупной человеческой культуры, куда входит и обыденное, и художественное и любое иное знание. Другой вопрос, что последовательно проследить эту связь весьма затруднительно. Но она должна существовать, что называется, по определению. И наоборот, оформившаяся философская концепция так или иначе, через все многообразие каналов связи (а не только через науку) воздействует на становление современной общекультурной парадигмы мышления (в единстве ее теоретического и методологического компонентов), становится ее частью.

Обратимся, однако, к непосредственному рассмотрению интересующей нас концепции. После всего сказанного уже достаточно ясен основной генерализующий принцип этой концепции. Он заключается в том, что познание есть не отражение реальности, а творение, созидание, конструирование сознанием познаваемого предмета, самой реальности. И было бы вполне понятно, если бы человек, не отягощенный философскими знаниями, заявил бы по поводу этой концепции следующее: «Какой абсурд! Какая дурацкая философия!» Однако эти слова принадлежат не профану в философии, а великому французскому мыслителю XVIII в. Д. Дидро, когда он познакомился с работами субъективного идеалиста Д. Беркли. Да что там Дидро! В. И. Ленин уже в XX веке в своей ранней философской работе «Материализм и эмпириокритицизм» дает, мягко говоря, не совсем адекватное изложение существа конструктивистской гносеологической позиции в субъективном идеализме, приправив это изложение долей сарказма: если сознание человека творит реальность, мир, то как этот мир существовал до появления человека на Земле? Остается предположить, что в те древние времена мир существовал благодаря сознанию динозавров, однако у этих существ сознания нет. И все же эта сентенция Ленина бьет мимо цели, поскольку в субъективном идеализме речь идет о творении реальности в другом смысле слова.

Правда, В. И. Ленин как человек с неординарным мышлением и интеллектом в более поздней работе «Философские тетради» выскажет следующее положение: «Сознание человека не только отражает, но и творит мир», которое повергло в состояние растерянности некоторых ортодоксальных последователей марксизма в силу близости этой формулировки к ранее критикуемой Лениным установке субъективного идеализма. Однако, думается, это положение вполне вписывается в объективистско-реалистическую концепцию, более того, существенно ее обогащает и развивает, о чем мы подробнее скажем дальше.

Утверждение о том, что конструктивистская концепция возникает на основе опыта новоевропейской науки, совершенно оправданно и несет в себе огромный позитивный смысл. Специально не занимаясь гносеоло-

гическими (т. е. философскими) проблемами, наука (в частности, естественные науки) тем не менее ревниво и придирчиво следит не только за тем, что она познает, но и как это «что» познается. Сущностным признаком науки является перманентная методологическая саморефлексия, т. е. обращенность на познавательный процесс, его постоянная корректировка и уточнение, удержание его в границах логических правил. Именно на такой — идеальной (лучшей, образцовой) во многих отношениях — эмпирической базе и возникает конструктивистская гносеологическая концепция.

Изложение существа этой концепции начнем с того, как именно понимается в ней объект познания. С позиций наивно-реалистического взгляда, познание есть запечатление в сознании субъекта свойств, качеств, характеристик объекта с последующим извлечением информации из представленного материала путем логических операций. Но весь парадокс в том, что никакого знания объекта в данном случае еще не возникает, единственное, что можно зафиксировать, так это то, что объект есть, существует. Знание же основывается на информации о том, что есть объект, что он собой представляет. Такое знание мы можем получить лишь в том случае, если «встроим», включим имеющую информацию в контекст предшествующего опыта, предшествующего знания. Поясним это положение аналогией, памятуя, что аналогия — не самое сильное доказательство. Допустим, дикарь из Африки попал в город и впервые увидел автомобиль. Понять, что это такое он может, лишь сопоставив увиденное с имеющимся опытом. По-видимому, автомобиль в его представлении будет означать большое животное, которое двигается, издает звуки и т. д. Не важно, что такое знание далеко от правильного (но ведь и ложное знание — это знание), важно отметить то, что оно возникает, формируется, будучи опосредованным предшествующей информацией. Таким образом, знание в данном случае следует не из самого объекта, а из той мысленной конструкции, которую создал человек (в нашем случае дикарь).

Мощным подкреплением именно такого взгляда на процесс познания является наука, где конструирование познаваемого объекта является скорее не исключением, а правилом. Научное знание создает такие идеализированные объекты, теоретические конструкты, без которых научное познание практически невозможно, как и сама наука. Такими идеализированными объектами являются «идеальный газ», «абсолютно черное тело», «точка», «прямая» и т. д. В самой природе идеального газа или абсолютно черного тела существовать не может, хотя, конечно, черные тела встречаются нам постоянно. Идеальный газ — это умственный, теоретический конструкт, и в реальной действительности ему ничто не соответствует, референта (реального объекта) ему нет. Однако законы химии формулируются именно на основе использования этого конструкта, а не на основе

наблюдения за реальными газами (наблюдения лишь помогают утвердить или опровергнуть закон).

Аналогичная ситуация в современной математике и физике, которые развиваются, нередко совсем не апеллируя к действительности. Дедуктивным (логико-дедуктивным) путем из одного положения (теории) математики выводится другое положение, из второго — третье и т. д. И если первое положение еще как-то может связываться с действительностью, то относительно последующих мы говорим: мы не знаем, что соответствует в реальности этим положениям, теориям, формулам. Референт (реальный прототип) им установить им невозможно. Тем не менее, эти чисто умственные конструкции эффективно работают в науке, способствуют получению нового знания.

В физике существует понятие «физическая реальность». Но это не предметы в их физических характеристиках, а продукт деятельности ученого-физика. Это, следовательно, не материальная реальность, а картина этой реальности, во многом не похожая на саму реальность: скажем, (возьмем приведенный выше пример) физик оперирует идеальным конструктом «абсолютное черное тело», создавая оптическую теорию. Таким образом, не реальность сама по себе, а картина реальности есть источник развития теоретического научного знания.

Специфически понимается в границах конструкционистской концепции и сам результат познания — знание. После всего сказанного понятно, что знание — это не факт отражения субъектом объекта, а творение, создание, конструирование субъектом познавательной информации. Знание есть следствие (и только следствие) творческих способностей человека, переход этих способностей в форму знания.

Но здесь возникает чисто гносеологический вопрос: а как же соотносится знание с объектом, ведь знание, возникающее у субъекта, все-таки есть знание именно этого, конкретного предмета, коррелирующегося (т. е. имеющего отношение) с познаваемым предметом? Д. Беркли формулирует такое, эпатазирующее (удивляющее) обыденное сознание положение: «Предметы ощущений суть не что иное, как эти же ощущения, соединенные, смешанные или сросшиеся вместе». Следовательно — выскажемся еще радикальнее — предмет и ощущение предмета — одно и то же? Да, но в определенном смысле. Что же это за «определенный» смысл?

Обосновывая свою гносеологическую позицию, Д. Беркли неоднократно говорит: «Я нисколько не сомневаюсь, что в окружающей действительности существуют предметы, ибо усомниться в этом может только сумасшедший». Однако для человека предмет существует, обретает реальность только тогда, когда имеются ощущения (зрительные, тактильные) этого предмета, предмет «срачивается» с ощущениями, являет собою еди-

ное целое. Говорить о предмете, о его существовании вне ощущений — значит высказывать гипотетическое суждение. Отсюда и следует главное положение философии Беркли: существовать — значит быть воспринимаемым. Суть этой позиции совсем не в том вульгарном утверждении, что предметы «выскакивают» из человеческого сознания, становясь фактом реальности.

Теперь мы уже можем дать пояснения по поводу критики позиции Д. Беркли В. И. Лениным, которая была изложена выше. Если напомнить положение английского философа о том, что он совсем не отрицает существования предметов реальности, то вопрос Ленина о том, как же существовал мир без человека, без его ощущений (благодаря «сознанию динозавров»?) имеет простой ответ: да так же и существовал, как всегда, и динозавры здесь ни при чем. Реальность, по Беркли, есть следствие акта божественного творения, но речь идет только о реальности, соотнесенной с человеком, «сплавленной» с человеком, конституируемой (определяемой) человеком, и ни о какой другой.

В русле берклианской теории создает свою философию и немецкий философ XVIII в. И. Кант. Но его гносеологическая концепция отличается от взглядов предшественника уже хотя бы тем, что Кант делает акцент не на проблемах онтологии (бытия, существования), а на проблемах теоретико-познавательных. Кроме того, немецкий философ дает, несомненно, более богатую, разностороннюю картину знания (знание априорное, апостериорное, рассудочное, разумное т. д.). Из всего спектра идей Канта мы возьмем лишь одну, проясняющую суть конструктивистской концепции. Кант создает учение о так называемой «вещи в себе».

«Вещи в себе» — это предметы реальности, имеющие объективное существование. Однако «вещь в себе» непознаваема в том смысле, что мы никогда не узнаем, что она собою представляет «на самом деле». Мы знаем только то, каким образом она дана в самом сознании, сконструирована сознанием. В конце концов не важно, имеет ли сходство сконструированная, созданная человеком «модель» с предметом. Если выработанное знание позволяет соотнестись с объектом, доказать свою эффективность при оперировании с объектом, приводит к желаемым результатам, это будет означать, что такое знание имеет статус истинного.

В более позднем варианте конструктивистской концепции эта идея выражена еще более радикально. Э. Гуссерль, немецкий философ XX в., вводит в познание процедуру феноменологической редукции. Суть этой операции заключается в том, что познающий субъект должен абстрагироваться от познаваемого объекта, «вынести его за скобки» познания, сосредоточившись на действиях с имеющимся и вырабатываемым знанием.

Как же решается в рамках рассматриваемой концепции проблема истины? Принять корреспондентскую теорию истины (соответствие знания отображаемому объекту) авторы конструктивистской позиции не могут хотя бы в силу следующих соображений. «О сравнении вещи с представлениями никогда не может быть речи, если сама «вещь» не есть представление, — пишет известный немецкий философ В. Виндельбанд. — Так как вещь и представление несоизмеримы, так как мы никогда не можем сравнить ничего другого, кроме представления, с представлением, у нас нет ни малейшей возможности решить, совпадает ли представление с чем-либо иным, кроме представления». Сравнить представление с объектом, продолжим от себя эту мысль, все равно что сравнивать килограмм с километром: здесь нет общего основания, общего масштаба.

Итак, знание можно сравнить, сопоставить только со знанием. Но в таком случае истина выявляется сопоставлением знания не с реальным предметом (может быть, это выглядит несколько навязчиво, но скажем еще раз: нельзя реальный предмет сравнения поместить в голову человека, где обитает знание), а только со знанием. Так в рамках данной конструктивистской концепции рождается когерентная (от латинского *«coherence»* — быть связанным, взаимосвязанным) теория истины: знание признается истинным, если оно согласуется, не противоречит другим знаниям, положениям теории, уже доказавшим свою истинность (или эффективность, как считает прагматизм). Научную состоятельность теории когеренции можно подтвердить и таким образом. Истина есть характеристика не действительности, не объективной реальности, а знания. Сам по себе предмет не истинен и не ложен, он существует, и для его существования совершенно не важно, высказывает ли кто-то суждения о его существовании. Совершенно очевидно, что если бы не было человека, его познания, не было бы ни истины, ни заблуждения. Истина — определение знания, но не реальности.

Рассмотренные нами гносеологические концепции имеют в теории познания значение главных парадигм (образцов) познания, принятых научными сообществами. Каждая из этих парадигм имеет свои достоинства, недостатки, уязвимые, слабо проработанные положения. Отношения между ними достаточно сложные, есть и конкуренция, и взаимная критика, и заимствования, ассимиляция идей. Случаются даже такие удивительные вещи, когда явно конструктивистская позиция логического позитивизма заимствует из объективистско-реалистической концепции не какое-то второстепенное положение, а генерализирующий принцип — принцип реальности: научное познание в таком случае есть следование этому принципу.

Возникает непростой вопрос — какую из концепций предпочесть, излагая далее конкретные проблемы гносеологии. Скажу сразу: предпочтение будет отдано первой гносеологической парадигме в силу следую-

щих причин. Объективистско-реалистическая концепция представляется более обоснованной в плане исходных своих позиций: в ней совершенно однозначно характеризуется источник знаний — сама реальность. Конструктивистская концепция видит, как уже отмечалось, источник знаний в конструктивных, творческих способностях сознания. Однако почему все-таки при всей свободе конструктивной деятельности знание об объекте формируется в границах сходства с познаваемым объектом или, проще говоря, знание есть знание «этого», конкретного объекта, привязано именно к нему? Откуда, как не из самой реальности, берется исходный материал для конструирования знания: ведь в любом случае мы имеем знание не о наших познавательных способностях, а об объектах познания?

Ответ на эти вопросы может быть таким. Человек вписан в саму реальность, является ее элементом и потому изначально обладает теми же свойствами, что и сама реальность, изначально несет в себе информацию, принадлежащую реальности. Так появляется концепция «врожденных идей» (Р. Декарт), априорного (доопытного) знания (И. Кант), т. е. знания, которое не есть отражение реальности. И все же откуда мы знаем, например, об объективном существовании кантовской «вещи в себе», не является ли это знание воспроизведением действительного существования данной вещи, существующей независимо от процесса познания? Не получается ли так, что теория воспроизведения (скажем даже определенной — теория отражения) неявно, «контрабандно» присутствует в конструктивистской концепции? Предположение отнюдь не беспочвенное.

Однако чаще мы встречаемся с более радикальным мнением на этот счет. Гуссерлевское «вынесение за скобки» познаваемого объекта можно истолковать и так: задача специалиста по теории познания — исследовать имеющееся у субъекта знание, выявить его динамику и т. д. Проблема начального генезиса (происхождения) знания попросту снимается. Но снять проблему — не значит ее решить.

Вторая причина предпочтения первой гносеологической концепции заключается в том, что, строго говоря, конструктивистская парадигма есть не гносеология (наука о познании), а эпистемология (наука о научном познании). Разумеется, эпистемология может решать и гносеологические вопросы, но это не главная ее задача. Модель познания, создаваемая эпистемологией, выявляет специфику научного познания и закономерности, формулируемые ею, далеко не всегда проявляются в «просто» познании. Так, в гносеологии принято разделение познания на чувственную и логическую ступени, в эпистемологии же существует эмпирический и теоретический уровень знания. Разграничение познания на эмпирическое и теоретическое не является, следовательно, его всеобщим признаком и не приемлемо для обыденного, художественного, религиозного познания. Главная

закономерность научного познания — восхождение от абстрактного к конкретному знанию — также не наблюдается (по крайней мере, в явной форме) в иных формах познания.

Таким образом, дальнейшая экспликация (развертывание) проблем теории познания будет нами осуществляться в парадигме объективистско-реалистической концепции.

2. Познание — идеальное отражение реальности

В похвальном стремлении философов выработать концепцию отечественной философии, в большей мере отвечающей современным требованиям науки и практики, в попытках избавиться от догматических наслоений прошлого, довольно часто срабатывает свойственная российскому менталитету установка: выплеснуть, извините за банальность, вместе с водой и ребенка. Нередко также ассимиляция идей западной философии превосходит всякие разумные пределы и предлагаемый философский текст производит впечатление конгломерата, где в произвольной последовательности сочетаются разнородные высказывания из феноменологии, аналитической философии, постмодернизма. И важно даже не то, что этот философский текст превращается в демонстрацию собственной эрудиции и начитанности, а то, что ни о каком концептуальном единстве здесь говорить не приходится.

Как уже отмечалось, концепция знания как воспроизведения реальности является наиболее старой, древней концепцией. Это обстоятельство может служить основанием как для положительной, так и для отрицательной ее оценки. Нередко говорят о том, что эта концепция характерна для начального, низкого уровня гносеологии, что она примитивна, натуралистична, вульгарна, приемлема лишь для обыденного представления о познании, плохо согласуется с данными современной науки.

Видимо, именно поэтому американские философы П. Бергер и Т. Лукман в своей совместной работе «Социальное конструирование реальности», особо не аргументируя свою позицию, попросту предлагают изгнать теорию отражения из теории познания.

Трудно согласиться с той мыслью, что весь огромный материал, наработанный в рамках объективистско-реалистической концепции, имеет своим итогом нулевой результат, тупиковый исход. Хотя, в принципе, такое и случается, например, астрология, накопившая значительный опыт, по-прежнему не включается в состав науки. Кроме того, понятие «древний» и «несостоятельный» — совсем не синонимы. Но главное заключается в следующем: способна ли объективистско-реалистическая концепция или, говоря точнее, ее вариант — теория отражения, обеспечить концептуальное единство гносеологии, успешное решение ее проблем, ассимиля-

цию в свое содержание наработок современной науки? Совершенно ясно, что ответ на эти вопросы в данной работе дается положительный, поскольку в ином случае все написанное далее лишалось бы смысла.

Основные вопросы, ответы на которые необходимо найти для характеристики познания в качестве отражения, таковы:

- Что такое познание?
- Что такое познание в качестве отражения?
- Что такое идеальное?

Начнем с первого вопроса.

Что такое познание? Любой человек — и философ, вне зависимости от того, к какому философскому направлению или школе он себя относит, и не философ — согласится с таким определением познания: познание — это процесс и результат получения и выработки знания. Но на этом согласие и заканчивается. Оно мгновенно улечивается, как только мы попробуем уточнить, а что же это такое — знание? Интуитивно мы, конечно, имеем совершенно однозначное представление о том, что оно есть, а вот дискурсивно (т. е. в форме развернутых, точных формулировок) выразить это представление весьма затруднительно.

Вот только некоторые из затруднений, которые в данном случае могут возникнуть. Является ли знанием ложное, неправильное представление об объекте? Если мы отрицательно ответим на этот вопрос, то совершим логическую ошибку: ложное знание мы отождествим с незнанием, которое на самом деле есть отсутствие знания. В случае же положительного ответа мы называем знанием то, что в сущности таковым не является, а указывает лишь на то, что предмет не есть, что ему не присуще, чем он не характеризуется.

Далее. Может возникнуть и такой вопрос: а каковы количественные параметры знания? Проще говоря, сколько должно быть знания, чтобы считать предмет познанным. Здесь напрашивается вроде бы простой ответ: любое количество информации о предмете есть знание. Но проблема, вообще говоря, не в этом. Поясним ее следующим примером. Маленький ребенок знает в пределах своего опыта что-то об электричестве, когда, в частности, тянется к горячей электролампочке (чаще всего при этом почему-то радостно улыбается). Но, что-то «зная» об электричестве, он обычно пытается углубить свои знания и засовывает пальцы в электророзетку (что сопровождается — в лучшем случае — уже не радостной улыбкой, а страшным ртвом). В результате получается, что это «какое-то» знание равно, в сущности, незнанию.

Каждый человек — даже на уровне обыденных, житейских представлений — прекрасно понимает, что познать мир, реальность, предметы реальности исчерпывающе, до конца невозможно. И не только потому, что

эта реальность имеет огромное количество свойств, качеств, структурных уровней, но и в силу постоянной изменчивости явлений реальности («Все течет, все изменяется», — утверждал Гераклит), и всякое, казалось бы окончательное, знание о предмете оказывается лишь этапом на пути его познания. Но если невозможно окончательное знание, то где та граница, перейдя которую мы можем все-таки сказать: предмет нами познан? Эта проблема в своеобразной форме была поставлена еще в античной философии в виде парадокса «куча зерна»: если мы возьмем несколько зерен — это явно еще не куча зерна, а если возьмем 20, 30, 100 и т. д. зерен? Так сколько же зерен образует кучу зерна?

Какие же выводы можно сделать на основании сказанного? Во-первых, на уровне обыденного сознания может возникнуть вопрос — что такое знание, но результативно решить его это сознание не может, он — вне пределов его компетенции, вне пределов досягаемости. Единственное, что может обыденное сознание — дать представление о знании только для данного конкретного случая. Во-вторых, — и это прямо следует «из во-первых» — это практический урок того, что решение проблемы «что есть знание» должно осуществляться в рамках теоретической гносеологической концепции. И наконец, в-третьих, насколько продуктивной оказывается избранная нами объективистско-реалистическая концепция (или иначе — теория отражения) для решения не только обозначенных, но и других проблем познания? Обратимся к рассмотрению именно этого вопроса.

В трактовке познания и знания концепция отражения придерживается эссенциалистской позиции (от латинского «*essential*» — сущность): познать предмет — значит постичь его сущность. Но что такое сущность? В обыденном представлении сущность обычно характеризуется как нечто главное, основное, определяющее в предмете познания. И это в общем-то правильно, хотя и недостаточно определено: в конкретной ситуации главным может оказаться и нечто совершенно второстепенное в предмете: внешние данные человека, например, вряд ли выражают его сущность, хотя в какой-то ситуации могут оказаться весьма существенными.

Необходимое пояснение. Мы так настойчиво, может быть, даже несколько навязчиво обращаемся к опыту обыденного познания вовсе не затем, чтобы продемонстрировать его ограниченность, несовершенство. Цель другая: показать, что научное познание всегда имеет в качестве необходимой предпосылки житейский опыт, основывается на нем, более того, обратная связь научного знания и обыденного сознания позволяет первому удерживается в границах здравого смысла.

Таким образом, для определения сущности необходимо ввести достаточно строгие объективные критерии и показатели. Прежде всего, сущность — это не внешнее, а внутреннее в предмете. Не случайно К. Маркс

заметил: если бы сущность вещей лежала на их поверхности, всякая наука была бы излишней и, добавим от себя, любой человек, воспринимая объект, мгновенно бы становился ученым. Но как только мы определили сущность как внутреннее свойство предмета — мы сразу же получаем целый набор проблем. И вот первая. «Внутреннее» и «внешнее» в философском смысле этих понятий нельзя истолковать в пространственно-геометрическом плане. Во внутреннем содержании предмета, явления может быть немало второстепенного, не важного для его существования, и наоборот, во внешней оболочке предмета нередко обнаруживается нечто существенное. И если бы на поверхности вещей выступало бы только несущественное, то возможность познания вещи становится проблематичной, если не сказать более категорично: вещь в таком случае непознаваема (вспомним непознаваемую «вещь в себе» И. Канта).

Поэтому реальное отношение между внутренним и внешним сложнее: всякое внешнее «нагружено» сущностью, есть способ её проявления и в то же время не есть сама сущность. Следующий шаг в определении сущности связан с привлечением философских категорий «качество» и «количество». Качество есть то, чем данный предмет является, выражает его определенность, указывает на его специфику. Таким образом, качество есть внутренняя определенность предмета, т. е. аспект сущности, в то время как количество — определенность внешняя. Парадоксальность ситуации заключается в том, что познание предмета начинается именно с качественной стороны, т. е. мы вначале устанавливаем, что есть предмет и только потом — его количественные параметры. Как же это возможно?

Качество — это совокупность свойств, с помощью которых внутреннее содержание предмета выносится на его внешнюю сторону, представляет внутреннее познающему субъекту, а значит, делает предмет внутреннее познаваемым. Всякий предмет многокачественен и поэтому в конкретной познавательной ситуации представлен не всеми своими свойствами, а лишь определенным набором этих свойств. Например, врач исследует в человеке такие свойства как артериальное давление, состав крови и т. д., психолог — темперамент, степень подвижности и ориентированности психики (экстраверт-интраверт) и т. д. Иначе говоря, у врача и психолога один объект познания, но разные предметы познания.

Таким образом, использование понятий качества и количества позволяет расширить и углубить представление о сущности, сделать его объемным, многомерным, многоаспектным.

Понятие сущности может быть уточнено и через другую пару соотносительных категорий — «основа» и «обоснованное». Основа выступает в качестве определяющего свойства сущности, оказывая влияние на другие свойства, обуславливая их конкретную содержательность, изменение и раз-

витие. Основа, следовательно, является базовым источником сущности и показывает, чем является сущность с точки зрения внутреннего взаимодействия ее элементов и свойств. Фигурально говоря, основа несет информацию и о композиции сущности.

Особое значение для понимания сущности имеет категория «закон». В философии закон и сущность рассматриваются как явления однопорядковые. Нередко познание нацелено именно на постижение закона, является его целью. Однако, хотя закон и сущность — очень близкие явления, отождествлять их нельзя. Во-первых, закон выражает только связь между элементами системы, сущность же включает в себя как отношения, связи между элементами, так и сами элементы. Во-вторых, понятие сущности шире закона, поскольку сущность есть совокупность законов.

Итак, мы видим, что сущность — чрезвычайно сложный и многоаспектный феномен. Логика постижения сущности такова, что для ее познания требуется привлечение не только тех понятий, которые были указаны («закон», «основа», «качество»), но и практически — в зависимости от целей познания — всех других философских категорий: «причина», «следствие», «единичное», «общее» и т. д. «Сущность» — категория синтетическая, вбирающая в себя все остальные.

После всего сказанного мы можем уже достаточно корректно уточнить, что же есть познание, а также ответить на вопросы, сформулированные выше. Как уже отмечалось, исчерпывающее, окончательное познание сущности объекта — это, с одной стороны, идеал, к которому стремится субъект, с другой стороны, недостижимая утопия. Именно поэтому субъект в постижении реальности практически ограничивается определенным уровнем знания сущности. Например, наука чаще всего нацелена на постижение законов исследуемой предметной области (скажем, законов экономической сферы общества). Определенная группа наук (математика, социология, статистика) ориентирована на познание количественных параметров изучаемых объектов. В других случаях познающий субъект стремится выявить общие характеристики или основания объектов и т. д.

Однако здесь возникает вопрос: а где те критерии, показатели, свидетельствующие о том, что предмет, точнее, какой-то момент его сущности познан? Таких критериев, по нашему мнению, три. Первый критерий наиболее полно разработан конструктивистской гносеологией и может быть назван логическим критерием. Новое знание, полученное субъектом, оказывается когерентным имеющемуся знанию. Это означает, что новое знание не противоречит предшествующему, вписывается в него, согласуется с ним, а главное, дополняет его, способствует его перестройке, повышению его эффективности в объяснении и описании объекта.

Второй критерий — верификационистский, обоснованный французскими материалистами XVIII в. (П. Гольбахом, К. Гельвецием) и неопозитивистами XX в. (Л. Витгенштейном, Р. Карнапом). Критерием, свидетельством познанныости объекта здесь считается его эмпирическая верификация, т. е. подтверждаемость с помощью опыта, эксперимента. Предмет может считаться познанным, если путем эксперимента или серии экспериментов, мы получаем ожидаемые результаты, свидетельствующие о знании нами объекта.

Третий критерий — практика — введен в гносеологию Г. Гегелем и К. Марксом. В отличие от эксперимента практика включает и вбирает в себя весь социальный опыт коллективного и индивидуального субъектов, а значит, является универсальным критерием. Это означает, что практика подтверждает познанныость объекта не только в конкретной ситуации эксперимента, но в принципе в любой ситуации.

Все сказанное легко экстраполировать на научное познание. Но гносеология не может ограничиваться рамками только этого познания. Следовательно, возникает вопрос — а в какой мере предложенные критерии применимы к другим формам познания, например, обыденному, чувственному. Суть проблемы заключается в том, что обыденное и чувственное познание обычно определяют как постигающее не сущность, не внутреннее в предмете, а внешнее, явление. Познание сущности — прерогатива теоретического, рационального познания. Но если это так, точнее, только так, то мы возвращаемся на исходные позиции: поскольку обыденное и чувственное познание не постигают сущности явлений, указанные виды познания не имеют своим результатом знания.

На самом деле проблема сложнее. Обыденное познание, как и любое другое, интенционировано (нацелено) на познание именно сущности, ибо в ином случае оно вообще бы не имело статуса познания. Другое дело, как и в какой мере оно способно постичь сущность. Как уже говорилось, сущность является, присутствует во внешнем определении предмета, а значит обыденное познание в любом случае уже «работает», контактирует с сущностью. Однако возможности обыденного познания в этом плане весьма ограничены: это познание не имеет инструментария для познания, скажем, закона, зато может приблизиться к знанию закона путем постижения регулярностей, которым подчиняется объект. А регулярность — это преддверие закона или, фигурально выражаясь, «предчувствие» закона. Более того, обыденное сознание очевидно в силу его приближенности к познаваемому объекту обладает некоторыми интуициями, озарениями, на основе которых формируется удивительное явление — здравый смысл, который способен регулировать и направлять совокупный процесс человеческого познания. Следовательно, не постигая сущности в той мере, как рациональное позна-

ние, обыденное познание обретает свой смысл лишь в соотношении с сущностью, «обитает» в сфере сущности, хотя и очень специфически.

Принято считать, что и чувственное познание не способно отразить сущность явления. Однако это слишком сильная абстракция. А главное, здесь логическое противоречие: если чувственное познание не отражает сущности, значит оно не познание. В реальности же «чисто чувственного» познания не существует, оно всегда выступает в контексте рационального знания, «нагружено» теоретической информацией. Далее, человеческая чувственность — это не просто наглядный образ плюс опосредующие его рациональные знания, это системное, интегративное образование, смысл которого — интенционированность, нацеленность на сущность познаваемых явлений.

Таким образом, эссенциалистский критерий познания оказывается достаточно продуктивным для того, чтобы определить суть самого познавательного процесса и, кроме того, провести четкую границу между знанием и незнанием.

Вариантом эссенциалистской концепции познания является представление о знании как истинном представлении о сущности объекта. Действительно, истина есть внутренняя цель познания и всякое знание должно иметь статус истинности, в ином случае — это все, что угодно (вымыслы, ложь, заблуждение), но не знание. Как уже отмечалось, в познании существует такой удивительный феномен как ложное знание. Он удивителен прежде всего своим противоестественным сочетанием: «знание» и «ложное». По логике вещей, такое сочетание, как минимум, некорректно: ведь ложь — это то, чем предмет не является; так почему же это знание? Должны ли мы элиминировать, исключить ложное знание из структуры знания?

Вопрос не простой и имеет различные решения. Наша версия такова. Во-первых, ложное знание существует в виде заблуждения. Это превращенная форма знания, когда субъект убежден в истинности имеющегося знания, хотя на самом деле оно ложно. Тем не менее, это форма знания, поскольку познавательные интенции (усилия) субъекта направлены на постижение сущности объекта. И как только субъект убеждается в неистинности такого знания, он отказывается от него или пытается преодолеть заблуждение, выдвигая другие версии объяснения объекта. Кроме того, реальный процесс познания таков, что в нем соседствует, преломляются истина и заблуждение, и сам процесс познания идет как приближение к истине за счет освобождения от заблуждений. Поэтому заблуждение принципиально неустранимо из познания, выполняя в нем стимулирующую функцию по получению истинного знания.

Во-вторых, ложное знание существует в форме лжи, т. е. преднамеренного искажения истины. Ложь, на наш взгляд, не имеет интенции ни

на постижение сущности объекта, ни на постижение истины. Иначе говоря, чем больше ложь, тем дальше она и от сущности объекта и от истины. А отсюда можно сделать вывод, что ложь не имеет статуса знания, хотя и несет в себе информацию, сведения об объекте.

Итак, определив сущность познания, перейдем к вопросу о том, как осуществляется процесс познания. В рамках объективистско-реалистической концепции познание интерпретируется как процесс и результат отражения сознанием субъекта свойств и качеств объекта.

Отражение и познание. Во многих учебниках и учебных пособиях указывается, что познание есть отражение реальности, на этом ставится точка, и автор переходит к рассмотрению других гносеологических проблем. Думается, что такая точка здесь явно преждевременна, и соотношение отражения и познания — серьезная проблема.

Сам феномен отражения обладает онтологической всеобщностью, т. е., во-первых, присущ всем предметам реальности любого уровня организации (неживой и живой природы), во-вторых, выражает сущность бытия. Напомним, что в этом смысле отражение понимается как способность воспроизводить свойства и структуру одного предмета в свойствах и структуре другого в результате их взаимодействия.

Нас будут интересовать не отражение как всеобщий атрибут реальности, а отражение на уровне человеческого сознания, отражение как идеальное. В этом плане правомерен вопрос: являются ли отражение и познание синонимами, всякое ли отражение (еще раз повторим: только на уровне человеческого сознания) есть одновременно и познание? В философской литературе уже неоднократно высказывались сомнения в правомерности такого отождествления (например, М. С. Каганом, Т. С. Холостовой и др.), однако развернутое рассмотрение и обоснование проблемы отсутствует.

На поставленный выше вопрос ответим так: познание есть и одновременно не есть отражение. Рассмотрим это подробнее.

Понятие отражения шире понятия познания по объему. В человеческом сознании существуют такие феномены, которые являются отражением реальности, но не являются ее познанием. Например, чувства, эмоции, аффекты, воля и т. д. Возьмем конкретную ситуацию: допустим, я встречаю старого знакомого, которого давно не видел, и у меня возникает чувство радости. Это чувство есть отражение возникшей ситуации, основанное на предварительном знании о том, что это за человек, какое значение он имеет в моей жизни и т. д. Но познание здесь отсутствует: чувство, эмоция лишь актуализируют предшествующие знания, на базе которых и возникает само чувство. Видимо именно поэтому Г. Гегель назвал чув-

ства человека «знающими чувствами», т. е. основанными на знании, но не являющимися познанием действительности.

Хорошо подтверждает эту мысль рассмотрение такого специфического феномена человеческого сознания как оценка. Структура всякой оценки такова: в ней содержится знание об объекте и выражение отношения к этому объекту. Знание о свойствах объекта дано человеку с помощью воспроизведения свойств данного объекта, и это еще не оценка. Оценка начинается с того момента, когда мы сравниваем объект (точнее, его идеальный образ) с имеющимся у нас критерием ценности предметов. С помощью такого сопоставления мы получаем знание о ценности (или наоборот, не ценности) объекта и выражаем к нему отношение (как к ценному или не ценному). Таким образом, оценка есть акт познания (отражения) ценности объекта и выражения отношения к уже познанной ценности объекта, которое (т. е. выражение отношения) познанием не является, а фиксирует, отражает саму ценность. Отсюда следует, что необходимо различать познавательное отражение (знание ценности) и непознавательное отражение (выражение отношения к предмету).

Следовательно, понятие отражения шире понятия познания, поскольку первое включает в себя познавательное и непознавательное отражение.

Отражение и познание различаются и функционально: задача отражения — воспроизвести, скопировать объект, задача познания — проникнуть в сущность объекта, объяснить, истолковать, понять его. Далее. Для характеристики отражения и познания мы используем разные понятия: например, определяя познание, мы говорим о ложном или истинном знании, отражение же рассматривается как адекватное или неадекватное. Наконец, можно говорить о методах и методологии познания, но не существует метода и методологии отражения. Вывод, который следует из сказанного выше, однозначен: всякое познание есть отражение реальности — и иначе познание в рамках первой гносеологической концепции не объяснить, — но не всякое идеальное отражение есть познание.

Теория отражения постоянно подвергалась и сейчас подвергается критике со стороны западных философов. Философская критика учений — явление нормальное и необходимое. Однако нередко такая критика оказывается либо очень поверхностной, либо не очень корректной. Например, современный немецкий социальный позитивист Г. Гейгер полагает, что теория отражения как часть марксистской теории чрезмерно идеологизированное учение, преследующее свои частные партийные интересы. Нужно ли говорить, что теория отражения — отнюдь не изобретение марксизма, а уходит своими корнями в учения античности (Демокрит), французского материализма XVIII в. и т. д.? Кстати, относительно французского

материализма. Его лидер Д. Дидро дает действительно очень упрощенную картину отражения реальности. Широко известна его метафористическая интерпретация отражения сознанием реальности: человек подобен фортепиано, на клавиши которого нажимает природа, исполняя свои мелодии. Иначе говоря, человеческое познание есть пассивное воспроизведение воздействий природы на человека.

Видимо, именно поэтому, ориентируясь прежде всего на концепцию Д. Дидро, немецкий философ Г. Риккерт иронично замечает: если познание есть отражение действительности, то лучше всего и точнее познает реальность зеркало. Но, во-первых, зеркало отражает реальность (это физическое отражение), но не познает ее — познает реальность человек, субъект, иногда и с помощью зеркала. Во-вторых, — и это уже значительно серьезнее — современная концепция отражения совсем не базируется на версии французского материализма двухсотлетней давности, которая грешит натурализмом и упрощенным пониманием проблемы.

В духе последовательного прагматизма критикует теорию отражения американский философ Д. Дьюи: функция познания, пишет он, «состоит не в том, чтобы копировать объекты окружающего мира, а в том, чтобы устанавливать путь, каким могут быть созданы наиболее выгодные отношения с этими объектами». Однако сказанное не кажется нам убедительным, поскольку «установление выгодных отношений с объектами» предполагает знание того, что есть эти объекты. А это знание нельзя получить никак иначе, кроме как копированием, воспроизведением объективных свойств предмета. Радикально настроены против теории отражения современные американские философы П. Бергер и Т. Лукман, заявляя, что эта теория должна быть изгнана из теории познания. Аргументы? А их, в сущности, нет. Не считать же аргументом вскользь брошенное замечание о примитивности теории отражения!

И все-таки в чем же причина такого резкого неприятия теории отражения как основы теории познания? Мне думается, одна из причин заключается в том, что теория отражения никак не «встраивается» в гносеологические концепции, развиваемые названными философами, а скорее противоречит им. Но такое противоречие совсем не свидетельствует о бесплодности и непродуктивности теории отражения. Другие причины заключаются, скорее всего, в том, что критики теории отражения основывают свои суждения на упрощенном, примитивном понимании этой теории.

Итак, каковы же постулаты современной теории отражения как теории познания? Прежде всего со всей определенностью скажем: если бы познание было действительно зеркальной копией, отражением реальности, то такое познание было бы не нужно человеку, не имело бы для него никакой значимости. Во-первых, познавательное отражение реальности есть

всегда избирательное ее воспроизведение. Из всего многообразия информации об объекте субъект отбирает лишь то, что представляет для него интерес, абстрагируясь от всего другого, не принимая его в расчет.

Во-вторых, познавательное отражение реальности есть конструктивное отражение объекта. Это означает, что познающий субъект преобразует имеющуюся информацию, «деформирует» ее в том, в частности, плане, что элемент, занимающий весьма скромное место в структуре объекта, в субъективной структуре образа может иметь главное значение, а иной раз и гипертрофируется в этом образе. Например, голосовые данные человека не являются важнейшим элементом структуры его личности, однако в некоторой ситуации, скажем, при оценке претендентов на должность диктора радио или телевидения они будут решающими.

В-третьих, поскольку познающий субъект всегда ориентирован на будущую деятельность с объектом, ему необходима информация не только о наличном, но и о будущем состоянии объекта, ожидаемых трансформациях объекта в ходе деятельности. Это означает, что познавательный образ включает в себя элементы предвидения, прогноза.

В-четвертых, отражение реальности субъектом есть творческое ее воспроизведение. В частности, в процессе познания человек создает такие образы, реального прототипа которым не существует (кентавр, Кощей Бессмертный и т. д.). Можно даже сформулировать такую максиму: чем больше образ «не похож» на объект, чем больше в нем несовпадений с отображаемым объектом, тем выше познавательные возможности идеального образа. И в этом заключается реальная диалектика отражения: отход от объекта есть одновременно приближение к познанию сущности, к познанию того, что нужно человеку. Афористично выразил эту мысль В. И. Ленин: отойти от объекта, чтобы вернее попасть в него.

Таким образом, познавательное отражение — в особенности в его высших, развитых формах — ничего общего не имеет с зеркальным, буквальным повторением объекта в субъективной форме. Возникновение познавательного образа — всегда творчество. И это важнейшее условие отражения как познания.

По ходу изложения гносеологических проблем мы неоднократно обращались к понятиям «идеальный образ», «идеальное отражение», не поясняя, что означает само понятие идеальности. Интуитивно, конечно, ясно, что такое идеальное: это то, что не материально, — то, в какой форме существует сознание и познание. Однако идеальность, будучи важнейшей, сущностной характеристикой познания, нуждается в более детальной и содержательной расшифровке. В ином случае представление о процессе и результате познания будет не только не полным, но даже ущербным.

Идеальная природа познания. Основная интрига в изложении проблемы будет заключаться вот в чем. Отражение реальности в образной форме свойственно и животным. Но являются ли эти образы идеальными по своему характеру? Очевидно, нет, поскольку идеальность — характеристика только человеческого сознания и познания. Тогда каковы же по своей природе эти образы? Материальны? Но такое предположение нелепо: образы предметов, возникающие в мозгу животного, разумеется, не есть сами предметы, а их отражение. А в то же время каждый, кто хотя бы даже в самой небольшой степени знаком с философской проблематикой, знает, что реальность может быть либо материальной, либо идеальной. И третьего не дано. Но к какой же тогда реальности отнести отражение животными действительности?

Все сказанное далее совсем не носит характер абсолютной, окончательной истины. Это скорее приглашение вместе подумать над трудной, но и интересной проблемой. Об идеальном уже говорилось в предыдущем разделе данного учебного пособия (см. главу «Проблема сознания в философии»). В целом разделяя позицию автора этого раздела, мы хотим, во-первых, дополнить уже сказанное, во-вторых, высказать соображения по поводу идеальности познания.

Итак, первая и основная причина идеальности познания коренится в характере человеческой деятельности. Сущность человека деятельность, человек становится таковым лишь в процессе деятельности, различных ее форм. При этом характер деятельности человека принципиально отличается от жизнедеятельности животного. На вопрос, в чем заключается это отличие, студенты отвечают обычно так: отличие в сознательном характере человеческой деятельности. Это, конечно, правильно, но непонятно, почему эта деятельность сознательна.

Дело в том, что человек находится в особом отношении к реальности — адаптивно-адаптирующем, в то время как животное находится в адаптивном отношении к ней. Способ существования животного — приспособиться, адаптироваться к действительности, мобилизовав для этого биологические, физиологические, наследственные данные и возможности. Предок человека — антропоид (получеловек, полуживотное), выведенный биологической эволюцией на высший этап организации, уже не может существовать подобно животному. Более высокий уровень организации антропоида лишает его возможности приспособления к окружающей среде, как это делают менее организованные животные (например, антропоид не имеет способности к анабиозу, не обладает высокой степенью передвижения, чтобы догнать добычу, не имеет густого волосяного покрова и т. д.).

Вместе с тем антропоид обладает и многими преимуществами перед животными: наиболее развитый мозг, конечность, которая при некотором

преобразовании может развиваться в человеческую руку, жизнь стаей и т. д. В результате этого антропоид получает уникальную возможность: не имея возможности приспособиться к среде, он обретает возможность изменять эту среду, приспособить ее к себе, к своим потребностям. И такая возможность реализуется с помощью его деятельности.

Как уже отмечалось, деятельность по своему характеру отличается от жизнедеятельности животного. Деятельность в отличие от способа существования животного есть изменение, т. е. производство среды, в которой начинает жить антропоид. При этом деятельность производит не только среду, но и обуславливает переход антропоида в состояние человека, обуславливает процесс антропосоциогенеза — появление человека. Таким образом, адаптивно-адаптирующий характер человеческой деятельности заключается в том, что человек изменяет, адаптирует, приспособливает к себе среду обитания, а затем приспособливается сам к этой измененной среде.

Такой характер деятельности имеет обязательное следствие. Для осуществления адаптивно-адаптирующей деятельности необходимо знание, как и в каком направлении необходимо преобразовать, изменить среду обитания человека. Воздействуя на предметы окружающей среды с помощью искусственных средств, орудий труда, человек раскрывает, обнаруживает, а впоследствии и начинает осознавать свойства и качества этих предметов (например, их структуру, плотность и т. д.). Схемы действия с предметами отображаются в его сознании в виде схем мышления: практически расчлняя предмет, человек запечатлевает эту операцию в сознании в форме акции анализа. Таким образом, деятельность с реальными предметами обуславливает появление деятельности идеальной — познания, мышления.

Итак, первый признак идеального нами выявлен: идеальное — это знание о предметах реальности, существующее в особой, нематериальной форме, в виде образов и схем деятельности сознания. У животных нет в строгом смысле этого слова знаний, а следовательно, и нет идеального. Сказанное может показаться абсурдным. Попробуем разобраться. Конечно, всякое животное для того, чтобы ориентироваться в среде, имеет некоторую информацию, сведения об окружающей реальности, весь вопрос в том, что это за информация. Знать, как говорил еще Сократ, значит знать, что представляет собою познаваемый объект. Животное обладает сведениями о том, насколько значим конкретный предмет для его существования, но что есть предмет — этого животное не знает. Например, что «знает» волк о зайце? Только то, что он годится в пищу. Знание же есть информация о предмете самом по себе, о его объективных свойствах, качествах, структурах.

Преобразующий характер человеческой деятельности обуславливает тот факт, что, прежде чем использовать предмет, субъект должен выявить

его объективные свойства. Но именно это, повторяем, и есть знание. Продолжая приведенный пример, можно сказать, что, занимаясь приручением и разведением животных, человек вынужден иметь знания о режиме их содержания, питании, болезнях и т. д. Иначе говоря, благодаря характеру своей деятельности человек впервые взглянул на зайца не просто как на предмет, годный в пищу, но и как на объект познания.

Наконец, если мы применим к обозначенной ситуации главный критерий познания — постижение сущности объектов, то выводы последуют аналогичные. Животное не знает сущности объекта (эта сущность для него вообще не существует), деятельность человека без знания сущности попросту не состоится.

Но здесь, полагаем, нужны некоторые пояснения. Не слишком ли ригористичен, строг введенный нами критерий познания? Ведь не всякое познание постигает сущность явлений. Например, принято утверждать, что сущность познается только на уровне абстрактного, логического мышления, на уровне же чувственного отражения реальности отображается внешнее, несущественное в предмете. Но, как известно, чувственное отражение присуще и животному. Следовательно, здесь одно из двух: либо человеческое чувственное познание не есть познание, ибо оно не постигает сущности, либо введенный нами критерий недостаточно универсален и не «срабатывает» при определении характера чувственного отражения.

Однако сформулированная здесь альтернатива, несмотря на ее кажущуюся очевидность, некорректна. Поясним это на таком примере, точнее, с помощью такой аналогии. Про эстетически неразвитого человека, воспринимающего произведения живописи говорят, что он не видит линии, не чувствует колорита, не ощущает перспективы, хотя способности видеть в обычном смысле он не лишен, по крайней мере, он отдает себе отчет, что именно изображено на картине (произведения современных модернистов я не имею в виду). Не очень образованный эстетически человек имеет в сущности один критерий оценки литературных произведений: как в жизни. Но в литературе — и прежде всего реалистической — все бывает как раз «не как в жизни»: фигура царя, скачущая по Петербургу («Медный всадник» А. С. Пушкина), летящая над Москвой Маргарита («Мастер и Маргарита» М. А. Булгакова). Правда жизни и правда искусства — разные вещи. Поэтому художественно неразвитый человек не способен к эстетическому познанию произведений искусства, их действительная ценность и содержание оказываются для него непостижимыми.

Но какое отношение имеет все сказанное к сформулированной здесь проблеме? Очень даже прямое. Животное отражает предметы такими, какими они существуют, фигурально говоря, «как в жизни», без попытки раскрыть, что они есть, каково их объективное содержание. Животное спо-

собою ощутить твердость предмета, но не «знает», что такое твердость. Человеческая чувственность носит радикально иной характер. Чисто чувственного отражения человеком реальности не существует, оно всегда «нагружено», опосредованно имеющимися у него рациональными представлениями о предмете. Чувственный образ человека (ощущения, восприятия, представления) — это всегда сплав чувственного и рационального. Именно поэтому, например, на уровне представлений человек способен к чувственной абстракции, к выделению в отображаемом предмете главного, типичного, определяющего.

Итак, человек отличается от животного не только тем, что, кроме чувственного отражения, у него есть и абстрактный, логический уровень мышления. Сама чувственность человека принципиально иная, чем у животного. Встроенная, включенная в общий познавательный процесс, чувственная ступень познания человека интенционирована, направлена на постижение сущности предметов. Отсюда человеческая чувственность — это познание, это знание. Отсюда же следует, что чувственная ступень познания есть по своей природе идеальное. Что, собственно говоря, и требовалось доказать.

Однако как все-таки квалифицировать ту информацию о реальности, которая имеется у животных, ведь они что-то же «знают» о действительности? Мы полагаем, что лучше всего это можно назвать пред-знанием, прото-знанием, подобно тому как мы говорим о зачатках интеллекта, характеризуя отражательную активность животного.

Идеальное, далее, изначально связано с общественным способом существования человека. Идеальное — сознание и познание — принципиально не могут возникнуть у человека-одиночки, о чем свидетельствуют многочисленные описания существ, выросших в среде животных. Но эти факты лишь подтверждают, но не объясняют общественный характер идеального. Специалист по проблеме идеального Э. В. Ильенков совершенно справедливо утверждает, что идеальное не может возникнуть в индивидуальном сознании, что идеальное — факт общественного сознания, что, наконец, идеальное вообще имеет своим истоком не психическую деятельность человеческого мозга, а схемы общественной материально-преобразующей деятельности, интериоризированные (перенесенные) в схемы деятельности психики.

Практика преподавания философии, однако, показывает, что даже студенты, самым прилежным образом читающие работы Э. В. Ильенкова, далеко не всегда усваивают его идеи. В чем причина этого явления — в сложности ли проблемы или в способе ее изложения или, наконец, в интеллектуальных возможностях студентов — оставим этот вопрос откры-

тым. Значительно более важно попытаться как-то переинтерпретировать идеи этого выдающегося отечественного философа.

Итак, почему же идеальное носит только и исключительно общественный характер? Похожесть коллективного, стадного существования животных на человеческое общество — чисто внешняя. И стая (муравейник, улей и т. д.) и общество — образования системные, но при этом они имеют разные системные качества. Как отмечал еще французский философ Э. Дюркгейм, тайну (или даже — мистическую тайну) системы надо искать не в ее элементах, а в ее структуре, т. е. способе связи элементов, в характере этих связей.

Сообщество животных объединено отношениями биологического выживания, для реализации которого оказывается вполне достаточным иметь инстинкты, пред-знания и зачатки практического интеллекта в форме способности к чувственной дифференциации (прообраз анализа) и интеграции (прообраз синтеза) явлений реальности. Интегративный эффект такой системы выражается в ее способности противостоять дисфункциональным, деструктивным воздействиям среды в форме приспособления к этой среде. Природа, таким образом, получает новое системное образование — биологическое сообщество, не сводимое к составляющим его элементам (животным). А это уже иная, более высокая, чем жизнь отдельного организма форма биологического существования. Биологическое сообщество оказывается вполне самодостаточным, чтобы вести свое автономное существование, не нуждаясь ни в каком сознании, познании, идеальном.

Исходные предпосылки возникновения общества — те же потребности в биологическом выживании. Однако самоорганизация людей в биологическую систему не может выполнить этой задачи. В силу биологической недостаточности человека, лишения его полезных признаков для выживания в среде, человек вынужден мобилизовать иные признаки, развить их, радикально изменить свое существование в форме адаптивно-адаптирующей деятельности. Таким образом возникает общество. К. Маркс любил повторять, что общество не есть совокупность людей, а прежде всего совокупность отношений между ними. Действительно, системная тайна общества — не в людях, а в отношениях. Именно отношения создают интегративное качество и человека и общества — социальность. Это — новая характеристика и человека и общества. Специфика социальности в том, что она внебиологична, надбиологична по своей природе. Позитивное же значение социальности в том, что она радикально преобразует человека, его структуру, его компоненты.

Так, потребности — главный канал связи живого существа с реальностью — у человека обретают социальный характер. Это проявляется в том,

что даже элементарные потребности человека (в еде, жилище и т. д.) становятся социальными, в том, что у человека появляются высшие потребности (в познании, художественном творчестве и т. д.). Но главное, пожалуй, в том, что удовлетворение человеческой (т. е. общественной) потребности приводит к ее развитию — нельзя, например, удовлетворить потребность человека в чтении художественной литературы. Условием сохранения животного является существование в границах инстинктов, стандартов жизнедеятельности, стереотипов. Для человека подобное существование означает деградацию, возвращение в животное состояние. Поэтому человек обречен на развитие до тех пор, пока он хочет оставаться человеком.

Социальный характер носят и цели человека — идеальные образы будущего. Социальность целей выражается прежде всего в наличии у человека абстрактного целеполагания, т. е. цели человека образуются его общественным бытием. Например, человек, работая на заводе, всю свою жизнь выплавляет металлические болванки, хотя для удовлетворения его непосредственных потребностей они ему не нужны. Наконец, социальность человека выражается в его особом отношении к действительности, когда эта действительность осознается в ее ценностном значении. Мы уже говорили, что животное способно отразить значимость объектов для его индивидуального существования. Феномен ценности — явление социальное, наиндивидуальное: например, справедливость, добро — ценности только для человека, живущего в обществе. Мир человека — это мир предметов, наделенных положительными или отрицательными значениями, смыслами, т. е. ценностями. Для осознания ценностной реальности человек вырабатывает особый идеальный способ ее осознания, отражения — оценку. Именно оценка позволяет человеку ориентироваться в ценностно значимом для него мире.

Наличие идеального отражения реальности — один из важнейших факторов, обуславливающих бытие человека в качестве общественного бытия. Материальная практическая деятельность людей по определению должна быть универсальной. И это качество универсальности она приобретает именно благодаря деятельности идеальной. Почему? Материальная деятельность, практика при всех ее достоинствах имеет один существенный недостаток и этот недостаток, как это не парадоксально выглядит, — в ее материальности. Материальное действие одноразово, одновариантно, не имеет возвращения к *status quo* (к прежнему положению).

Например, срубленное дерево невозможно вернуть в первоначальное состояние. Или менее серьезный пример: попробуйте затолкать назад в тубик выдавленную зубную пасту. Этот недостаток практики снимается деятельностью идеальной, когда человек может бесчисленное количество раз оперировать с образами предметов, выбирая оптимальный вариант

действия. Включенность идеального в материальную деятельность и придает практике оптимальность и универсальность, т. е. качества общественной деятельности.

Наконец, важнейшим признаком идеальности является ее категориальный характер, т. е. отражение реальности в понятийно-категориальной форме. Понятия и категории — это такая форма мышления, которая отражает (познает) действительность в ее всеобщности, необходимости, существенности. Вообще говоря, эти три признака идеальности означают одно и то же, обладая способностью «перетекать» друг в друга, но вместе с тем сохраняют свое специфическое значение. Все зависит от того, в каком конкретном смысле они используются.

Итак, категории или понятия (различие в данном случае несущественно) отображают реальность в ее всеобщности, т. е. в свойствах и качествах, во-первых, присущих неограниченному количеству предметов (например, не существует предметов, не имеющих своей количественной определенности), во-вторых, выражающих предельное основание предметов реальности (например, материальность предметов есть их последняя, предельная характеристика, далее которой ничего не существует). Может показаться, что всеобщность — это характеристика только философских категорий. Однако это не так: всеобщность (а также необходимость и существенность) — свойство категорий любой науки. Например, экономические категории всеобщы и в экстенсивном, количественном плане, поскольку воспроизводят экономические свойства, присущие предметам, ставших объектом экономического анализа, и в плане интенсивном, качественном, ибо эти категории выражают предельную экономическую основу, сущность предметов. Понятие всеобщего, таким образом, имеет несколько значений.

Категории, далее, отражают движение реальности в ее неизбежной последовательности, объективной логике, необходимости. Иначе говоря, с помощью категорий постигается закономерное, законы реальности. Таким образом, всеобщность и необходимость оказывается инобытием сущности, другим наименованием постижения сущности реальности.

Подведем итоги. Деятельностный характер, социальность, категориальность — необходимые и достаточные условия появления идеального, специфического качества сознания человека. Именно идеальный характер психической деятельности человека позволяет ей трансформироваться в сознание и познание, подняться на уровень сознания и познания, а значит, позволяет практически и духовно «укорениться» в реальности.

В начале раздела был сформулирован вопрос, на который сейчас мы уже можем ответить. В какой же форме существует отражение реаль-

ности животными? Понятно, что эта форма не материальна, но и не идеальна. Тогда какая?

И животное, и человек отображают реальность в форме психических образов — ощущений, восприятий, представлений, памяти, внимания и т. д. Это, так сказать «материя», реальность, форма существования и зачатков интеллекта животного и сознания человека. Но общее между ними на этом и кончается, далее начинаются существенные различия. Животное так и остается в границах, рамках психического отражения реальности. Мир противостоит ему как мир физический, наделенный определенными вещественными качествами (животное способно различать размеры, цвет и т. д.). С помощью психического отражения животное способно «вписываться» в реальность, ориентироваться в ней, но оно не знает этой реальности, не знает, что представляет собой предмет его жизнедеятельности. Животное не способно осознать своей противопоставленности предметам жизнедеятельности, не способно осознать себя в качестве субъекта, а реальность — в качестве объекта, животное, совершенно справедливо отмечал К. Маркс, тождественно своей жизнедеятельности.

Сознание человека, не теряя своего психического основания, модифицируется, как уже отмечалось, в новое качество — качество идеальности. А это обуславливает иное отношение человека к реальности: идеальное имеет в качестве своего референта (представителя) в реальности уже не физическое, а материальное. Конечно, и человек воспринимает физические свойства реальности, однако в качестве материального физического, т. е. по-новому. Что же это означает? А вот что. Физические свойства предмета воспринимаются как объект, как нечто существующее само по себе, имеющее независимое от субъекта существование, обладающее своей собственной сущностью и «жизнью». Вывод: только для человека существует разграничение реальности на материальное и идеальное; животное такого разграничения не знает, впрочем, как не знает, не осознает и того, что мир для него распадается на психическое и физическое.

Можно возразить, что осознание человеком реальности в качестве материальной присуще только специализированному философскому сознанию, что в своей повседневной деятельности человек совсем и не задумывается над тем, обладает ли свойством материальности предмет, с которым он взаимодействует. Однако это не так. Рафинированное (очищенное от конкретности) противопоставление идеального и материального, а также выявление их соотношения — это действительно дело и задача философа. Однако любой человек в своей практической и теоретической деятельности осознает свою противоположность объекту, нетождественность ему, наличие у объекта собственного бытия. Иначе говоря, любой человек воспринимает действительность как объективную реальность, другое дело,

в какой форме он осознает это. Любой человек, выражаясь фигурально, «практический философ».

Итак, и сознание и познание имеют идеальную природу, идеальное качество. Но каково отношение между этими идеальными сущностями? Мне думается, оно таково: системное качество идеальности дается сознанию познанием. Это положение хорошо согласуется с известным высказыванием К. Маркса о том, что способ, каким существует сознание, есть знание. Но ведь знание есть результат познавательной деятельности. Следовательно, сознание потому и идеально, что оно — познание.

Литература

1. Антоновский А. Ю. и др. Понятие истины в социогуманитарном познании. — М., 2008.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. — М., 2007.
3. Бряник Н. В. Введение в современную теорию познания. — М., 2003.
4. Лекторский В. А. и др. Познание, понимание, конструирование. — М., 2008.
5. Ракитов А. И. Трактат о научном познании для умов молодых, пытливых и критических. — М., 2013.
6. Рузавин Г. И. Методология научного познания. — М., 2009.

ГЛАВА X. ПОЗНАНИЕ И ВЕРА

Вопрос о природе и роли веры, соотношении ее с процессом познания, принадлежит к числу наиболее значимых проблем человеческого существования. Понятие веры употребляется нами в самых разнообразных областях жизни: в обыденных ситуациях, в науке, религии, философии и т. д. Она играет важную роль в жизни человека. Без веры невозможно ни одно человеческое начинание, без веры человек теряет опору, цель и смысл своей жизни. Сам феномен веры в течение многих веков привлекал внимание многих мыслителей, прежде всего, теологов и философов.

1. Проблема познания и веры в истории философии

Одним из первых, кто обратился к проблеме веры, был древнегреческий философ Гераклит. Так, он пишет: «Чему нас учит зрение и слух, то я ценю выше всего»; «глаза более точные свидетели, чем уши»; «что у них за ум, что за разум? Они верят народным певцам и считают своим учителем толпу, не зная, что большинство плохо, а меньшинство хорошо». Следовательно, Гераклит соотносит веру со знанием: вера есть средство выхода за пределы знания, получаемого с помощью органов чувств. На ее осно-

ве люди расширяют свои сведения о мире, хотя то, что они узнают благодаря ей, может оказаться ложным.

Более содержательный анализ познавательного статуса веры осуществил Платон. Хотя это понятие им непосредственно не употребляется, результаты исследования его творчества показывают, что он отождествляет веру с мнением. Иметь мнение означает, по Платону, верить в истинность того, что мнится. То, что обладает бытием — мы знаем, и оно отображается в нашем сознании через знание. То, что не обладает бытием, мы не знаем, и это отображается через незнание. Но имеются явления и обладающие, и не обладающие бытием. Они оказываются объектами мнения (веры). Верить не значит знать, даже если мнение истинно (судьи, например, имеют лишь истинное мнение о преступлении, но не знание о нем). Поэтому вера (мнение) противостоит и знанию, и незнанию.

Аристотель тоже связывает веру с мнением, но различает их между собой. Есть просто мнения, считает он, а есть мнения, в которые верят. В последнем случае вера выступает как отношение к мнению. Через мнение Аристотель также соотносит веру со знанием. Предмет знания, отмечает он, отличается от предмета мнения: знание направлено на общее, мнения бывают о том, что хотя и истинно или ложно, но может быть иным. Верят в возможное, тогда как знают действительное. Поэтому вера противостоит знанию.

В философии Нового времени первым, кто обратился к познавательному статусу веры, был Ф. Бэкон. Люди склонны верить в те суждения, которые носят положительный, а не отрицательный характер, являются более привычными, соответствуют их индивидуальным особенностям, а также употребляемому значению слов. Т. Гоббс определяет веру как согласие с предложением, чье основание «заключено не в самом предложении, а в высказывающем его лице, которое мы считали достаточно опытным». Вера направлена на предмет, составляющий то, во что верят, т. е. «некоторое суждение, признаваемое истинным». Она вырастает из мнения, которое, в отличие от нее, не настаивает на признании предложения истинным, но допускает его истинность. Вера сосуществует с предложением. Их сосуществование имеет место в пределах сомнения.

Вера, считает Т. Гоббс, соотносится с рядом феноменов. Она отлична от убеждения. Убеждение «опирается на наш собственный опыт, а вера — на чужое суждение». Феноменом, прямо исключаящим веру, выступает очевидность, ибо «все, что является очевидным, не называется верой». К очевидности примыкает понимание, ибо верят, по Гоббсу, в то, что выходит за пределы понимания и превышает его. Вера у Гоббса соотносится и со знанием, под которым он имеет в виду «правильное понимание возможной истинности какого-либо положения». Это значит, что, подобно

убеждению, очевидности и пониманию, знание исключает веру. Однако, если исходить из высказывания о том, что вера проистекает из доверия к чужому знанию, придется признать, что Гоббс допускает случаи, когда вера и знание полагают друг друга.

Д. Локк вносит существенное уточнение во взаимоотношение знания и веры. Он признает за ними определенное единство: ограниченное знание может быть дополнено суждениями, отражающими вероятность, т. е. предметы веры. Но такое дополнение к знанию оценивается им невысоко. Локк называет его темным, ибо оно получено из вторых рук и поэтому уступает собственно знанию. «Знать, — утверждает Локк, — значит видеть». При отсутствии такого видения нет подлинного равенства между суждением, признаваемым истинным, и действительным знанием. Локк обращает внимание и на явления, служащие основанием твердости веры. Степень соответствия суждения, в которое верят, должна соотноситься со знаниями субъекта, достоверностью его наблюдений, а также правдивостью свидетельств. Кроме этого, необходима аналогия между явлением, отображаемым в предмете веры, и явлением, о котором мы обладаем достоверным знанием. Чем больше эта аналогия, тем тверже наша вера.

Д. Юм подчеркивает рациональную обоснованность веры, соотнося ее с другими элементами познания. Одним из них выступает неверие, имеющее место при отсутствии веры и определяемое отсутствием достаточных предпосылок для ее возникновения. Между верой и неверием находится мнение, предметом которого может выступить любое высказывание, как истинное, так и ложное. К нему можно отнести либо с недоверием, либо — поверить в него.

П. Гольбах обнаруживает некий парадокс веры. Суть его в следующем: если религиозная вера рационально не обоснована, то она должна исчезнуть по мере развития просвещения. Если же она при этом не исчезает, то обладает, следовательно, определенной рациональной обоснованностью, которую необходимо обнаружить и объяснить. За этим стоит нечто большее, касающееся не только причин веры человека в те или иные суждения (как имеющие основания считаться истинными), но и того, что дает ему вера (как направляет его действия).

Открытие данного парадокса требовало более широкого подхода к познавательному статусу веры. Тенденции к такому подходу складываются в немецкой классической философии, прежде всего, в системе И. Канта. Если признание истинности суждения, — отмечает Кант, — имеет достаточное основание с субъективной стороны, но в то же время сознается как объективно недостаточное, то оно называется верой». В обоснованности веры Кант выделяет две стороны — субъективную и объектив-

ную, а не одну (как это делалось до него). Субъективную достаточность веры Кант характеризует, рассматривая ряд примеров.

Прагматическая вера: «Врач должен что-то сделать для больного, находящегося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает ее проявления и, если не находит ничего более подходящего, высказывает суждение, что это чахотка. Его вера даже в его собственное суждение чисто случайна, другой, быть может, правильное угадал бы болезнь. Такую веру, которая, однако, лежит в основе деятельного применения средств для тех или иных действий, я называю прагматической верой».

Доктринальная вера: «Хотя по отношению к некоторым объектам мы ничего не можем предпринять, так, что признание истинности суждения о них имеет только теоретический характер, тем не менее, в некоторых случаях мы можем мысленно задумать и вообразить в отношении их какое-то начинание, для которого, как нам кажется, у нас есть достаточное основание, если бы только было средство установить достоверность дела... К таким случаям признания истинности суждения слово вера подходит, и мы можем назвать такую веру доктринальной». По словам И. Канта, нельзя не признать, что «учение о бытии Бога есть лишь доктринальная вера»: если в нашем знании о мире нет ничего, что позволило бы объяснить целесообразность в природе, мы делаем предположение о наличии высшего существа, которое все устроило «согласно премудрым целям». Предположение о существовании «мудрого творца мира» позволяет нам «чем-то руководствоваться в исследовании природы».

Моральная вера: «Совершенно иной характер имеет моральная вера, так как здесь, безусловно, необходимо, чтобы нечто происходило, а именно, чтобы я во всех своих отношениях следовал нравственному закону. Цель поставлена здесь непоколебимо, и, насколько я понимаю, возможно, только одно условие, при котором эта цель связана со всеми остальными целями и тем самым имеет практическое значение; это условие заключается в том, что существует Бог и загробный мир; я также знаю совершенно твердо, что никому не известны другие условия, ведущие к тому же единству цели при действии морального закона. Но так как нравственное предписание есть вместе с тем и моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие Бога и загробную жизнь, и убежден, что эту веру никто не сможет поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения».

Негативная вера: «...Хотя бы у человека не было морального интереса из-за отсутствия добрых чувств, однако, и в таком случае имеется достаточно оснований вселить в него страх перед бытием Бога и загробной жизнью. Действительно, для этого требуется только чтобы ни у кого

не было, по крайней мере, уверенности, что такой сущности и загробной жизни нет, а для этой уверенности, поскольку это должно быть подтверждено одним лишь разумом, стало быть, аподиктические, он должен доказать невозможность бытия Бога и загробной жизни — задача, которую, конечно, не может решить ни один разумный человек. Это была бы негативная вера, которая, правда, не могла бы порождать моральность и добрые чувства, но могла бы создать им аналог, а именно могла бы в значительной степени сдерживать порывы к совершению зла».

Из рассуждений И. Канта вытекает следующее: врач верит в то, что у больного чахотка, так как стремится что-то сделать для него; я верю в существование высшего разумного начала, установившего в природе целесообразность, потому, что стремлюсь руководствоваться чем-то в исследовании природы. Я верю в существование Бога и загробной жизни потому, что на этом основываются мои нравственные принципы, которыми я стремлюсь руководствоваться в отношениях с другими людьми. Таким образом, субъективная достаточность веры заключается, по И. Канту, в том, что содержание ее предмета способно направить действия субъекта в определенное русло, придать ему соответствующее выражение. Благодаря этому субъект рассматривает его как такую основу действий, исходя из которой он может добиться своей цели.

В свете этого анализа обнаруживается новый аспект в обоснованности веры знанием. Как видно из перечисленных выводов, врач верит, ибо знает, что должен чем-то помочь больному; я верю, ибо знаю, что должен чем-то руководствоваться в исследовании природы и т. д. Знание, из которого вытекает в данном случае вера, не есть знание о системе явлений, куда в качестве элемента входит и то, которое отображается в ее предмете. Оно является знанием об определяющем характере веры по отношению к цели человеческой деятельности и о необходимости для субъекта достижения этой цели. Поэтому связь веры и знания оказывается не внутренней, а внешней. Тем самым И. Кант (осознанно или нет) отвечает на вопрос, откуда берется вера. Она вытекает не из знания, обосновывающего содержание ее предмета, а из знания того, что, благодаря вере, субъект сможет осуществить определенные действия, вести познавательную и преобразующую деятельность, направлять человеческое поведение.

При этом, обращая внимание на внешнюю обоснованность веры знанием, И. Кант не забывает и о ее внутреннем характере, причем также раскрывает здесь новую сторону. Он указывает на зависимость между степенью обоснованности веры и характером знания, которым она обосновывается. Сопоставляя случайную и необходимую веру, он пишет: «Если цель поставлена, то условия для ее достижения гипотетически необходимы. Эта необходимость субъективно, но все же лишь относительно достаточна, ес-

ли я не знаю никаких других условий, при которых цель была бы достижима; но она безусловно и для каждого достаточна, если я достоверно знаю, что никто не может знать других условий, ведущих к поставленной цели. В первом случае мое допущение и признание истинности некоторых условий есть лишь случайная, а во втором случае — необходимая вера».

Из приведенных высказываний видно, что степень обоснованности веры знанием в каждом случае различна. При случайной вере она ниже, ибо вытекает из знания индивида, а при необходимой — выше, ибо вытекает из знания, принадлежащего всему человечеству.

2. Вера и очевидность. Объект и субъект веры

Принимая результаты, достигнутые философией на протяжении ее многовекового развития, следует признать, что в качестве первого феномена выступает очевидность. Как и вера, она является признанием истинности определенного суждения, но складывается тогда, когда субъект квалифицирует его содержание как явное и несомненное. Возникает вопрос: каков предмет самой очевидности? Ограничивается ли очевидность только суждениями, вытекающими из данных чувственного опыта и способных быть непосредственно соотнесенными с этими данными, или отнесется также к суждениям, которые не обладают указанными свойствами? Однозначного ответа на этот вопрос не существует. А найти его, хотя бы в первом приближении, необходимо. От этого зависит решение других вопросов, касающихся познавательного статуса веры.

Обратимся к суждениям, чья истинность непосредственно основывается на чувственных образах субъекта. Характер очевидности, которая может быть им присуща, выявляется на основе характера самих чувственных образов. Рассмотрим это сначала на ощущении. Например, выскажем суждение: «Я вижу желто-зеленое». Очевидность его содержания вытекает для субъекта из непосредственного воздействия фрагмента объективной реальности на зрительный анализатор и поэтому может показаться безграничной. Но ее нельзя будет не признать ограниченной, если учесть особенности, присущие ощущению. Во-первых, ощущение бесструктурно. Поэтому за одним и тем же ощущением может стоять целый набор фрагментов объективной реальности. Но какой именно фрагмент порождает данное ощущение, установить, не выходя за его пределы, невозможно. Во-вторых, одно и то же ощущение способно вызываться различными физико-химическими процессами. Например, различные виды вещества, отличающиеся между собой по физико-химическому составу, способны порождать у людей одно и то же цветоощущение. Поэтому, исходя из него, невозможно опять-таки сказать, результатом каких физико-химических процессов и состояний оно является. В-третьих, ощущения могут быть иска-

женными, что зависит от патологического состояния органов чувств. В этом случае субъект вообще не может сказать, что он видит (например, в случае дальтонизма).

В восприятии, отражающем предмет в целом на основе единства различных ощущений, эти моменты в определенной мере снимаются, ибо ощущения здесь взаимно дополняют и координируют друг друга. Однако очевидность восприятия тоже является ограниченной. Во-первых, восприятие всегда неполно. Для него существует предел, обусловленный устройством органов чувств. Во-вторых, оно несвободно от иллюзий, связанных с тем, что органы чувств не отделяют воспринимаемый предмет от условий его существования, влияние которых может видоизменить характер воздействия предмета на субъект. В-третьих, степень адекватности восприятия определяется характером деятельности субъекта и, следовательно, степенью его включенности в эту деятельность.

С пределами очевидности представления дело обстоит следующим образом. Если представление складывается под воздействием прошлого опыта и памяти, то эти пределы в целом совпадают с пределами очевидности восприятия при условии способности памяти к полному воспроизведению того, что было в прошлом. Отсутствие такой способности прибавляет к предпосылкам, ограничивающим очевидность, еще одну, вытекающую из несовершенства памяти. Если же представление складывается на основе воображения, то степень его очевидности ограничивается пределами возможности восприятия представляемого. То, что выходит за эти пределы, не может быть на уровне представления очевидным. Для обнаружения его очевидности или неочевидности требуется способность. Эту функцию выполняет мышление.

Итак, существует ряд объективных моментов, накладывающих отпечаток на очевидность содержания чувственных образов и ограничивающих ее. Эта очевидность выступает как очевидность факта воздействия на субъект определенного фрагмента мира, как очевидность наличия в его сознании соответствующего образа, а также как очевидность констатации в этом образе некоторой нерасчлененности в отображаемом фрагменте существенного и несущественного. Отсюда следует, что очевидность чувственного образа соотносится не столько с его содержанием, сколько с тем, что находится за пределами последнего.

Специфика очевидности чувственных образов определяет и специфику очевидности образов, основанных на суждении. Очевидность их содержания также следует рассматривать как ограниченную. Помимо элементов, чья истинность обладает для субъекта достаточной несомненностью, в этом содержании необходимо признать наличие элементов, не об-

ладающих ею. Они должны быть приняты субъектом на веру. Вера выступает здесь продолжением и дополнением очевидности.

Обратимся теперь к особенностям очевидности суждений, чье содержание субъект получает на логической ступени познания. Оно отражает внутренние, существенные моменты объекта. Поэтому очевидность такого содержания — если она для субъекта существует — непосредственно ему не дана. Она достигается на основе совокупности логических действий, направленных на то, чтобы наделить содержание суждения смыслом. Эти действия выступают в виде интерпретаций и ведут к пониманию. Поскольку интерпретация, в конечном счете, обеспечивает для субъекта очевидность содержания суждения, постольку именно понимание следует считать выражением очевидности на логической ступени познания.

Обычно под пониманием имеют в виду контекст. Им выступает упорядоченный на основе соответствующей категориальной системы фрагмент знания (или того, что субъект воспринимает в качестве знания), который отображает ту же сферу объективной реальности, что и осваиваемое суждение. Именно с ним последнее и соотносится. Если такой контекст отсутствует или является недостаточным, субъект оказывается неспособным достичь понимания суждения. Чтобы на его основе осуществить определенные действия, субъекту необходимо поверить в него.

Следует отметить, что очевидность определенным образом соотносится с достоверностью. И очевидность, и достоверность предполагают доказательство. Но достоверность выражает доказанность истины, а очевидность — доказанность того, что в результате интерпретации приобретает смысл и соответствует логическому контексту понимания субъекта. Веру следует рассматривать как убеждение, но не в недостаточно достоверном, а в недостаточно очевидном. Сложившаяся и уже обнаруженная субъектом очевидность содержания некоторого суждения исключает веру в него.

Итак, можно подвести некоторые итоги наших рассуждений. Вера есть признание истинным такого суждения, истинность которого не является для субъекта достаточно очевидной. Существование веры как элемента познания определяет наличие дефицита очевидных сведений, основываясь на которых субъект мог бы действовать. Данное положение нуждается в более подробном раскрытии. Первое, что необходимо учитывать в рассматриваемом случае — своеобразие субъектно-объектного отношения. Дефицит очевидных сведений, порождающих у субъекта веру, связан, во-первых, с неопределенностью объекта, во-вторых, с неоднородностью отражения субъектом объекта.

Неопределенность объекта и неоднородность отражения субъектом объекта наиболее адекватно выражает понятие «правдоподобие». Оно-то и может служить исходным элементом веры. Соотношение правдоподобия

и противоречивости явления можно назвать объектом веры. Выражая единство этих тенденций, вера содержит в себе элемент сомнения. Вера близка также к понятиям «уверенность» и «доверие». В чем их сходство и различие? Вера не существует в чистом виде. В зависимости от того, каким путем суждение, признаваемое субъектом истинным без достаточного субъективно-объективного обоснования, оказывается в его сознании (посредством творческого акта или через общение), она выступает в соответствующей разновидности. В первом случае такой разновидностью оказывается уверенность, во втором — доверие. В уверенности доминирует субъективный момент (к ней субъект приходит самостоятельно). Доверие же отражает некоторую общезначимость: доверяют не только сведениям, полученным от других, но и тем, кто их высказал.

Поскольку вера не воспринимается в чистом виде, то судить о ней можно лишь на основе уверенности и доверия. Но последние, в силу своей субъективной направленности и переплетения в них познавательного аспекта с психологическим, могут по-разному восприниматься различными людьми. Поэтому случается, что наличие веры констатируют там, где она отсутствует, и игнорируют ее там, где она существует.

Определенный интерес представляют некоторые моменты веры, обнаруживающиеся в свете единства субъекта и объекта и связанные с тем, кто верит. В зависимости от этого вера подразделяется на индивидуальную и общественную. Индивидуальная вера ограничивается сознанием отдельного человека. Общественная выходит за эти пределы и охватывает сознание группы, порождает единство общественной воли.

Поскольку веру мы рассматриваем как элемент познания, то одним из вопросов, касающихся ее субъекта, является вопрос о ее соотношении с субъектом познания. То, что понятие «субъект веры» более ограничено по содержанию, нежели «субъект познания», не вызывает сомнения, ибо вера имеет место всего лишь на некоторых этапах познания. Субъект веры выступает субъектом познания лишь в той мере, в какой вера вплетается в познание. Соответственно, объектом веры предмет или явление выступают тогда, когда в их познании опираются на веру. Отсюда следует, что в большинстве случаев объект веры не является чем-то сверхъестественным. Чаще всего это такое же реальное явление, как и всякое другое. Но в отличие от последнего, оно пока полностью не обнаружено в опыте, равно как и полностью не выведено из имеющихся фактов. Познание такого явления сопряжено, как правило, со значительными затруднениями. Выход из затруднений осуществляется с помощью опредмечивания объекта веры: субъект мысленно наделяет его некоторыми дополнительными свойствами, для признания наличия которых нет пока достаточных объективных оснований, а есть лишь субъективные. В итоге возникает

предмет веры, который в той или иной мере отображает объект в сознании субъекта. Отсутствие у веры предмета сделало бы ее ненужной.

Однако необходимо заметить, что предмет веры весьма условен. Его условность определяется стремлением субъекта придать выражение тому, что, хотя и возможно, но не может быть установлено достоверно, а его содержание не может быть непосредственно проверено на истинность или ложность. Условность предмета веры ориентирует субъекта на недопустимость его абсолютизации. Правда, условность эта должна осознаваться. Степень такого осознания зависит от сложившейся ситуации и не может быть постоянной. В одних случаях она более глубокая, в других — менее. Итак, в познании между объектом и предметом веры обнаруживается взаимосвязь. В частности, предмет веры замещает и представляет объект в процессе познания более общей группы явлений, куда тот входит в качестве элемента. Тем самым заполняется пробел в очевидном знании об одном из элементов этой группы, и субъект получает возможность сосредоточиться на других ее элементах.

В процессе этого поиска истинность предмета веры либо подтверждается, что достигается путем обнаружения объекта, либо опровергается вследствие того, что такое обнаружение оказывается невозможным. Но, отбрасывая один предмет веры, субъект заменяет его другим, который выполняет те же функции, что и предыдущий. В качестве ориентира познавательной деятельности предмет веры часто оказывается многовариантным.

Как следует из соотношения образа и оригинала, познание объекта через предмет веры предполагает определенную адекватность последнего первому. Такая адекватность детерминируется наличием у субъекта соответствующих средств познания. Они, в свою очередь, определяются и духовным развитием личности и состоянием общества в целом.

3. Вера, предвидение и интуиция

Рассматривая далее феномен веры, мы убеждаемся, что вера связана с предвидением и интуицией. С верой связано предвидение, основанное на вероятностных законах и на законах однозначной детерминации. При этом вера оказывается способом освоения исследователем содержания предметов его предвидения. Вера имеет в данном случае абсолютный характер. В то же время для исследователя вера приобретает смысл лишь постольку, поскольку связана с предвидением. Вне этой связи она не нужна.

Следует отметить, что вера и предвидение в процессе исследования одновременно предполагают и исключают друг друга. Это хорошо видно на примере гипотетического предсказания. С одной стороны, не имея достаточного субъективно-объективного основания для признания своей ис-

тинности, оно предполагает веру. С другой, выступая средством интерпретации новых фактов, оно способствует преодолению веры на последующих этапах исследования, ибо в результате этого достигается понимание.

Если говорить об интуиции, то она выступает как способ непосредственного постижения истинности и противостоит ее детерминированному постижению. Предмет интуиции, как и предмет веры, не имеет достаточной субъективно-объективной обоснованности для признания своей истины и содержит в себе определенную предпосылку ложности. Однако отсюда не следует, что вера и интуиция тождественны. С одной стороны, вера есть отношение субъекта к определенной информации (суждению), а интуиция является способом ее постижения. С другой — вера складывается по отношению к сведениям, постигаемым не только интуитивно, но и детерминированно, что имеет место, например, при отображении явлений, основанных на вероятностных законах. Поэтому при соотношении веры с интуицией должны быть взяты не все её случаи, а лишь те, которые касаются сведений, получаемых субъектом недетерминированным путем.

Итак, соотношение веры и интуиции можно представить следующим образом:

- интуиция оказывается одной из предпосылок предвидения и, как следствие, соотносится с верой: вера и интуиция взаимосвязаны через предвидение;
- вера выступает способом освоения исследователем содержания предметов его предвидения, если последние получены интуитивным способом.

Интуитивная вера — это внутреннее состояние человека, при котором он убежден в достоверности без посредства органов чувств и логического хода мыслей. Русский философ С. Н. Булгаков прямо отождествляет веру и интуицию, философ-экзистенциалист К. Ясперс определяет ее как «прорыв своего естества посредством собственной сущности». В этом порыве он «схватывает бытие и самого себя». Это смысл, «присущий бытию истины». А. Бергсон полагает, что истоки веры восходят не к рациональным спекуляциям, а к интуитивным прозрениям гениев и пророков. Такое духовное знание, свойственное и малограмотным, и образованным. Это переживание, считает Бергсон, связано с чувством реального присутствия в нашей жизни, в бытии всех людей и всей Вселенной некоего высшего начала, которое направляет и делает осмысленным как существование Вселенной, так и наше собственное. Это ощущение дается в акте «непосредственного «видения», исполненного такой же внутренней достоверности, какую имеет видение собственного «я».

Вера связана также и с сомнением. Сомнение подлежит в процессе исследования преодолению. Вера же, ориентированная на содержание догадок, предположений и предсказаний, представляет собой один из необходи-

мых элементов, этапов такого преодоления. Преодоление сомнения предполагает веру. Но вера сама включает сомнение в качестве элемента. Это не означает, конечно, что одно сомнение преодолевается с помощью другого сомнения. Во-первых, сомнение является лишь одним из элементов веры; помимо него, вера включает и другие элементы — убеждение и правдоподобие, которые противоположны сомнению. Во-вторых, как средство преодоления сомнения, вера сочетается с дальнейшим наблюдением фактов, их обобщением, анализом структуры предположения и т. д. Такое сочетание также ограничивает в ней роль сомнения.

Как видно из рассматриваемого соотношения веры с предвидением, интуицией и сомнением, вера может выступать одним из средств освоения субъектом объективно истинных положений, которые не обладают достаточной очевидностью. Если в результате исследования обнаруживается, что содержание предмета истинно, то последний приобретает статус элемента знания. Поэтому, ориентируясь на достижение истины, вера оказывается также одним из средств увеличения объема знания.

Поскольку исследование неотделимо от интерпретации, то полученные истинные сведения — элементы знания — выступают для исследования как очевидные. Поэтому, будучи одним из средств достижения истины и развития знания, вера оказывается для него также одним из средств достижения очевидности. Если же подходить к исследованию как к процессу, в котором очевидность подлежит углублению благодаря переходу от уже очевидного к тому, что стало очевидным теперь, то можно обнаружить наличие между верой и очевидностью (в пределах отношения веры с истиной и знанием) некоторого самостоятельного отношения.

Вера возникает, когда с помощью очевидных данных невозможно объяснить новые факты, играя роль и некоего средства для преодоления такой познавательной трудности. Она выступает и в качестве одной из предпосылок возникновения новой системы очевидных сведений, позволяющей объяснить более общую систему фактов.

Вера связана и с заблуждением, которое на определенном этапе познания неотделимо от истины и выступает одним из условий ее достижения; такая связь характеризует этап на пути к достижению истины.

Таким образом, в соотношение между верой и истиной оказывается вплетенными знание, очевидность и заблуждение. В то же время вера в какой-то степени противоположна знанию. Вера — это иная, чем знание, форма установления отношений с истиной. Она предполагает личное отношение к предмету исследования, т. е. свободно-волящее, именно «мое» отношение к истине.

Установление отношения веры предполагает сущностную перемену «меня» как субъекта веры. Поэтому результат познания не может рассмат-

риваться только как описывающий реальность «саму по себе», только как объективная истина. Грань между субъектом и объектом, познающим и познаваемым является достаточно расплывчатой. Вера является неотъемлемой характеристикой нашего опыта, через который мы постигаем реальность.

Наши представления о Вселенной и нашем месте в ней рассматриваются в нашем, человеческом опыте с точки зрения сознания, в которое входит вера. Это высокое сознание. Такое сознание постигает действительность не только с позиций «концептуального» познания, но и через символы веры, надежды, любви, доверия к миру. Вера поэтому категория мировоззренческая. Она связана со смыслом, ценностью, с тем, что можно назвать внелогическим в знании. Вера — это открытие смысла в мире. Познание скрытой гармонии, которое пытается осуществить наука, оказывается, в конце концов, чем-то похожим на духовное познание; гармония открывается в ответ на изначальное доверие человека, в ответ на веру в осмысленность нашего пребывания в мире.

Вера обнаруживает, что в мире нет нейтральных по отношению к человеку вещей. Она совершает откровение смысла. Ею совершается феноменологическая эволюция: во внешнем мире вроде ничего не произошло, нет никаких новых событий, но все сместилось в «моем» восприятии мира, все обрело смысл и цену. Так происходит, когда есть вера.

Вера объемлет субъект и объект. Вера не есть ни только содержание, ни только акт субъекта, а коренится в том, что служит основой явленности (по Канту, это такое бытие, каким мы его знаем). В таком случае она может быть представлена ни как объект, ни как субъект по отдельности, но лишь оба в едином (в бытии).

Под бытием здесь понимается не предметная реальность, а идея: то, что мы познаем, есть в мире, но никогда не есть мир. Вера находится где-то в этой области. Она принадлежит не только сознанию, рассудку; в самом широком смысле она принадлежит той стороне нашего существования, которую можно назвать духом, духовной жизнью, экзистенцией. В простом сознании реальности нет тайны, есть лишь вещи, рассеянные предметы. Мир же есть нечто целое, не распадающееся. И человек «осуществляет прорыв своего естества посредством собственной сущности. В этом прорыве он охватывает бытие и самого себя» (К. Ясперс). Через переживание, понимание бытия человек обретает и уверенность в бытии. Это как раз тот смысл, который присущ бытию истины. Таким образом, благодаря экзистенции у человека появляется уверенность в реальности, очевидности ее существования. Это и есть вера в широком смысле слова.

Анализируя веру, необходимо отметить и ее связь со свободой. Она проявляется в том, что вера не представляет собой чего-то окончательного, она носит неустойчивый характер. На границе неверия вера сходит к мини-

муму, тогда пребывание человека в мире обесмысливается. Если же вера достигает максимума, тогда человек доверяет миру «во что бы то ни стало» («пусть все рушится, но вера остается»).

Итак, вера — это мировоззренческое понятие, отражающее личностное самоопределение человека по отношению к миру и к имеющемуся у человека знанию.

Литература

1. Бубер М. Два образа веры. — М., 1995.
2. Знание и вера в философском дискурсе: традиции и современность. — М., 2010.
3. Кант И. Критика чистого разума. — М., 2002.
4. Лекторский В. А. Вера и знание в современной культуре // Вопр. философии. — 2007. — № 2.
5. Омельчук Р. К. На пути к онтологии веры. — Иркутск, 2010.
6. Степанянц М. Т. Знание и вера: многообразие культурных подходов // Вопр. философии. — 2007. — № 2.

ГЛАВА XI. НАУКА КАК ФОРМА ПОЗНАНИЯ

1. Общая характеристика научного познания

Наука становится все более значимой частью общественной жизни, во многом определяя ход и направленность общественного развития. Поэтому философское исследование того, что такое наука, как она устроена, что она может, а что ей недоступно, предполагает достаточно определенные представления о ее сущности.

Разнообразные определения науки можно свести к следующим смысловым блокам.

1. Наука — это форма познания, имеющая ряд специфических признаков; непосредственной целью науки является постижение истины и открытие объективных законов.

2. Наука — это творческая деятельность по получению нового знания и результат этой деятельности: совокупность знаний, приведенных в целостную систему на основе определенных принципов.

3. Как и другие формы познания, наука есть социально-историческая деятельность, а не только «чистое знание». В силу этого ее можно рассматривать как форму общественного сознания, выполняющую определенные функции в обществе.

Существуют признаки, отличающие науку от других форм познания, прежде всего — от обыденного познания.

Во-первых, к фундаментальным ее признакам можно отнести объективность, то есть стремление очистить результаты познания от влияния так

называемых субъективных факторов. Целью науки является объективная истина, поэтому субъективные моменты, мешающие адекватному отражению предмета науки, исключаются, элиминируются. К субъективным факторам, искажающим познание, относят политические, личные взгляды и представления ученого, влияние политического режима и общественной конъюнктуры и др. На разных этапах научного познания объективность представлена в разной степени. Качественно наибольшей объективностью обладают научные законы, отражающие сущностные признаки и связи между объектами.

Во-вторых, для научного познания характерна строгая доказательность, обоснованность полученных результатов, достоверность выводов. В науке разработаны специальные способы обоснования истинности знания. Это и экспериментальный контроль за получаемым знанием, и теоретические способы проверки. Вместе с тем, в науке немало гипотез, догадок, предположений, вероятностных суждений и т. п. Вот почему тут важнейшее значение имеет логико-методологическая подготовка исследователей, их философская культура, постоянное совершенствование своего мышления, умение правильно применять его законы и принципы.

В-третьих, признаком науки следует назвать системность. В данном контексте она понимается следующим образом: наука — не разрозненный набор знаний, она есть целостное единство, система эмпирического и теоретического уровней. Взаимодействие между ними позволяет науке развиваться, постоянно производить новое знание. Соответственно, на каждом уровне применяются свои методы и производятся специфические формы знания. На эмпирическом уровне результатом познания является научный факт, а на теоретическом формируются гипотезы, законы, научные теории.

В-четвертых, для науки характерна постоянная методологическая рефлексия. Это означает, что в ней изучение объектов, выявление их специфики, свойств и связей всегда в той или иной мере сопровождается осознанием самих исследовательских процедур, т. е. изучением используемых при этом методов, средств и приемов, при помощи которых познаются данные объекты.

В-пятых, в науке выделяется определенную систему ценностных ориентаций, установок, а также сформированный на их основе кодекс поведения ученых, этику науки. Высшей ценностью является истина, существует ценностные ориентации на новизну и постоянный прогресс знаний, а также постоянный критический пересмотр уже имеющихся. Все эти признаки позволяют науке существовать как сложной развивающейся системе знаний, обуславливают быстрый рост и прогресс науки.

В научном познании выделяют два уровня — эмпирический и теоретический. Соответственно, выделяют и два вида познавательной деятельности — эмпирическое и теоретическое исследование. Не следует отождеств-

лять эмпирический и теоретический уровни с чувственным и рациональным уровнями познания в целом. Можно говорить лишь о том, что на низших уровнях эмпирического познания доминирует чувственное, а на теоретическом уровне — рациональное.

Критерии различения теоретического и эмпирического уровней: 1) характер предмета исследования, 2) тип применяемых средств исследования, 3) особенности метода, 4) формы получаемых знаний.

1. Эмпирическое исследование в основе своей ориентировано на изучение явлений и зависимостей между ними. На уровне же теоретического познания происходит выделение сущностных связей в чистом виде. Сущность объекта представлена в виде ряда законов, которым подчиняется данный объект.

2. 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.

В эмпирическом исследовании применяют особый язык, включающий термины для обозначения эмпирических объектов. Эмпирические объекты — это абстракции, выделяющие в действительности набор свойств и отношений вещей, интересующих исследователя. Все остальные свойства здесь не имеют значения, и от них в эмпирическом описании абстрагируются.

Язык теоретического исследования отличается от языка эмпирических описаний. В качестве основного средства теоретического исследования выступают так называемые теоретические идеальные объекты, особые абстракции, в которых заключен смысл теоретических терминов.

3. Основными методами эмпирического исследования являются реальный эксперимент и реальное наблюдение, методы эмпирического описания.

В теоретическом исследовании 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); логический и исторический методы и др.

4. Методы эмпирического исследования позволяют получить научный факт. Это форма знания, понятие, которое обозначает некий срез реальности, фиксируемый на эмпирическом уровне. Эмпирические факты позволяют дать такое описание явлений и связей между ними, в котором сняты

субъективные наложения. На теоретическом уровне целью является открытие законов и разработка теорий. Закон — всеобщие, необходимые, существенные, повторяющиеся взаимосвязи между объектами и явлениями.

Теория — наиболее развитая форма научного знания, дающая целостное отображение закономерных и существенных связей определенной области действительности. Примерами этой формы знания являются классическая механика И. Ньютона, эволюционная концепция Ч. Дарвина, теория относительности А. Эйнштейна, теория самоорганизующихся целостных систем (синергетика) и др.

Любая теория — это целостная развивающаяся система истинного знания, которая имеет сложную структуру и выполняет ряд функций. В современной методологии науки выделяют следующие основные элементы теории:

1 Исходные основания — фундаментальные понятия, принципы, законы, уравнения, аксиомы.

2 Идеализированный объект — абстрактная модель существенных свойств и связей изучаемых предметов (например, «идеальный газ», «абсолютно твердое тело»).

3 Логика теории — формальная, нацеленная на прояснение структуры готового знания, на описание его формальных связей и элементов, и диалектика — направленная на исследование взаимосвязи и развития категорий, законов, принципов и других форм теоретического знания.

4 Совокупность законов и утверждений, выведенных из основных положений данной теории в соответствии с определенными принципами.

5 Философские установки, ценностные, социокультурные основания.

Ключевой элемент теории — закон, поэтому ее можно рассматривать как систему законов, выражающих сущность изучаемого объекта во всей его целостности и конкретности.

Эмпирический и теоретический уровни органически взаимосвязаны и предполагают друг друга в целостной структуре научного познания.

2. Механизмы порождения и развития научного знания

Развитие знания — сложный диалектический процесс, имеющий определенные качественно различные этапы. Активно исследовалась эта проблема основоположниками и представителями диалектико-материалистической философии — особенно с методологических позиций материалистического понимания истории и материалистической диалектики, с учетом социокультурной обусловленности этого процесса. В современной западной философии проблема роста, развития знания является центральной в философии науки, представленной особенно ярко в таких течениях, как эволюционная (генетическая) эпистемология и постпозитивизм.

Можно выделить следующие основные ситуации, характеризующие процесс развития научных знаний: взаимодействие картины мира и опытных фактов; формирование первичных теоретических схем и законов; становление развитой теории (в классическом и современном вариантах).

Первая ситуация может реализовываться в двух вариантах. Во-первых, на этапе становления новой области научного знания (научной дисциплины) и, во-вторых, в теоретически развитых дисциплинах при эмпирическом обнаружении и исследовании принципиально новых явлений, которые не вписываются в уже имеющиеся теории. В этих условиях эмпирическое исследование направляется не какой-то доминирующей теорией, а сложившимися идеалами науки и формирующейся специально-научной картиной мира (картиной исследуемой реальности). Последняя образует тот специфический слой теоретических представлений, который обеспечивает постановку задач эмпирического исследования, видение ситуаций наблюдения и эксперимента и интерпретацию их результатов. Существует и обратное влияние. Полученные из наблюдения факты могут не только видоизменять сложившуюся картину мира, но и привести к противоречиям в ней и потребовать ее перестройки.

Ситуация взаимодействия картины мира и эмпирического материала, характерная для ранних стадий формирования научной дисциплины, воспроизводится и на более поздних этапах научного познания. Даже тогда, когда наука сформировала слой конкретных теорий, эксперимент и наблюдение способны обнаружить объекты, не объясняемые в рамках существующих теоретических представлений. Тогда новые объекты изучаются эмпирическими средствами, и картина мира начинает регулировать процесс такого исследования, испытывая обратное воздействие его результатов.

3. Основные этапы становления научной теории

В строении и генезисе научных теорий, их понятийного аппарата ключевая роль принадлежит процедурам построения теоретической схемы. Можно выделить две стадии формирования теоретических схем: стадию их выдвижения как гипотез и стадию их обоснования. В развитой науке теоретические схемы вначале строятся как гипотетические модели. Такое построение осуществляется за счет использования абстрактных объектов, ранее сформированных в сфере теоретического знания и применяемых в качестве строительного материала при создании новой модели.

Гипотетические модели обретают статус теоретических представлений о некоторой области взаимодействий только тогда, когда пройдут через процедуры эмпирического обоснования.

Конструктивное обоснование теоретической схемы обеспечивает ее связь с опытом и внутреннюю согласованность всех определяющих при-

знаков ее абстрактных объектов. Так формируются частные теоретические модели и законы, относящиеся к достаточно ограниченной области явлений. Модель включает идеализированные объекты и связи между ними, а научный закон характеризует отношения идеальных объектов теоретической модели. Сама теория представляет систему законов, раскрывающих сущностные связи между идеализированными объектами.

В дальнейшем происходит переход от частных теоретических схем к развитой теории. Так, в классической физике создание развитой теории начиналось обычно после того, как отдельные аспекты изучаемых взаимодействий отображались в некотором наборе частных теоретических схем и законов.

Развитая теория строится на основе синтеза частных теоретических схем. Они включаются в состав теории в трансформированном виде и предстают как выводимые (конструируемые) из ее фундаментальной теоретической схемы. Соответственно все частные теоретические законы выступают как следствие фундаментальных законов теории. Формирование фундамента развитой теории происходит постепенно, путем последовательного синтеза сначала некоторых близлежащих законов, обобщаемых в теории, а затем и законов, относящихся к более отдаленным областям исследуемых в теории взаимодействий.

Стратегии теоретического исследования не являются раз навсегда данными и неизменными. Они исторически меняются по мере эволюции науки. В неклассической науке, в частности, в физике XX столетия для создания теории широко применялся метод математической гипотезы или математической экстраполяции. Для отыскания законов новой области явлений берут математические выражения для законов близлежащей области, которые затем трансформируют и обобщают так, чтобы получить новые соотношения между физическими величинами. Полученные соотношения рассматривают в качестве гипотетических уравнений, описывающих новые физические процессы. Указанные уравнения после соответствующей опытной проверки либо приобретают статус теоретических законов, либо отвергаются как несоответствующие опыту. Таким образом, можно выделить главную особенность развития современных теорий: в отличие от классических образцов, они начинают создаваться как бы с верхних «этажей» — с поисков математического аппарата — и лишь после того, как найдены уравнения теории, начинается этап их интерпретации и эмпирического обоснования.

4. Научные традиции и научные революции.

Предпосылки и механизмы революционных преобразований в науке

Понятие «революция» свидетельствует о радикальных качественных изменениях в мире знания, о перестройке оснований науки. Известный философ науки Томас Кун в своей книге «Структура научных революций» обосновал модель развития науки как чередования «нормальной науки» и научных революций. «Нормальная наука» означает исследования, прочно опирающиеся на прошлые или имеющиеся научные достижения и признающие их в качестве фундамента последующего развития. В периоды нормального развития науки деятельность ученых строится на основе одинаковых парадигм, одних и тех же правил и стандартов научной практики. Возникает общность установок и видимая согласованность действий, которая обеспечивает преемственность традиций того или иного направления. Ученые не ставят задачи создания принципиально новых теорий. «Нормальная наука» развивается, накапливая информацию, уточняя известные факты.

Т. Кун впервые рассмотрел традиции как основной конституирующий фактор развития науки, так как традиции являются условием возможности научного развития. В их основе лежит парадигма, представляющая собой совокупность знаний, методов, образцов решения конкретных задач, ценностей, безоговорочно разделяемых членами научного сообщества. На этом этапе наука характеризуется наличием четкой программы деятельности, что приводит к селекции альтернативных для этой программы и аномальных для нее смыслов. Предсказания новых видов явлений и процессов, то есть тех, которые не вписываются в контекст господствующей парадигмы, не является целью нормальной науки.

Концепцию Куна пытаются усовершенствовать многие философы науки. Это усовершенствование связано, прежде всего, с разработкой концепции многообразия научных традиций, которое основывается на отличии научных традиций по содержанию, функциям, выполняемым в науке, способу существования.

Научные революции выступают как этап ослабления и разрушения парадигмы. В этот период разрушается научное сообщество как группа людей, связанных одной парадигмой. Предпосылками научной революции выступают парадоксы и проблемные ситуации, которые не могут быть объяснены в рамках существующей парадигмы. Механизм перерастания задачи в проблему заключается в том, что генерированные сложившимися основаниями науки теоретические схемы и законы перестраиваются в процессе своего эмпирического обоснования, приводятся в соответствие с новыми фактами и таким путем включают в себя новое содержание. При обратном отображении на основания (в частности, на картину мира) это со-

держание может рассогласовываться с вводимыми в картину мира представлениями о реальности. Если картина мира не учитывает специфику новых объектов, то отображение на нее теоретических схем, схватывающих некоторые существенные особенности таких объектов, приводит к парадоксам в системе знания.

Каждая научная революция открывает новые закономерности, которые не могут быть поняты в рамках прежних представлений. Научная революция значительно меняет историческую перспективу исследований. Научные революции рассматриваются как некумулятивные эпизоды развития науки, во время которых старая парадигма замещается целиком или частично новой парадигмой, несовместимой со старой.

Научные революции, могут различаться по самым различным признакам, и поэтому для них не существует единой классификации. Тем не менее, можно выделить несколько их типов, согласно принадлежности к научной дисциплине, их влиянию на технический прогресс и духовную культуру общества.

1. Внутридисциплинарные научные революции. Наиболее знакомыми революциями такого типа являются революции, которые происходят в рамках отдельных научных дисциплин. Революции подобного типа связаны с изменениями картины мира.

2. Научные революции как результат междисциплинарных взаимодействий. В процессе развития науки происходит постоянное взаимодействие между разными научными дисциплинами, которое находит свое проявление в обмене научными идеями и методами исследования. Первоначально такое взаимодействие осуществляется путем переноса парадигмы, научной картины мира, а также идеалов и норм исследования из одной научной дисциплины в другую. В современной науке междисциплинарное взаимодействие чаще всего происходит совсем иначе: каждая наука обладает как собственной парадигмой, так и самостоятельной картиной мира. Поэтому в настоящее время говорят о междисциплинарной парадигме исследования, которая возникает из анализа и синтеза некоторых общих черт и признаков прежних теорий, концепций и частных парадигм исследования.

3. Глобальные научные революции, которые приводят к изменению типа научной рациональности. В истории естествознания можно обнаружить четыре таких революции. Первой из них была революция XVII века, ознаменовавшая собой становление классического естествознания и механической картины мира. Вторая глобальная научная революция определила переход к новому состоянию естествознания — дисциплинарно организованной науке.

Третья глобальная научная революция была связана с преобразованием этого стиля и становлением нового, неклассического естествознания.

В современную эпоху можно наблюдать четвертую глобальную научную революцию, в ходе которой рождается новая постнеклассическая наука. Каковы ее принципиально новые черты?

В данное время дисциплинарными исследованиями на передний план все более выдвигаются междисциплинарные и проблемно-ориентированные формы исследовательской деятельности. Специфику современной науки конца XX века определяют комплексные исследовательские программы, в которых принимают участие специалисты различных областей знания.

Реализация комплексных программ порождает особую ситуацию сращивания в единой системе деятельности теоретических и экспериментальных исследований, прикладных и фундаментальных знаний, интенсификации прямых и обратных связей между ними. В результате усиливаются процессы взаимодействия принципов и представлений картин реальности, формирующихся в различных науках. Они становятся взаимозависимыми и предстают в качестве фрагментов целостной общенаучной картины мира. На ее развитие оказывают влияние не только достижения фундаментальных наук, но и результаты междисциплинарных прикладных исследований.

В междисциплинарных исследованиях наука, как правило, сталкивается с такими сложными системными объектами, которые в отдельных дисциплинах зачастую изучаются лишь фрагментарно, поэтому эффекты их системности могут быть вообще не обнаружены при узкодисциплинарном подходе, а выявляются только при синтезе фундаментальных и прикладных задач в проблемно-ориентированном поиске.

Объектами современных междисциплинарных исследований все чаще становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием (биосфера нашей планеты, Вселенная в целом и т.д.). Такого типа объекты постепенно начинают определять и характер предметных областей основных фундаментальных наук, детерминируя облик современной, постнеклассической науки.

Исторически развивающиеся системы представляют собой более сложный тип объекта даже по сравнению с саморегулирующимися системами. Последние выступают особым состоянием динамики исторического объекта, своеобразным срезом, устойчивой стадией его эволюции. Сама же историческая эволюция характеризуется переходом от одной относительно устойчивой системы к другой системе с новой уровневой организацией элементов и саморегуляцией. Деятельность с такими системами требует принципиально новых стратегий. Именно идеи эволюции и историзма становятся основой того синтеза картин реальности, вырабатываемых в фундаментальных науках, которые сплавляют их в целостную картину истори-

ческого развития природы и человека и делают лишь относительно самостоятельными фрагментами общенаучной картины мира.

Ориентация современной науки на исследование исторически развивающихся сложных систем существенно перестраивает идеалы и нормы исследовательской деятельности. Историчность системного комплексного объекта и вариабельность его поведения предполагают широкое применение особых способов описания и предсказания его состояний — построение сценариев возможных линий развития системы. С классическим идеалом строения теории как аксиоматически-дедуктивной системы все больше конкурируют альтернативные теоретические описания. В естествознание начинает все шире внедряться идеал исторической реконструкции, которая выступает особым типом теоретического знания, ранее применявшимся преимущественно в гуманитарных науках (истории, археологии, историческом языкознании и др.).

Изменяются представления и о стратегиях эмпирического исследования. Идеал воспроизводимости эксперимента применительно к развивающимся системам должен пониматься в особом смысле. Так, эксперимент, основанный на энергетическом и силовом взаимодействии с уникальной исторически развивающейся системой, в принципе не позволит воспроизводить ее в одном и том же начальном состоянии. Сам акт первичного «приготовления» этого состояния меняет систему, направляя ее в новое русло развития, а необратимость процессов развития не позволяет вновь воссоздать начальное состояние. Поэтому для уникальных развивающихся систем требуется особая стратегия экспериментального исследования. Их эмпирический анализ осуществляется чаще всего методом вычислительного эксперимента на компьютерах, что позволяет выявить разнообразие возможных структур, которые способна породить система.

Среди исторически развивающихся систем современной науки особое место занимают природные комплексы, в которые сам человек включен в качестве компонента. При изучении «человекоразмерных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности. В этой связи трансформируется идеал ценностно нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекоразмерным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Вместе с тем в ходе самой исследовательской деятельности с «человекоразмерными» объектами исследователю приходится решать ряд проблем этического характера, определяя границы возможного вмешательства в объект.

Научное познание начинает рассматриваться в контексте социальных условий его бытия и его социальных последствий как особая часть жизни общества, детерминируемая на каждом этапе своего развития общим состоянием культуры данной исторической эпохи, ее ценностными ориентациями и мировоззренческими установками. Осмысливается историческая изменчивость не только онтологических постулатов, но и самих идеалов и норм познания. Соответственно развивается и обогащается содержание категорий «теория», «метод», «факт», «обоснование», «объяснение» и т. п. Возникают новые понимания категорий пространства и времени (учет исторического времени системы, иерархии пространственно-временных форм), категорий возможности и действительности (идея множества потенциально возможных линий развития в точках бифуркации), категории детерминации (предшествующая история определяет избирательное реагирование системы на внешние воздействия).

Синергетика, перспективное направление в современных исследованиях, основное внимание уделяет когерентному, согласованному состоянию процессов самоорганизации в сложных системах различной природы. Самоорганизация начинает рассматриваться как одно из основных свойств движущейся материи и включает все процессы самоstructuring, саморегуляции, самовоспроизведения. Она выступает как процесс, который приводит к образованию новых структур.

Важный вклад в разработку такого подхода был внесен школой И. Пригожина, всемирно известного физика российского происхождения. В экспериментальных исследованиях было продемонстрировано, что, удаляясь от равновесия, термодинамические системы приобретают принципиально новые свойства и начинают подчиняться особым законам. Эти выводы имеют далеко идущие последствия, если учесть, что он применим ко всем открытым системам, имеющим необратимый характер. Необратимость — это как раз то, что характерно для современных неравновесных состояний.

Идеи термодинамики неравновесных систем и синергетики имеют фундаментальное мировоззренческое и методологическое значение, поскольку благодаря им оказалось возможным обосновать представления о развитии физических систем и включить эти представления в физическую картину мира. В свою очередь, это открыло новые перспективы для выяснения взаимосвязей между основными этажами мироздания — неживой, живой и социальной материей. 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. Но с ее возникновением появились принципиально новые возможности формирования целостной общенаучной картины мира. Синергетика претенду-

ет на создание универсального закона как для живой, так и для неживой материи, закона самоорганизации и эволюции любой открытой системы, тем самым подкрепляя идеи глобального эволюционизма.

Синергетика позволяет перейти от «линейного» мышления, сложившегося в рамках механической картины мира, к нелинейному, соответствующему новому этапу функционирования науки. Большинство изучаемых ею объектов (природные, экологические, социально-природные комплексы, экономические структуры) являются открытыми, неравновесными системами, управляемыми нелинейными законами. Все они обнаруживают способность к самоорганизации, а их поведение определяется предшествующей историей их эволюции.

Представления об открытых самоорганизующихся системах находят подкрепление в самых различных областях знания, стимулируя в них разработку новых эволюционных идей, прежде всего — идею глобального эволюционизма. Концепция глобального (универсального) эволюционизма базируется на определенной совокупности знаний, полученных в рамках конкретных научных дисциплин, и вместе с тем включает в свой состав ряд философско-мировоззренческих установок.

Универсальный эволюционизм представляет собой соединение идеи эволюции с идеями системного подхода. В этом отношении глобальный эволюционизм распространяет понятие развития на все сферы бытия, устанавливая универсальную связь между неживой, живой и социальной материей.

Определяющее значение в его утверждении как принципа построения современной общенаучной картины мира сыграли три важнейших концептуальных направления в науке XX века: во-первых, теория нестационарной, развивающейся Вселенной; во-вторых, синергетика; в-третьих, теория биологической эволюции и развитая на ее основе концепция биосферы и ноосферы.

Эволюционная теория и созданная на ее основе концепция биосферы и ноосферы вносят существенный вклад в обоснование идеи универсальной взаимосвязанности всех процессов и демонстрируют необратимый характер эволюционных процессов, четко обозначая в них фактор времени. В современной науке есть все необходимые естественнонаучные данные, позволяющие обосновать универсальный характер эволюции. Глобальный эволюционизм, включающий в свой состав принципы эволюции и системности, характеризует взаимосвязь самоорганизующихся систем разной степени сложности и раскрывает механизмы возникновения новых структур в процессе развития. Такие структуры возникают в открытых системах, находящихся в неравновесном состоянии, благодаря чему осуществляется

переход от одного типа самоорганизующейся системы к другой, а эволюция в конечном счете приобретает направленный характер.

Глобальный эволюционизм позволяет рассмотреть во взаимосвязи не только живую и социальную материю, но и включить неорганическую материю в целостный контекст развивающегося мира. Он создает основу для рассмотрения человека как объекта космической эволюции, закономерного и естественного этапа в развитии нашей Вселенной, ответственного за состояние мира, в который сам человек погружен.

Принципы глобального эволюционизма пронизывают все существующие специальные научные картины мира и являются основой построения целостной общенаучной картины мира, центральное место в которой начинает занимать человек.

5. Этические и социальные проблемы современной науки. Проблема гуманитарного и экологического контроля в науке и технике

Понятие «этика науки» применяется в двух смыслах: 1. Этика науки — особая дисциплина, которая изучает нравственные основы научной деятельности, совокупность ценностных принципов, принятых в научном сообществе, а также современные этические проблемы научного поиска. 2. Этика науки — система этических норм, определяющих границы допустимого и приемлемого в научном познании. В нормах научной этики находят воплощение, с одной стороны, общечеловеческие моральные требования и запреты, а с другой — специфические, характерные только для науки ценности. Нормы научной этики редко формулируются в виде специальных перечней и кодексов; скорее, они существуют в виде неявного знания. Поскольку научное познание осуществляется в сложном социокультурном контексте, в этике науки приходится учитывать обширное множество факторов и нюансов самой разнообразной природы: когнитивных, технологических, культурных, социально-политических, религиозных.

Этические проблемы, с которыми сталкивается современная наука, можно разделить на две группы: в первой затрагиваются нормы взаимоотношений внутри научного сообщества, а во второй — проблемы взаимоотношения ученого и науки с обществом.

В первой группе наиболее важными являются проблемы авторства научных открытий, плагиата, компетентности и фальсификации научных открытий. Эмос науки направлен и на защиту науки от лженауки. Ученый может ошибаться, но не может фальсифицировать результаты исследования. Научное сообщество отторгает исследователей, занимающихся плагиатом, бойкотирует их, прерывает с ними всяческие научные контакты, отказывается от совместной работы. Кроме того, этическое обоснование должно предварять сам ход эксперимента и научного исследования. Очень

часто ученые тяготеют к значительному преувеличению своего личного вклада по сравнению с деятельностью своих коллег. Это также порождает массу проблем, обнаруживаемых в проведении научной полемики, и влечет за собой нарушение научной корректности и научной этики.

Вторая группа проблем выявляет этические и социальные противоречия, связанные с развитием науки в рамках общества. Часть из них приобрела статус глобальных. Это прежде всего экологическая проблема, связанная с лавинообразным научно-техническим ростом, разрушающим природную среду, а также проблема гонки вооружений и угрозы глобального ядерного конфликта. Особую остроту приобрела проблема социальной ответственности ученого. Среди областей научного знания, в которых особенно напряженно обсуждаются данные вопросы, можно выделить генную инженерию, биотехнологию, биомедицинские и генетические исследования человека. Научные исследования сегодня все больше ориентированы на познание самых разных способов воздействия на человека и возможностей самого человека. Наиболее характерным выражением того и другого являются многочисленные эксперименты, в которых человек участвует в качестве испытуемого. Участие в таких экспериментах всегда сопряжено с большим или меньшим риском для испытуемых. Крайне неоднозначен и вопрос об изменении человеческой телесности. Исследования в сфере компьютерных и информационных технологий ставят вопрос о границах вмешательства в личную жизнь человека, его сознание.

В рассмотрении данных проблем возникают крайние позиции, обозначаемые как сциентизм и антисциентизм. Сциентизм рассматривает науку, в особенности естествознание, как высшую, даже абсолютную социальную ценность, требует полной свободы научных исследований. Антисциентизм же утверждает, что цели и устремления науки и общества в наши дни разделены и пришли к неустрашимым противоречиям, что нормы научной этики едва ли не противоположны общечеловеческим и социально-этическим нормам. Сторонники антисциентизма выступают за серьезные ограничения научных исследований или даже полный запрет некоторых научных направлений. Это — крайние позиции в ходе широкого общественного диалога по ключевым проблемам научного прогресса.

В ходе данного диалога постепенно формируются более взвешенные, конструктивные идеи взаимодействия науки и общества. Сейчас признается, что в научных исследованиях необходим общественный контроль и регулирование. Наиболее актуальны эти вопросы в исследовании человека. Так, в биомедицинских исследованиях существует два основных механизма такого регулирования. Это, во-первых, процедура информированного согласия, которое перед началом исследования дает каждый испытуемый. Во-вторых, в современной практике проведения биомедицинских исследо-

ваний принято, что каждый исследовательский проект может осуществляться только после того, как заявка будет одобрена независимым этическим комитетом.

Этическая экспертиза исследований защищает не только испытуемых, но и самих исследователей, поскольку позволяет им разделять бремя ответственности не только моральной, но очень часто и юридической. По мере осознания этой защитительной роли экспертизы само научное сообщество начинает относиться к ней одобрительно, все более терпимо и даже благосклонно, несмотря на то, что ее проведение требует немалых дополнительных затрат времени и энергии. С расширением практики биомедицинских исследований совершенствовалась и усложнялась деятельность этических комитетов.

Разнообразные методы экспертизы достаточно основательно разработаны в современной науке и отработаны на практике. Можно отметить, например, экспертизу научно-технического прогресса, основные задачи которой, во-первых, выявить наиболее перспективные его направления, во-вторых, оценить его побочные технологические, экономические, социальные и иные эффекты, и, наконец, выбрать один из альтернативных научно-технических вариантов решения конкретных задач.

Осознание негативных последствий научно-технического роста привели к формированию экологической этики. Экологическая этика представляет собой особую часть общего этического учения, которая исследует моральные нормы и нравственные принципы поведения людей, направленные на сохранение и восстановление окружающей природной среды. Возникновение данной области этических исследований было вызвано растущими сверх меры технологическими нагрузками на биосферу, которые с особой силой стали ощущаться в период начавшегося постиндустриального развития.

По мнению многих мыслителей, глубокая причина этого кризиса заключается в доминировании прежнего антропоцентристского взгляда на мир, согласно которому человек объявлялся центром мироздания и властелином природы, который мог ее нещадно эксплуатировать. Поэтому выход из экологического кризиса должен состоять в решительном отказе от такой позиции и установлении гармонических отношений с природой.

Западные ученые (Э. Ласло, О. Леопольд, Р. Аттфильд, Л. Уайт) раньше других обратились к исследованию проблем экологической этики и высказали ряд интересных идей по конкретным ее вопросам. Во всех их исследованиях подчеркивается необходимость установления гармонических отношений между обществом и природой, понимания ее возможностей для удовлетворения потребностей людей. Однако мировоззренческое обоснование своих позиций одни ученые пытаются найти в объективно-

научных методах исследования, а другие — в выдвижении либо новых религиозных воззрений, либо переинтерпретации старых взглядов.

Можно сделать вывод, что социальная ответственность ученых есть одна из центральных тем в этике науки. Наука не является полностью свободной от ценностей. Напротив, ценностные и этические основания — неотъемлемая часть научной деятельности, которая ощутимо влияет на проблематику и направления исследований. При этом развитие науки увеличивает количество проблемных ситуаций, и нравственный опыт, накопленный учеными и всем человечеством, пока оказывается недостаточным для их разрешения.

Литература

1. Кун Т. Структура научных революций. — М., 2015.
2. Микешина Л. А. Философия науки : учеб. пособие. — М., 2005.
3. Степин В. С. Теоретическое знание. — М., 2000.

РАЗДЕЛ III. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ГЛАВА XII. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ПРЕДМЕТ И ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ

1. Предмет социальной философии и основные этапы ее развития

Понятие «социальная философия» имеет как минимум два различных смысла. Во-первых, любая форма деятельности человека — сознает он этот факт или нет — имеет социальную сущность: она рождается в системе общественной жизни, изменяется благодаря ей, и сам исследователь тоже является членом общества. Поэтому словосочетание «социальная философия» характеризует саму сущность философии как вида социально-духовной деятельности. Во-вторых, социальная философия — это часть философского знания, которая проникает в сущность, динамику и статику социальных процессов, в специфику общественной жизни. Значение этого раздела философского знания не должно преуменьшаться, ибо философия как таковая и социальная философия обосновывают друг друга как мета-теории: без общефилософских принципов не могло бы существовать философское изучение общества, а без изучения социальной жизни философское знание не может считаться завершенным и всеобщим, — оно остается абстрактно-догматическим.

Тем не менее, ни объект социальной философии, ни ее предмет не могут быть сведены к объекту и предмету философии как таковой. Мы должны изучать социальную жизнь как реальность, которая имеет качественное своеобразие по сравнению со всеми другими фрагментами и системами реальности. Это означает, что социальное должно рассматриваться как такая область реальности, которая обладает качествами, не свойственными более никаким другим видам бытия; оно должно быть выделено как своеобразный, не сводимый к другим частям мира фрагмент. Следовательно, задачей исследователя является поиск тех качественных особенностей, которые и делают социальную реальность непохожей на все другие виды реальности, то есть обнаружить и описать ее атрибутивные, системообразующие качества.

Социальная философия, как уже было сказано, является познавательной деятельностью. А познание тогда становится таковым, когда исследователь формулирует законы изучаемой им реальности. И здесь возникают два вопроса. Во-первых, отражают ли сформулированные нами законы действительные отношения общественной жизни? Во-вторых, является ли сама социальная реальность устойчивым, законосообразным процессом или в ней царствуют хаос и произвол? Как следствие, возникает и еще один вопрос: какими методами может изучаться социальное?

Самое поверхностное описание общественных процессов позволяет обнаружить, что изменения в нем происходят значительно быстрее, чем

в природе; при этом всякий раз в историческом действии принимают участие другие люди: они различаются возрастом, опытом, социальным статусом, а сами события происходят лишь однократно. В таком случае привычные характеристики законосообразности — устойчивость, повторяемость — должны быть пересмотрены: либо следует говорить о какой-то особой, специфической форме повторяемости, либо отказаться от утверждения о законосообразном характере исторического процесса.

Но всякое ли познание общественной жизни можно считать философским? Всегда ли существовала социальная философия как часть философского знания? Предваряя дальнейшие рассуждения, следует дифференцировать учение об обществе и социальную философию. В чем заключается разница между ними?

Учения об обществе возникли еще в древней философии. Учение Конфуция, отца древнекитайской философии, возникшее в VI в. до н. э., целиком посвящено рассуждениям о добродетелях правителя и подданных, о гармонии в мире и обществе. Показательно при этом, что рассуждения о добродетелях, ритуалах и поступках обосновываются следованием Дао, закону Неба. Будда, формулируя Четыре благородные истины, тоже говорит об общемировом законе и подчинении общемировой необходимости.

Аристотель, самый выдающийся ум греческой философии, создает корпус сочинений о полисе и этике, основываясь на предпосылке о врожденных (т. е. природных, внесоциальных) качествах людей. Определяя человека как политическое (общественное) животное, он говорит не о том, что отличительные характеристики, добродетели человека (умеренность, мужество, мудрость) рождаются в обществе, а наоборот: врожденные свойства человека таковы, что они делают возможным общество. В таком случае любое общественное учреждение — точно такое же естественное образование, как образование горы или течение рек к морю. И для Аристотеля, и для других исследователей его эпохи типично было одно: сначала универсальность законов мира постулировалась, принималась как нечто само собой разумеющееся, действующее во всем мире, а потом распространялась и на общество. Вопрос о причинности в истории он тоже не ставит, ограничиваясь суждением, что «все портится».

В Средние века считалось, что главная функция общества — помогать человеку в общении с богом. Одновременно общество представлялось как земной вариант «небесного града», его слабое отражение. Кроме того, мыслилось, что глубинный божественный промысел мы не можем познать: между сверхъестественной божественной сущностью и нами, людьми, поставлен непреодолимый барьер. Наличие этого барьера подтверждает учение о чуде, которому всегда есть место и которое свидетельствует о необъяснимом вмешательстве бога в дела человеческие. Перспек-

тива развития мира — это конечная его гибель, Апокалипсис, который неотвратимо наступит, ибо количество человеческих грехов нарастает, и весь человеческий мир портится. В таком случае вопрос о социальной закономерности не может быть даже поставлен, а познание сущности общественной жизни в принципе невозможно. Несколько позже возможность познания природного мира утверждается в концепции двойственной истины. Но идея об огромном количестве случайностей, влияющих на жизнь общества и подчас кардинально изменяющих ход истории, не перестает быть проблемой, хотя и не имеет решения.

В Новое время бог, природа и человек были уравнены в правах, и стало возможно говорить об их познаваемости: природа — полное воплощение бога, а человек — полное воплощение природы, поэтому познаваемо и то, и другое, и третье (пантеизм Б. Спинозы). А это значит, что законы природы и законы божественной деятельности суть одно и то же. (У физиков XX века даже существует полушуточный афоризм: «господь бог коварен, но не злонамерен», то есть он может от человека что-то скрыть, но закон изменить не в силах.) Общество мыслится как осуществление общемировых механических законов, что не дает еще возможности говорить о существовании социальной философии, а не частных трактовок тех или иных явлений общественной жизни.

И только в начале XVIII в. исследователи начинают представлять, что история — не просто механическое или даже математическое взаимодействие тел, а такая целостность, которая обладает иными сущностными качествами, нежели остальная природа. Именно с этого времени можно говорить о становлении социальной философии в полном смысле слова. Эта традиция начинается с итальянца Д. Вико. Каковы же его основные интуиции (ибо назвать их законченной концепцией еще не представляется возможным)?

Первое. Он спорит с уже устоявшимся представлением, что математические и физические законы являются универсальными для всего мира, потому что тогда люди уподобляются камням, рекам, растениям. Второе. Он не согласен с методами историков, изучающих общественные факты и их временную последовательность. Недостаток их метода заключается в том, что они рассматривают каждое историческое событие только как неповторимое, имеющее свою уникальную конфигурацию. А у Д. Вико именно в этот момент возникает тема исторической повторяемости. Между полюсами тождества всего мира и его законов и, одновременно, абсолютной неповторяемостью в истории — автору надо определиться.

В первую очередь это касается характеристики системного качества общественной жизни, наличие которого отделяет людей от всех других существ, а людей делает непохожими друг на друга. У Д. Вико общество

предстает как целостность, характеризующаяся специфическими чертами, которые не встречаются больше нигде. Эта целостность управляется своими собственными законами. Качество, отличающее общественную жизнь, универсально: все им пользуются, все его знают и именно поэтому не замечают; это язык. По мысли Вико, язык — это кладезь социальной памяти, средство коммуникации, связи поколений, отпечаток времени. Выделение языка в качестве универсального определения общественной жизни помогает Вико не только подчеркнуть отличие людей от всех существ, но и охарактеризовать отличие одного народа от другого. Второе качество общества — это культура. Она основывается на языке, но к нему не сводится. В основе культуры могут лежать разные представления, в том числе мифологические и религиозные. И третье: общество — продукт деятельности самих людей. Ни боги, ни иные сверхъестественные силы историю не творят, — люди сами пишут свою историю.

Д. Вико говорит: «В ночной тьме, среди мрака, скрывающего от нас далекую древность, вспыхивает вдруг тот вечный неугасимый свет, свет истины неоспоримой, что этот гражданский мир создан людьми, и они могут, поскольку должны, найти его начала в превращениях разума человеческого». При этом они пишут ее в совершенно определенных обстоятельствах места и времени. Следовательно, с современными мерками подходить к прошлым событиям нельзя: «Природа вещей такова, что они рождены определенным временем в характерной для него упряжке, поэтому они такие, а не другие» («Новая наука»). Приписывать наш образ мыслей ни прошлым эпохам, ни другому народу недопустимо.

Эвристическая ценность идей Д. Вико сохраняется до сегодняшнего дня. Она заключается в том, что общество отныне перестает быть только точкой приложения общемировых сил; оно начинает интерпретироваться как саморазвивающаяся система. Субстанция общественной жизни помещается внутрь ее самой. Этот признак можно считать ключевым для понимания социальной философии и времени ее формирования. Кроме того, человек трактуется не как «человек вообще», одинаковый во все времена. Понятие человека насыщается конкретно-историческим смыслом: люди в разные эпохи различны, у них могут быть совершенно другие мотивы и причины поступков, чем у наших современников. Для исследователей-историков и социальных философов эти суждения — стержневое содержание принципа историзма.

Особенно трудными для интерпретации оказываются факты из истории культуры, которые по самой своей сущности являются средоточием многих социально-духовных тенденций. Приведем в качестве примера сюжет, прокомментированный медиевистом и философом культуры А. Я. Гуревичем. Он связан с найденными в разных местах Северной Ев-

ропы многочисленными (несколько десятков тысяч!) драгоценными кладами эпохи викингов (VIII–XI вв.). Попытки объяснить их возникновение необходимостью сберечь до спокойных времен накопленные средства (то есть объяснить наличие кладов отсутствием банковской системы, которая тогда еще не возникла) не была исторически убедительной. Если обратиться к множеству свидетельств, в том числе и разносюжетных художественных текстов (исландских саг), то напрашивается вывод, что никто из викингов не собирался воспользоваться своими сокровищами или передать их наследникам.

Объяснение этой исторической интриги может быть найдено в процессе исследования верований дохристианской, языческой Северной Европы, которые свидетельствуют, что «в драгоценных металлах, золоте и серебре, скандинавы видели воплощение удачи, везения человека... И «удача», «везение», «счастье» человека воплощаются, в частности, в том богатстве, которым обладает... И пока эти металлы находятся в его руках, пока никто другой на них не наложил руку, его «удача» не подвергается никакой опасности, она, неповрежденная, — при нем». Она останется с героем и после смерти, более того, именно обладающие наибольшей удачей попадут в Вальхаллу (дворец, где верховный бог Один собирает воинов-героев). Трактовать клады как чисто материальные ценности, то есть с позиций сегодняшней экономики, некорректно. Нужно знать, что в другие эпохи человеческие поступки мотивированы иначе, чем в современном обществе, а расчленять экономику и культуру нельзя.

Возвращаясь к наследию Д. Вико, можно отметить, что им был сделан важный шаг в формировании проблем философии истории. Имя Вико было мало известно в XVIII в. (только в XX в. сделан подробный анализ его наследия). Но рассмотрение философских проблем социального развития уже назрело, о чем свидетельствуют сочинения просветителей. Одним из невольных последователей Вико стал немецкий философ И. Гердер. Для него, как и для его единомышленников, современность — время разума: нужно доверять разуму, ибо разум обеспечивает прогресс. Все Просвещение пропитано прогрессистскими идеями. Но вопрос о сущности прогресса сложен: дело не только в том, есть ли он в обществе. Да, прогресс есть, но каким образом он происходит? Как применить критерий прогресса к развитию всех известных и еще не известных народов? Является ли прогрессивное развитие одной-единственной «дорогой» для всех обществ? И каков его критерий: является ли он универсальным мерилем степени развития жизни всех народов или применим только для данного народа?

Мыслители Просвещения склонялись к тому, что существует единый, универсалистский критерий прогресса, который позволяет сравнивать народы друг с другом по одному и тому же основанию — степени просвещенно-

сти общества. Тогда становится возможным одни народы назвать отсталыми (недостаточно просвещенными), другие — прогрессивными. Русские западники в XIX в. представляли общественное развитие именно так, делая акцент на относительной отсталости России по сравнению с Европой.

И. Гердер независимо от Д. Вико приходит к идее исторического происхождения явлений духовной культуры и в первую очередь — языка. Природная слабость человека, отсутствие врожденных механизмов приспособления к условиям существования компенсируются совместным образом жизни, развитием интеллектуальных задатков и языка. Именно язык связывает людей, организует их совместное бытие. Прогресс языка бесконечен, как бесконечно совершенствование культуры и искусства. Индексом же прогресса и его целью является нарастание гуманности в жизни общества и человека. Проследить ее можно, изучая народную, непрофессиональную культуру: фольклор, изустные предания, суеверия, обряды, традиции. Культура развивается уникальным для каждого сообщества способом. Поэтому говорить о единых для всего человечества законах прогресса нельзя: каждый народ надо сравнивать с самим собой, анализировать все возможности его собственной эволюции. Иными словами, нет единого критерия прогресса; прогресс многообразен, как множественны народы, населяющие Землю.

Поиски критерия прогресса продолжались и в XIX в. Создатель социологии как теоретической дисциплины французский философ О. Конт, исходя из необходимости ее обоснования, в качестве универсального общесоциального закона рассматривает закон трех стадий духовного развития человечества. Так что поиски критерия общественного прогресса по-прежнему ведутся на «территории» духовной культуры; на сей раз системообразующим качеством и объяснительным принципом становится развитие науки. Объяснение мира (в том числе и общественной жизни) при помощи прямого и постоянного действия сверхъестественных сил (до 1300 г.) соответствует теологической (фиктивной) стадии. Метафизической, или философской стадии (1300–1800 гг.) соответствует объяснение мира наличием в нем абстрактных, универсальных начал, сущностей, «встроенных» в самую глубинную структуру мира. Но это объяснение не дает возможности понять социальный мир и его своеобразие. Наконец, на позитивной стадии человеческого разуму философия уже не нужна, ибо наука, «правильно комбинируя рассуждение и наблюдение» (Конт), изучает действительные законы, неизменные отношения подобия и последовательностей. Каждой из ступеней развития общества соответствуют свои социальные институты, системы власти, формы хозяйства.

К. Маркс стал создателем материалистического понимания истории. В основе этой интерпретации человеческой истории находятся понятия об-

публичного бытия и публичного сознания, общественно-экономической формации, способа материального производства, базиса и надстройки. Маркс — сторонник движения по пути прогресса всего человечества, движения от простых, нерасчлененных форм общественной жизни к формам все более сложным, расчлененным и развитым. Особое значение в его учении придается категории «общественно-экономическая формация», которая является категорией высокой степени абстракции, позволяющей выделять типическое, общее в эволюции различных обществ, характеризуя, тем не менее, их стадийный и конкретно-исторический характер.

2. Проблематика социальной философии

Еще при жизни К. Маркса начинается критика его подхода к истории: в философии активно разрабатывается проблематика социально-гуманитарного познания и теории личности (неокантианство, философия жизни, феноменология), представлявшаяся несовместимой с «экономическим детерминизмом» Маркса. Эта критика приобретает новые черты во второй половине XX в., когда все более утверждаются плюралистические интерпретации истории, в первую очередь — теория «локальных цивилизаций». Недостатки формационной теории усматривались в ряде ошибочных ее положений.

1. Формационная теория безосновательно экстраполирует особенности развития народов Европы на все человечество, тогда как особенности неевропейских цивилизаций не укладываются в схему пяти общественно-экономических формаций, о чем писал и сам К. Маркс, упоминая «азиатский способ производства».

2. В формационной теории отдается предпочтение макросоциологическому подходу в ущерб микросоциологическому, направленному на анализ активности человека и функционировании духовных ценностей как детерминант его деятельности.

3. Формационная теория устанавливает единую последовательность этапов исторического развития для всех стран и народов, которая заканчивается оптимистическим финалом — победой коммунизма. Это делает формационную теорию похожей на христианскую эсхатологию (учение о конце света), но с противоположным знаком.

4. Формационная теория чрезмерно обедняет духовную культуру, лишая ее собственной, самостоятельной истории и придавая ей служебную роль, мешая анализировать собственно культурные механизмы наследования социальности и культурных традиций, их силу и устойчивость.

Не все названные аргументы можно признать вполне корректными, но их существование свидетельствует о расширяющемся проблемном поле макроисторических исследований. Следует заметить также, что критика

социальной теории К. Маркса представляется далеко не всегда достаточно обоснованной с методологической точки зрения: в наследии К. Маркса есть и такие идеи, которые вполне соответствуют уровню современных исследовательских поисков. Так, сегодня только начинается осмысление этапов общественно-исторического развития в зависимости от взаимообусловленного бытия людей — от непосредственной зависимости между людьми к опосредованно-вещным зависимостям, а также к связям, детерминированным личностным развитием индивидов. Эта идея может стать инструментом исследования исторических типов личности, которое опирается именно на типологические особенности взаимоотношений человека с предметным миром, созданным и «обработанным» в процессе общественного производства.

Нельзя не видеть, что и монистический, и плюралистический подходы формулируют комплекс реальных проблем социальной философии: о субстанции общественной жизни, закономерностях ее развития, существовании общественного прогресса и его критериев. Эти вопросы образуют первый круг социально-философской проблематики. Они настолько важны, что оформились ранее всех в сравнительно самостоятельную философскую дисциплину — философию истории (что делает ее первой формой социальной философии и не отменяет принадлежности к ней в настоящее время).

Второй круг проблем социальной философии также имеет длительную историю в предшествующем развитии знаний об обществе и человеке. Он начинается с постановки вопроса о роли человека в истории. У историкографов традиционного толка эта тема трактовалась таким образом, что действия королей, полководцев, выдающихся религиозных деятелей и т. п. совершаются исключительно в соответствии с их характерами, и сами исторические события описывались как результат их решений и волевых усилий по воплощению этих решений.

Такое описание давало возможность поставить историческое действие в зависимость от случайностей личной биографии упомянутых в летописях и исторических трудах людей, занимающих то или иное положение в обществе («будь нос Клеопатры несколько короче, история пошла бы другим путем»). Да, история не избавлена от случайностей: место и время появления великого человека более или менее случайны. Но если представить, что этого человека не будет, то появляется потребность в его замене, и историческая замена находится. Поэтому «личности благодаря данным особенностям своего характера могут влиять на судьбу общества. Иногда их влияние бывает даже очень значительно, но как самая возможность подобного влияния, так и размеры его определяются организацией общества, соотношением его сил. Характер личности является «фактором» обще-

ственного развития лишь там, лишь тогда и лишь постольку, где, когда и постольку ей позволяют это общественные отношения» (Г. В. Плеханов).

К. Маркс пишет, что «люди сами делают свою историю, но они делают ее не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого». Но выдающимися личностями являются не только те, кто сидит на троне, руководит армиями или возглавляет религиозные движения. Их точнее назвать «историческими личностями», как это сделал Г. В. Плеханов. Выдающуюся личность он характеризует как человека, который видит дальше других и хочет больше других.

В то же время, участие больших масс людей в исторических событиях, в поддержании жизни, в культуре вообще не принималось во внимание; их голоса в историческом исследовании были не слышны (исключение составляет И. Гердер и, отчасти, Д. Вико). Уже упоминавшийся исследователь Средневековья А. Я. Гуревич назвал этот феномен «культурой безмолвствующего большинства», о которой становится известно отнюдь не из официальных источников. Поколение исследователей, впервые всерьез занимавшихся решением подобных вопросов — это французские историки времен Реставрации (О. Тьерри, Ф. Гизо, Ф. Минье, А. Тьер). Они впервые создали концептуальные основания учения о классах, классовой борьбе, роли народных масс в истории.

Таким образом, вопрос о роли личности в истории расширяет границы понятия «история», а сама проблема личности конкретизируется в следующих направлениях: свобода и необходимость в истории; выдающаяся и историческая личность; совпадение/несовпадение результатов исторического действия и сознательной деятельности людей (роль субъективного фактора в истории).

Этот последний вопрос создал глобальной философской системы Г. Гегель образно сформулировал как «хитрость мирового разума». Его сущность выражена в нескольких взаимосвязанных суждениях. Их суть заключается в следующем. В обществе действуют люди, и кроме людей, никаких сверхобщественных участников в социальном действии нет. Каждый человек действует не как автомат или неодушевленное тело, а как сознательный субъект, одаренный сознанием и волей; каждый человек стремится достичь своих собственных целей, добиться желательных для себя результатов. Но результат исторического действия в целом не совпадает с направлением деятельности ни одного из участников этого действия.

Г. Гегель пишет, что то, чего люди хотят и то, чего они добиваются — совершенно разные вещи; «во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о кото-

рых они непосредственно знают и которых они желают». Н. Г. Чернышевский, «русский гегельянец», говорил, что история — не тротуар Невского проспекта, она продвигается как бы по диагонали соотносительно с направлением деятельности всех людей, участвующих в совершении исторического события.

Вышеупомянутое несовпадение может быть проиллюстрировано литературным примером. В трагедии А. С. Пушкина «Борис Годунов» герой произносит длинный монолог «Достиг я высшей власти...». Борис Годунов стремился к добру для подданных — но молва обвиняет его во всех несчастьях; стремился к счастью для близких — но смерть пресекает его намерения. Главное же, с чем Борис бороться не в силах и что он не мог предвидеть — угрызения совести: «Как молотком стучит в ушах упрек, / И все тошнит, и голова кружится, / И мальчики кровавые в глазах...».

Как паутина, которая начинает вибрировать от малейшего толчка, историческое событие вбирает в себя огромное количество поступков людей, обстоятельств, сопутствующих им и взаимосвязанных с другими. Непредсказуемость результатов собственных действий человека предопределяется системностью общественной жизни. Согласно принципу системности, свойства целого оказываются заведомо богаче, сложнее, чем свойства суммы единиц, составляющих это целое, а системное качество зависит не только и не столько от количества людей, входящих в систему, сколько от того, какие связи между ними существуют и как они развиваются.

К. Маркс пишет, что «общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу». Таким образом, не инструменты вроде микроскопа помогут проникнуть в сущность социального развития, но только сила абстракции. Эта абстрагирующая деятельность — сознательная деятельность человека, которая характеризует его как родовое существо и без которой было бы невозможно его бытие: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей — архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове» (Маркс).

Если рассматривать эти идеи в гносеологическом аспекте, то обнаружится весьма важное обстоятельство: построение такой философско-теоретической концепции общественной жизни, которая бы абсолютно точно отражала реальные процессы в нем, невозможно по следующим причинам.

Во-первых, сам человек является частью той реальности, которую хочет познать, поэтому ее сущность ускользает от понимания: всякий раз он имеет дело не со всей общественной жизнью, а только с ее фрагментом.

Соотношение его с другими фрагментами из-за заинтересованности исследователя или по иной причине с высокой степенью вероятности будет конструктивно субъективным. Исследователю может показаться, что он объективен, а на самом деле его глаза закрыты повязкой предрассудков и предвзятых суждений: «Этикетка системы взглядов отличается от этикетки других товаров, между прочим, и тем, что она обманывает не только покупателя, но и продавца» (Маркс). Кроме того, история как реальный процесс деятельности людей начинается задолго до того, как человек рождается, и будет продолжаться после него. Конечно, это верно для любой формы познания. Но естественный мир предстает перед человеком как объективный, существующий до него, без него и независимо от него. Социальный же мир непосредственно связан с человеком.

Во-вторых, в социальное включены мысли, чувства, идеалы, мотивы, образующие мир духовной культуры, основу человеческой деятельности.

В обществе, в-третьих, человек изучает не просто факты, а результаты как своей деятельности, так и деятельности других людей. В самом широком смысле познание социальной жизни есть самопознание человека, познание общественной жизни как результата его собственной деятельности, овеществленной в предметах, нормах жизни, отношениях и переживаниях. Еще Сократ знал, что самопознание — это самое трудное.

В-четвертых, самопознание выступает как преобразование жизни, перестройка ее духовных основ, без которых социальная реальность просто не существует.

В-пятых, ни познание, ни преобразование невозможно без личностного отношения человека к реальности и к самому себе. Иными словами, существование человека в социальной реальности предполагает разработанное мировоззрение, систему концептуальных суждений, норм, целей, определяющих место человека в социальном мире. Это место определяется не пространственными координатами, а характером деятельности человека и его отношением к результатам этой деятельности, мерой ответственности за совершённое (или несовершённое). Ответственность заключается в понимании, что а) действие совершил я сам, то есть человек предстает как его субъект; б) что я совершил его сознательно; в) что я совершил его преднамеренно и готов отвечать за намерение; г) что я совершил его добровольно.

Что же касается позднего формирования социальной философии (в XVIII в.), то оно сущностным образом связано со спецификой того предметного поля, над которым она рефлектирует. Трудности в его изучении, кроме уже отмеченных, заключаются в следующем:

1. Социальное — межтелесное, межчеловеческое, совместное друг с другом существование; оно неподвластно восприятию физическими органами.

2. Социальное символично, это сфера смыслов, значений, норм и идеалов, которые рождены в совместном бытии и представляют результат и процесс диалога.

3. В социальное включено сознание как его органичный, атрибутивный элемент. Сознание выступает в качестве побуждения к действию, аккумуляции и передачи социально-необходимого опыта, замыслов, ожиданий и т. п.

4. Социальная реальность — не просто поток фактов, но результат творческой деятельности человека, создание нового, которого в истории еще не было. Если же познавательная деятельность выступает аспектом социальной деятельности как таковой, то познание общественной жизни есть одновременно и ее изменение. В таком случае попытка прогнозировать наступление каких-то событий очень часто приводит к ускоренному наступлению именно того результата, которого люди пытались избежать (для чего, собственно, они и старались сконструировать прогноз).

Итак, творческая деятельность человека приводит к парадоксальным социальным результатам. Следовательно, и социальная философия как наиболее обобщенная теория социального не может быть простым впечатком и фиксацией фактов. Она есть творческое воспроизведение действительности социальным теоретиком, построенная на основе его субъективных мировоззренческих установок.

3. Социальная философия и социогуманитарное знание

Напомним, что без теоретического анализа социальных процессов невозможно существование серьезной философии как таковой. В предыдущей главе уже было сказано, что отношения философии и социальной философии имеют особый характер, обосновывая друг друга как метатеории. Но и сама социальная философия отнюдь не является простым рассуждением об «обществе вообще». Как и общефилософская теория, социальная философия строит свои концептуальные подходы на анализе выводов все увеличивающегося множества конкретных наук об обществе и его подсистемах. Но только перечисление дисциплин, объектом которых является общественная жизнь, заняло бы не один десяток страниц. Таким образом, становится необходимым определить принципы общего разделения социальных наук. Поскольку все они изучают общество, их различение проходит, в первую очередь, по методам исследования, по тем специфическим установкам, которые предшествуют познавательной деятельности.

В XIX веке О. Конт утверждал, что создаваемая им социология является точной наукой. Главная предпосылка научности, по его мнению, состоит в исключении любой субъективности из процесса познания. Это достигается двумя способами. Во-первых, наука использует апробированные в естественных науках методы. Чем более отстраненной будет позиция исследователя, чем эффективнее он дистанцируется от собственных жизненных установок и аналогий изучаемых им событий со своими переживаниями и целями, тем более истинным окажется результат. А поскольку естественные науки базируются на повторяемости, типичности исследуемых процессов, то основным направлением исследований будет использование количественных методов.

Во-вторых, следует исключить такое качество изучаемого человека, как сознание: его мысли, цели, идеалы, ценности, мотивы поступков; его действия следует уподоблять движениям неодушевленных частиц. Исследовательская программа, основанная на количественных методах, действительно реализуется и в настоящее время. В результате формируется корпус социальных наук, опирающихся на статистические исследования и измерения.

Тогда же, в XIX веке, возникает другое направление в познании общественной жизни. Как и в первом случае, его появление связано с той ситуацией, которая складывается в европейской культуре. Но это — события совершенно иного рода, чем в первом случае. Если формирование позитивизма в обществознании рождено успехами естественных наук, то направление, которое станет предметом дальнейшего описания, связано с утверждением человека в качестве наиболее интересного и целостного элемента социума, стремление проникнуть в сущность «Я» и глубины человеческой души. В общественном сознании эта установка наиболее полно выражена в романтизме как осознанном художественном мировоззрении, которое воплощено в философии (философская школа немецкого романтизма — Людвиг Тик, Фридрих Новалис, Август Шлегель) и разных видах искусства (в первую очередь — в литературе и музыке) и манифестах, отражающих состояние самосознания художников. Нет ничего удивительного, что этот факт тоже весьма ощутимо сказался на знании об общественной жизни. Именно Фридрих Шлейермахер, ученик Гегеля, был инициатором и вдохновителем кружка немецких романтиков и новатором в понимании герменевтики — уже существовавшей процедуры толкования, которая существовала с глубокой древности.

В античной культуре герменевтика трактовалась как способность Гермеса передавать и истолковывать волю богов людям. Религиозная философия и христианское богословие трактовали герменевтику как истолкование Священного писания, а юридическая герменевтика (существующая и сегодня) сосредоточилась на толковании законодательных актов. Во всех

случаях речь шла о толковании специализированных письменных текстов. Шлейермахер расширил понимание возможностей процедуры истолкования: истолковывать можно и нужно любые тексты, в которых письменно фиксируются любые жизненные проявления. Особая роль отводится художественным текстам. Поскольку художественные тексты обладают уникальностью, рождающейся из неповторимости творческого акта и личности художника, то Шлейермахер делает следующий шаг: исследовать художественные тексты надо, анализируя личность создавшего их художника. А это возможно только в том случае, если личность исследователя конгениальна личности художника, а в наилучшем случае — демонстрирует способность понимания, превышающей талант художника. Его девизом становится выражение, сделавшееся своеобразным девизом герменевтики: «Понимать автора лучше, чем он понимал себя сам».

Прекрасно зная классическую философию, Шлейермахер дает описание процедуры для такого познания. Она получила название «герменевтический круг». Ее суть в том, что любой текст — система, свойства которой богаче суммы свойств частей, входящих в эту систему. Поэтому любое постижение текста начинается с восприятия его как чего-то целостного, законченного, ибо часть понятна из целого. Это целое, то есть весь текст, нам пред-задан, мы уже имеем о нем некое представление. Но это может стать порочным кругом: часть понятна из целого, а целое — из части... В таком случае понимание текста оказывается принципиально незавершенным, движущемся ко все более широкой панораме действительности, стоящей за текстом и подвергающейся все более глубокому погружению в нее со стороны исследователя. И понимание целого, и понимание его частей все больше углубляется, образуя все новые интерпретации — образы исследуемого текста. Таким образом, герменевтика у Шлейермахера становится концепцией понимания как универсальной познавательной процедуры, применимой ко всем явлениям культуры. А понимание прочно связано с интерпретацией, в процессе и результате которой человек подтверждает или открывает реальность как творческий процесс. Рожденная из попытки осмыслить ее феномены, герменевтика оказывает все большее влияние на социальную философию и — шире — философию в целом.

Вклад Шлейермахера можно обозначить как решающий поворот к социогуманитарному знанию, которое во второй половине XIX века становится центральным системообразующим элементом философии. Шаг к разработке общепhilosophического аспекта герменевтики сделал в XX веке Ханс-Георг Гадамер в своей книге «Истина и метод». Искусство понимания в его трактовке касается уже не только текстов, но и самого процесса познания: понимание — это род круга, повторяющаяся структура, в которой новая интерпретация соотносится с множеством предшествующих

предпониманий и возвращается к ним. Понимание — это открытый исторический процесс; в нем и субъект, и объект интерпретации уже включены в традицию понимания, имеющего языковую природу. Таким образом, в работах Х.-Г. Гадамера и французского мыслителя П. Рикёра герменевтика приобретает общеметодологические очертания, равно применимые для всех областей знания, в которых рассмотрение человеческого бытия есть необходимое и первичное основание.

Герменевтический проект дополняется идеями других философских школ XIX–XX веков.

Соизмеримость гуманитарного познания с человеком, «заточенность» на его одухотворенном бытии порождают интерес к сферам ценностей, символов, языка. Это касается как языка традиционной науки и анализа логики его становления, так и фактов повседневной жизни, обыденного существования человека. Укорененность человека в социально-культурной ситуации, в которой переплетаются мифы, суеверия, исторические предания, идеологические конструкты и художественные переживания стали предметом внимания еще у Джамбаттиста Вико (см. предыдущую главу), который писал и о духе народа, и о значении языка («Новая наука»). Неокантианцы впервые разделяют науки по методу. В качестве предмета философского знания декларируется также мир ценностей как равноправной сферы жизни (Вильгельм Виндельбанд). Еще в начале XIX века Вильгельм фон Гумбольдта, выдающийся языковед, антрополог и гуманист, основоположник проблематики языка и культуры), писал: «Мне удалось открыть — и этой мыслью я все больше проникаюсь, — что посредством языка можно обозреть самые высшие и глубокие сферы и все многообразие мира» («Язык и культура»). Эрнст Кассирер, опираясь на его работы, разрабатывает концепцию символической природы человека, где наиболее фундаментальной символической формой является язык («Философия символических форм»).

Внутренне противоречивая установка герменевтики, что индивидуальность должна сделать предметом общезначимого объективного познания чувственно данное проявление чужой индивидуальной жизни, вызвала к жизни необходимость выхода за границы психологического понимания индивидуальности. Для преодоления этого методологического затруднения весьма кстати пришли феноменологические идеи интенциональности сознания (его направленность на внутренние или внешние процессы и явления) (Франц Brentano, Эдмунд Гуссерль), упорядочения во внутреннем времени субъекта всего многообразия реальных актов его сознания, имеющих статус исторического бытия, никогда не исчерпывающегося знанием. Гуссерль, наиболее серьезный феноменолог, подчеркивал, что в чистом сознании есть неосознаваемый фон интенциональных актов, нетема-

тический горизонт, который дает некоторое знание о предмете. Горизонты отдельных предметов сливаются в единый тотальный горизонт («жизненный мир»). При познании любой культуры необходимо реконструировать ее жизненный мир; тогда с ним можно соотносить конкретные памятники. Мартин Хайдеггер дополняет эти идеи мыслью, что реальность жизненного мира — это языковая реальность по преимуществу. Язык у Хайдеггера онтологизируется: именно язык и образует исторический горизонт понимания, он определяет судьбу бытия. Язык — «дом бытия», он «говорит с нами», переводя истолкование в сферу свершения бытия.

Согласно самой логике развития и внутренней дифференциации философской методологии неокантианство, герменевтика, феноменология осуществляют спонтанное или осознанное движение к интуитивизму, который, в противовес позитивизму, становится весомой тенденцией в общественных и гуманитарных дисциплинах XX века. Интуитивизм сближается с иррационализмом, выступающим как характеристика процессов, сущность которых недоступна разуму, иноприродна ему. Представляется, что одной из причин тяготения к иррационализму в социогуманитарном познании — коренное свойство общественной жизни быть системой отношений между людьми, которые не могут быть наблюдаемы непосредственно, но должны быть «увидены» через те действия, которые человек совершает по отношению к другим, и те эффекты, которые эти действия оказывают на других. Являясь носителем языка и будучи погруженным в чрезвычайно подвижную систему социально-духовных смыслов, человек стремится проникнуть в мотивы людей, их внутреннюю жизнь, вступая с ними в диалог и пытаясь понять и интерпретировать их поступки по отношению к себе и другим. При этом поступком является слово, действие, интонация, жест, вызывающие ответную реакцию и требующие истолкования. Но в духовную жизнь включены и иррациональные процессы: интуиция, воображение, переживания, воля, озарение... Помимо сложности внутренней жизни, отнюдь не всегда находящей адекватную внешнюю форму, пригодную для точной передачи и восприятия, иррационализм рождается из алогичного характера самого человеческого бытия, эклектично соединяющего в себе фрагменты и «обломки» социально-духовных систем. По словам Вильгельма Дильтея, ставшими философским афоризмом, «жизнь нельзя поставить перед лицом разума».

Так появляется важнейшая для социогуманитарного знания процедура интерпретации, воплощающая стремление исследователя дать наибольшее понимание человека размерным явлениям и процессам. При этом чем большей свободой выбора средств толкования располагает исследователь, чем глубже консонанс его личности и исследуемого материала, тем плодотворнее будет познание душевной жизни. «Природу мы объясняем, ду-

шевную жизнь мы понимаем» (Дильтей). Само понимание интерпретируется как особая методологическая процедура (герменевтика), или даже как фундаментальный способ человеческого бытия, один из модусов изначального умения жить в мире (Хайдеггер). Обсуждение различия гуманитарного и естественнонаучного знания приводит мыслителей, с одной стороны, к противопоставлению дискурсивного мышления интуитивному постижению изучаемых явлений, непосредственному проникновению в сущность культурно-исторических феноменов и личности. С другой — к утверждению об интерпретативном характере всякого знания.

О закономерности и востребованности такой эволюции представлений о методе говорит тот факт, что и сами позитивисты, настаивавшие на тотальной рациональности, непротиворечивости, точности научного знания, разрабатывающие его методологию в XX веке, отказываются от мысли очистить язык науки от неопределенности повседневного языка и утвердить строгость понятийных дефиниций. К таким исследователям относится Людвиг Витгенштейн. От строгой логики в «Логико-философском трактате» он постепенно переходит к необходимости вненаучного образа естественного бытия, создающего почву и воздух для мышления («Культура и ценность»). У него возникает убеждение в необходимости возникновения языка науки как вынужденной меры, ограничивающей безбрежность интерпретативных образов мира, а предпосылкой и возможностью самого бытия образа является целостность и многообразие мира. Чем более нагруженной смыслами и возможностями ассоциативных связей будет первоначальная ментальная картина, возникшая при восприятии слова или выражения, тем конкретнее будет и образ. Понятийное мышление служит в этом случае инструментом «очистки» от возможности ассоциативных связей, представляя другой полюс мысли.

Естественной тенденцией становится и расширение границ самой логики (Эрнст Кассирер): гуманитарные и естественные науки равноправны, но кроме этого, восстанавливается статус вненаучного знания. Все его формы (искусство, миф, религия) обладают «самостийной энергией духа»: «Каждая из этих форм несводима к другой и невыводима из другой, ибо каждая из них есть конкретный способ духовного воззрения: в нем и благодаря ему конституируется своя особая сторона «действительности»... Функции чистого познания, языкового мышления, мифологически-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира, сколько формирование мира, образование объективной смысловой связи и объективной целостности мировоззрения».

Отдельного внимания заслуживает трактовка проблемы истинности гуманитарного знания. Представляется более адекватным понятие, которое

использовано М. Бахтиным — точность: «Точность и глубина в гуманитарных науках: Пределом точности в естественных науках является идентификация ($a=a$). В гуманитарных науках точность — преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто свое (подмены всякого рода, модернизация, неузнание чужого и т. п.)». Не менее интересна мысль Витгенштейна, что истинность знания о человеке связана с тем, как часто оно воспроизводится и используется в духовной культуре.

И неокантианец Виндельбанд, и неопозитивист Витгенштейн солидарны в том, что гуманитарное знание невозможно без метафоризации, порожденной самим его предметом и характером. В современном научном дискурсе из пограничных и почти ненаучных конструкций текста метафора становится одним из базовых качеств научного творчества. Метафора непременно опирается на визуальные образы (недаром так вошла в сознание «лестница» Витгенштейна). С этими суждениями солидарны и сегодняшние исследователи. Таким образом, одной из задач гуманитаристики видится визуализация и знания, и образов. Если же вспомнить, что современное массовое сознание насыщено мифологическими элементами, а мифология глубоко синкретична и включает визуальный компонент, то необходимость использования визуальных форм рефлексии (в особенности искусства) станет особенно очевидной.

Особенно интересной территорией гуманитарного знания является история: без нее никакое знание о человеке было бы невозможно. Но такая ситуация складывается сравнительно недавно. Долгое время (вплоть до XVI в.) история не представлялась самостоятельной областью знания, а вплоть до XIX в. к ней пытались применить естественнонаучный критерий истинности, подчеркивающий повторяемость, устойчивость, сущностный характер отражения реальности. Поскольку история описывает события единичные (во всяком случае — требует максимальной полноты и всесторонности описания событий), то такое описание ни в коей мере не могло подпадать под традиционные характеристики научного знания. Французские историки XX века (Фернан Бродель, Мишель де Серто) вернули историю в границы гуманитарного знания, подчеркнув человеческий характер главного объекта истории (социального времени) и гуманитарный характер историографического дискурса (познание другого, репрезентация различия). Кроме того, необходимо учитывать законченность прошлого исторического события, его завершенность, независимость и отделенность от настоящего. Эта «незаинтересованность» истории открывает возможность огромного количества интерпретаций и допущений, в том числе весьма субъективных и произвольных. И именно историки отчетливее всего осознают необходимость осмысления идеологических и теоретических оснований познания конкретно-исторических явлений, в которых полнота

источниковой базы опирается на разработанную теоретико-гуманитарную концепцию. Примером может стать исследование современного французского медиевиста Ле Руа Ладюри, посвященное истории борьбы инквизиции с катарской ересью в маленьком окситанском селении в XIII—XIV вв. Он придерживается четко разработанного теоретического подхода, который структурирует последовательность изложения и помогает увидеть ценность непривычных источников — записей допросов инквизиции, свидетельств жителей, записанных со слов доносчиков или услышанных случайно католическими священниками (разговоры у колодца, во время совместных хозяйственных занятий, дружескую болтовню и т. п.). Автор говорит, что он искал такие свидетельства, которые исходили бы от самих участников. И вот картина давних событий оживает: «Точка зрения, приземленная до уровня почвы, крестьянского общества, чудесно сочетается с монографией по аграрной истории». Это чувство живости, возникающее при чтении вполне научного исторического исследования, читатели вполне законно интерпретируют как своеобразную художественность.

Энтони Гидденс в своем монументальном труде «Социология» дал прекрасный пример того, что даже самое конкретное исследование или событие не может быть рассмотрено как нечто очевидное и понятное с первого взгляда. У каждого, пусть даже самого простого и рутинного на первый взгляд действия, анализ (приверженцы современной терминологии сказали бы «деконструкция») раскрывает многослойность и многозначность события, возможность его оценки с точки зрения разных культурных установок и смыслов. Это питье чашки кофе, которое содержит элементы личного и социального ритуала; социального одобрения (или осуждения) кофе как легкого наркотика; вовлеченность в систему социальных и экономических отношений; элемент глобализации, порождающий определенное отношение к выбору стилей жизни, политическим декларациям и протестам; элемент истории народов и экспансии... Безусловно, без широкой эрудиции во всех аспектах социальной теории, без внутренне систематизированной иерархии ценностей и методологических установок даже такой короткий анализ был бы невозможен. Этим сюжетом можно прокомментировать уже сформулированную в предыдущем параграфе идею о том, что эмпирическое социальное исследование прямо и непосредственно включено в теоретическую социально-гуманитарную рефлексии и, наоборот, без широкого «жизненного горизонта» невозможно сколько-нибудь успешное теоретическое исследование.

Отдельного упоминания заслуживают произведения искусства разных эпох, видов и жанров в качестве мыслительного материала гуманитарного познания. Исследователи-историки были первыми, кто осознал ресурсы произведений художественной культуры как исторического источ-

ника и — одновременно — сложности его использования в этом качестве. Великолепный анализ этой многоаспектной проблемы дал Д. С. Лихачев, анализируя «Слово о полку Игореве». Жанр его обширной монографии «Слово о полку Игореве» и культура его времени» вряд ли можно отнести к чисто историческому исследованию; он представляет системное рассмотрение памятника русской средневековой литературы в контексте культуры своего времени. Но принципы, которые он сформулировал, сделали бы честь любому историку-теоретику и методологу гуманитарного знания.

Казалось бы, споры о времени написания «Слова о полку Игореве» — дело далекого прошлого. Оказалось, что дело обстоит не совсем так. Вопрос о времени его написания расширился; теперь его решают в контексте гораздо большего объема найденных памятников и исторических свидетельств, относящихся истории как русской, так и западноевропейской культуры.

Во-первых, «Слово» — свидетельство времени и исторический источник, который должно подвергать источниковедческому анализу. В качестве продукта фантазии и субъективных установок автора оно не может являться объективным ресурсом ни для исторического, ни для какого-то иного теоретического знания. Но автор художественного произведения (и это уже общетеоретическая установка) невольно «проговаривается» о фактах, которые находятся вне поля зрения главного источника информации и заведомо политизированных установок об эпохе — летописей. В художественном тексте содержатся сведения «о церемониалах, оружии, княжеском быте, и — по событиям — о деталях бегства Игоря, о бытовой обстановке степного похода (птицы, сопровождающие войско, ночевка войска в степи, захват половецких веж и пр., и пр.). В это отношении художественный текст комплементарен (дополнителен) по отношению к историческим письменным источникам.

Во-вторых, художественное произведение само есть факт определенного времени, его духовный остаток. И даже если в нем содержатся некие заведомо ложные сведения, то и они «свидетельство психологии своего времени... (ибо в каждом обмане есть своя тенденция: общественная или просто эстетическая)».

В-третьих, поэт выступает носителем идеологии, определенных сдвигов в общественном сознании; в его сочинениях прочитываются свидетельства о духовных процессах эпохи. Они не сводятся к действиям князей и битвам, как это характерно для летописей, агнографии и хроник.

Следует добавить, что развитое художественное чувство поэта также становится серьезным помощником в анализе этого текста. Остались заметки А. Пушкина о «Слове» (Песне) о полку Игореве». В качестве аргумента подлинности текста он приводит высказывания авторитетных исто-

риков (Н. М. Карамзина, А. Х. Востокова). Но далее он формулирует такие суждения, которые характеризуют именно художественные качества текста: в нем наличествуют слова, найденные впоследствии в древнерусских летописях или сохранившиеся в древних славянских речениях. «Слово» не может быть подделкой; «это предполагало бы знание всех наречий славянских... неужто такая смесь была бы естественной?». Пушкин апеллирует к выдающемуся таланту безымянного автора и пишет, что в XVIII веке не было ни одного поэта, который мог бы с ним сравниться. Наконец, в качестве заключительного суждения он говорит, что «Слово» пропитано «духом древности, под который невозможно подделаться. Пожалуй, в этом небольшом сочинении впервые встречается характеристика таланта автора как некоего критерия подлинности художественного текста и орудия его атрибуции. В определенном смысле он предвосхищает некоторые идеи европейской герменевтики.

Раздел о природе гуманитарного знания можно завершить небольшим заключением. Не только характер методов и предмета, но и общественный резонанс гуманитарного знания принципиально иной, нежели знаний естественнонаучных: оно непосредственно воздействует на культуру и человека, изменяя «оптику» взгляда человека на историю, общество, самого себя. Именно поэтому здание социальной философии и философии как таковой оказывается недостроенным без социогуманитарного знания.

Литература

1. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. — М., 2007.
2. Ивин А. А. Социальная философия : учеб. пособие. — М., 2012.
3. Квасова И. И. Методология социального познания. — М., 2008.
4. Кравченко А. И. Общество: статика и динамика. — М., 2006.
5. Новые идеи в социальной философии / ред. В. Г. Федотова. — М., 2006.
6. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / пер. И. Сергеевой. — М. : Academia-Центр : Медиум, 1995. — 416 с.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики : пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М. : Прогресс, 1988. — 704 с.

ГЛАВА XIII. ОСНОВНЫЕ ПАРАДИГМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Прежде чем рассматривать парадигмы социальной философии, необходимо уточнить и разъяснить значение этого термина. Понятие «парадигма» введено в науку современным американским философом Т. Куном (работа «Структура научных революций») и означает некоторый стандарт,

образец, эталон в научной деятельности. Более же точное и развернутое значение этого понятия таково: парадигма — это совокупность теоретических и методологических положений, принятых определенным научным сообществом и реализуемых в качестве образца, стандарта при решении научных проблем. Примером научных парадигм могут служить астрономия Птолемея, физика И. Ньютона, теория Ч. Дарвина, неклассическая релятивистская физика и т. д. Таким образом, по сравнению с теорией, концепцией парадигма несет некоторый дополнительный смысл. Во-первых, парадигма — это не просто очередная теория в истории науки, но такая теория, которая содержит принципиально новый взгляд на исследуемую реальность и в этом смысле представляет собой явление эпохальное. Во-вторых, парадигма, как правило, выражает современный ей уровень знаний и подходов, в котором сфокусированы достижения науки в целом (например, таковым для настоящего времени является системный подход).

В социальной философии можно выделить несколько парадигм: натуралистический редукционизм, социальный детерминизм, формальный рационализм. Именно в такой исторической последовательности возникали эти парадигмы, и каждая последующая пыталась решить — и нередко решала — те проблемы, которые оказывались не по силам своей предшественнице. Именно этим обстоятельством и продиктована логика освещения материала в данном разделе учебного пособия. Вместе с тем, каждая из этих парадигм имеет огромные позитивные наработки и объяснительные возможности. Поэтому старая парадигма может благополучно сосуществовать с новой, модернизироваться в соответствии с развитием науки. Так, современная физика не отменяет значения законов, открытых Ньютоном. Аналогичным образом, в социальной философии сосуществуют все три названные выше парадигмы. Иначе говоря, реальный процесс развития и функционирования социальной философии (как и науки вообще) не может быть сведен к простой последовательности и смене концепций. Но поскольку исторически первой возникает парадигма натуралистического редукционизма, начнем рассмотрение проблем социальной философии именно с нее.

1. Натуралистический редукционизм

В наиболее явной и выраженной форме эта концепция представлена французскими философами XVIII в. Д. Дидро, П. Гольбахом, Ж. Ламетри, К. Гельвецием, Ш. Монтескье, Ф. Вольтером.

Ф. Энгельс, высоко оценивая французских материалистов как непосредственных предшественников философии марксизма, отмечал и существенные недостатки этой формы материализма. В качестве одного из них Энгельс называет свойственный французским мыслителям идеалистиче-

ский взгляд на общество и его историю. Эти философы материалистически интерпретировали природу, указывая на первичность материи и вторичность сознания, выводя развитие и существование природы из имманентно (внутренне) присущих ей объективных закономерностей, причинно-следственных связей. Но как только те же теоретики переходили к анализу проблем общества, они покидали позиции последовательного материализма и становились идеалистами. Так, источник развития общества французские философы видели в идеальных причинах, полагая, что движение общества определяется уровнем знания, выработанными идеями и концепциями, степенью просвещенности людей. По их мнению, именно знание и сознание выдающихся личностей (мыслителей, королей, полководцев, политиков) определяют конкретный исторический путь общества и его перспективы. Вот почему Энгельс называл французских философов «материалистами снизу и идеалистами сверху».

Нам думается, что такая оценка философских позиций названных философов не совсем точно отражает существо дела. Французские философы действительно придавали чрезвычайное значение идеальным факторам в развитии общества, но обязательно ли называть это идеализмом? Скорее всего, это была особая, специфическая форма материализма. Однако эта мысль требует развернутых доказательств и обоснований, которые и будут предъявлены далее.

Наиболее полно социально-философские позиции просветителей XVIII в. представлены в работах Ш. Монтескье и Ф. Вольтера. В своей работе «О духе законов» Монтескье выводит группу факторов, определяющих структуру общества, тип его устройства, развития. Эти факторы таковы: климат, почва, рельеф местности. Так, жаркий климат, пишет Монтескье, подрывает силы и бодрость людей, а «холодный придает уму и телу известную твердость». Поэтому «малодушие народов жаркого климата приводило их к рабству, холодного — сохраняло за ними свободу». Существенное значение имеет рельеф местности и величина территории, где проживает конкретный народ. Государством с большой территорией трудно управлять; окраины такого государства стремятся к сепаратизму, отделению. Здесь преобладающая форма правления — деспотия. В странах же с небольшой территорией отсутствуют центробежные тенденции, нет стремления к отделению областей, в них возможно управление с помощью законов, т. е. республиканское правление. Большое влияние на характер общества и государства оказывает и почва. Плодородная почва создает национальное богатство, но порождает изнеженность и несвободолюбие людей, и, как результат, приводит к деспотическому образу правления в государстве. В свою очередь неплодородная почва формирует инициативу людей, предприимчивость, развивает мореплавание, торговлю, произ-

водство. Как правило, в странах с неплодородной почвой преобладает республиканское правление.

Наивно? Да, но лишь до некоторой степени. Если обратиться к истории, то легко убедиться в определенной справедливости этой концепции. Действительно в государствах с большой территорией нередко преобладали диктаторские формы правления (пример тому — Римская империя), а производство, торговля и т. д. возникает, прежде всего, в странах с умеренным климатом. Здесь есть о чем задуматься. И, тем не менее, сводить все развитие общества только к природным факторам — идея явно несостоятельная.

Неудовлетворительность такой позиции видели уже современники Ш. Монтескье. Например, Ф. Вольтер говорил: на протяжении почти двух тысяч лет в Италии климат практически не изменился, однако эта страна знала и республику, и монархию, и деспотию. И, приводя также иные факты, Вольтер подвергает рассмотренную концепцию не только критике, но и насмешке.

Сам же Ф. Вольтер предлагает иное объяснение источников и причин развития общества. Анализируя социальную реальность, он подчеркивает сознательный, разумный характер человеческой деятельности. И это — важнейшее качество человека. Человечество не смогло создать совершенного, справедливого общества, устроить жизнь на разумных началах потому, что чаще всего руководствовалось не знаниями, не разумом, а предрассудками, неверными мнениями, суевериями и заблуждениями. Следовательно, задача состоит в том, чтобы выработать рациональную теорию общественного устройства и воплотить ее в жизнь. Ибо, какой человек, в самом деле, будет протестовать против такого устройства? Проект справедливого общества должны создать, по мнению Вольтера, мыслители, политики, философы и другие выдающиеся личности.

«Мнения правят миром», утверждает Ф. Вольтер и считает, что наиболее разумные из них должны реализоваться в законах, государственном устройстве и изменить социальную реальность в соответствии с требованиями разума. Все беды и несчастья человечества происходят потому, что оно не могло выработать и предложить проект справедливого, идеального общества. Можно предположить, что Великая французская революция XVIII в. и была практической попыткой воплотить идеал совершенного общества. В какой мере удалась эта попытка — общеизвестно: пришедшая на смену монархии республика, а затем наполеоновская империя наглядно показали, что наличие хороших намерений — условие явно недостаточное для того, чтобы осчастливить человечество.

Итак, попробуем разобраться, в чем философский смысл предлагаемой французскими мыслителями концепции общественного устройства.

Что касается позиции Ш. Монтескье, то ее материалистическая ориентация совершенно очевидна. Точно так же очевиден и ее основной недостаток: формирование и развитие общества определяется внешними по отношению к нему причинами — климатом, территорией, почвой. Таким образом, общество не имеет собственных, внутренних причин и оснований для своего развития. Почему же так получилось? Ответ содержится в общефилософской концепции французских мыслителей.

Напомним, что эти философы были достаточно последовательными и даже ортодоксальными материалистами, полагая, что источником и причиной существования реальности является материя. Однако что в таком случае понимается под материей? П. Гольбах, наиболее обстоятельно исследовавший эту проблему в работе «Система природы», утверждал, что материя — это все то, что обладает свойствами протяженности, непроницаемости, способностью иметь фигуру. Экстраполируя такое определение материи на реальность, мы сможем обнаружить лишь один вид, одну форму материи — вещество, которое действительно отвечает предложенным критериям. Однако иные формы материи (например, поле) совсем не отвечает этим признакам, являясь, тем не менее, объективной реальностью. Еще парадоксальнее обстоит дело с социально организованной материей: производственные отношения, например, материальны, однако какую «фигуру» они имеют, какова их протяженность?! Отвечать на подобные вопросы не имеет смысла, как, впрочем, не имеют смысла и сами вопросы.

Таким образом, французские материалисты, пытаясь определить материю, на самом деле дают дефиницию ее разновидности — вещества, т. е. природной материи. Являясь, в соответствии с концепцией французских философов, единственной формой материи, вещество и есть искомая материальная основа всех (в том числе и общественных) явлений. Так осуществляется редукция: сведение сложных форм материи (социально организованной материи) к более простым (веществу природы). Отсюда всего один шаг до утверждения, что в основе общества лежит природная материя (вещество): климат, плодородие почвы, особенности рельефа.

Подобная редукция возможна и в настоящее время, если ориентироваться не на современное понимание материи, а на то, которое предлагалось французскими материалистами. Так, принято считать, и совершенно справедливо, что орудия труда, результаты труда, сам человек — явления социальные, ибо возникают только в обществе. Однако вдумаясь, что представляет собою орудие труда? Совершенно очевидно, что это — природное вещество (металл, дерево и т. д.), преобразованное деятельностью человека, но, включаясь в общественную систему, оно по-прежнему остается природным субстратом. Человеческая деятельность лишь изменяет форму, структуру этого натурального субстрата, делает его пригодным для

удовлетворения человеческих потребностей, но не превращает его «в вещество общества». Вывод, следующий из сказанного, аналогичен вышеизложенному: если мы материалисты, то с необходимостью должны признать, что в основе общества лежит природная материя, поскольку никакой иной (например, общественной) мы обнаружить не можем.

Несколько сложнее обстоит дело с концепцией Ф. Вольтера. Этот французский философ, как уже говорилось, утверждал, что именно «мнения (идеи, теории, идеальные проекты) правят миром», определяют и общество, и его развитие. Быть может, прав был Ф. Энгельс, когда говорил об идеалистическом характере концепции материалистов XVIII в. в понимании сущности общества?

Для ответа на этот непростой вопрос попробуем сравнить две концепции: Г. Гегеля и Ф. Вольтера. Гегель — классический идеалист, утверждавший, что в основании всей реальности лежит фактор идеальный — абсолютная идея. Именно она является первичной, ничем и никем не определяемой, ни от чего не зависящей сущностью реальности, порождающей в своем саморазвитии и природу, и общество, и человека. Концепция Вольтера иная, она имеет лишь внешнее сходство с гегелевской. По мнению Вольтера, идеальный фактор действительно лежит в основе общественной системы, однако этот фактор (сознание) не абсолютен, безусловен: он обуславливается, определяется природой. Человек есть существо естественное, природное, и сознание, разум, фигурально выражаясь, есть дар природы человеку. Он занимает высшую ступень «на лестнице» природы и только он способен с помощью разума воплотить в жизнь требования и «задания» природы. Природа разумна (одно из доказательств тому — ее удивительная целесообразность); разум, следовательно, есть атрибут природы, а все неразумное противоестественно, «противоприродно». Следовательно, разум, данный человеку природой, нужен ему для того, чтобы организовать высшую (общественную) форму существования на основе естественных установок, требований, закономерностей.

Как нам представляется, сказанное позволяет сделать иной, нежели у Ф. Энгельса, вывод о характере философии французских мыслителей. Логично предположить, что они абсолютно последовательно проводят материалистическую позицию в интерпретации природы и общества; и в этом смысле французские философы, что называется, стопроцентные материалисты. Однако этот материализм реализуется в особой форме — натуралистической, редуцирующий все формы материи только к природной.

Можно критиковать подобную позицию за редуccionизм, сведение сложного к более простому, высшего к низшему. Но нельзя и не отметить содержащуюся в ней безусловно продуктивную и позитивную мысль: и человек, и общество есть закономерный результат развития природы (понимае-

мой в широком смысле). Эта связь никогда не прекращается, а в ряде моментов даже усиливается (например, выход человека в космос). Человек, выйдя из природы, тем не менее, остается во многих определениях существом биологическим. Пусть человек сильно не заносится, писал великий француз Д. Дидро, воображая, что он царь природы, что он возвысился над ней; любой больной зуб немедленно докажет ему противоположное.

Вот почему идеи натурализма в социальной философии XIX–XX вв. имеют своих весьма многочисленных сторонников. Модернизированный натурализм характерен для социальной философии и социологии Г. Спенсера, рассматривавшего общество по аналогии с живым организмом. Создавая науку этологию, изучающую поведение животных, австрийский ученый К. Лоренц экстраполирует ее законы на деятельность человека, что, по его мнению, объясняет функционирование человеческих сообществ. Итальянский социолог В. Парето, исследуя природу общества, исходит из биопсихологических качеств человека. Представитель очень популярной на Западе «философской антропологии» А. Гелен развивает концепцию, в соответствии с которой человек компенсирует свою биологическую недостаточность за счет производства социально-культурных форм. Идеи географического детерминизма реализуются в теориях русских ученых И. И. Мечникова и Л. Н. Гумилева. Становление цивилизации первый связывает с проживанием вдоль великих рек, второй же — с существованием этносов в степной местности.

Примеры можно приводить и далее. Однако сказанного достаточно, чтобы сделать вывод об определенной научной продуктивности рассматриваемой парадигмы. В этом плане имевшие широкое хождение в марксистской литературе заявления о реакционной и антинаучной сущности натурализма и биологизаторских тенденций в общественной теории не могут считаться корректными и требуют радикального переосмысления.

Вместе с тем, рассматривая натуралистическую концепцию человека и общества, нельзя не увидеть ее ахиллесовой пяты: редукция детерминирующих факторов общества к природным, биологическим лишает социальную реальность собственных оснований, а главное — источника саморазвития. Возникает парадокс: высшая форма реальности (общество) обусловливается в своем развитии и становлении низшей формой (природой), а значит, не может считаться высшей. Разрешение данного парадокса в рамках натуралистической парадигмы оказывается невозможным, что создает условия для появления новой парадигмы социальной философии — социального детерминизма.

2. Социальный детерминизм

К. Маркс, являющийся основоположником концепции социального детерминизма, попытался разрешить проблему, которая как раз и явилась камнем преткновения для французских материалистов: выявить специфику социально организованной материи, обнаружить материальную субстанцию общества, которая обладает полной самостоятельностью и несводимостью к веществу природы. Попытка удалась блестяще.

Безусловно, в решении задачи немаловажную роль сыграла личная одаренность К. Маркса, его умение мыслить масштабно и конструктивно. Однако дело не только в этом. К середине XIX века (время создания марксистской философии) наука получает в свое распоряжение мощный инструмент исследования реальности — диалектику, метод познания, разработанный классиками немецкой философии И. Кантом и Г. Гегелем. Маркс, с энтузиазмом воспринявший идеи идеалистической диалектики, не только материалистически интерпретировал их, но и применил основные положения диалектического метода к изучению общества.

Как минимум, две диалектические идеи оказались необычайно продуктивными. Суть первой заключается в следующем. Анализируя социальные проблемы, К. Маркс исходит не из абстрактного понимания тождества и различия природы и общества (что характерно для метафизического мышления), а из конкретного: общество и есть, и не есть природа. Генетически человек и общество имеют своей основой природу, и эта связь, как уже отмечалось, никогда не может прерваться: человек при всей его социальной по многим параметрам биологичен, а общественное производство невозможно без природного контекста (еще Г. Гегель подметил, что труд есть процесс, в котором природа действует против природы в интересах человека). Более того, одни и те же регулярности и закономерности (например, законы диалектики) действуют и в природе и в обществе. С другой стороны, общество уже не есть природа, — оно существенно отличается от нее по ряду основополагающих признаков: в обществе действуют иные законы — социальные, а само общество есть результат социальной деятельности людей.

Эта диалектически противоречивая идея и определила стратегию теоретических поисков К. Маркса: если общество есть естественное (природное) образование, то оно должно быть материально, но если общество не есть естественное природное явление, то его материальность должна быть совершенно иного свойства. Указанные соображения и легли в основу другой диалектической идеи: материальное не может быть сведено только к веществу, к природной материи, а включает в себя самые различные формы материи, в том числе и социально организованную.

Справедливости ради необходимо сказать, что и французские материалисты вплотную подошли к такой точке зрения. В уже упомянутой работе П. Гольбаха «Система природы» материя определяется как все то, что каким-то образом воздействует на наши чувства. Но ведь именно так определяют материю и марксисты: материя есть объективная реальность. Однако подобное понимание материи оказалось у Гольбаха не более чем счастливой находкой, не вписывающейся в концепцию натурализма и не востребованной ею. Фигурально говоря, «заглянув в будущее», Гольбах возвращается назад: по его мнению, общество есть природное, натуральное образование плюс сознание человека, придающее специфику социальной реальности.

По иному пути идет К. Маркс. Разумеется, и он видит специфику общества в наличии сознания, однако факт существования сознания в обществе ровным счетом ничего не объясняет; скорее, он сам требует объяснения: почему сознание возникает и функционирует только в социуме? Ход рассуждений Маркса, как нам представляется, следующий. Все предметы реальности обладают различными свойствами, которые можно классифицировать как свойства субстанциональные и функциональные.

Субстанциональные свойства образуются самой сущностью предметов, их природой. Это такие свойства, которые отражают качественную определенность предмета, делают предмет тем, что он есть: так, любое физическое тело имеет размеры, вес, строение и т. д. Субстанциональные свойства присущи предмету изначально и проявляют себя через отношения к другим предметам. Например, о весе предмета можно судить по его деформирующему воздействию на другой предмет.

Иными характеристиками обладают свойства функциональные. Они изначально не присущи предметам, а появляются у них при определенных обстоятельствах. Если субстанциональные свойства «дремлют» в самих предметах и проявляются через отношения к другим предметам, то функциональные свойства появляются, возникают в отношениях предметов. Например, глыба гранита обладает набором своих природных, физико-химических свойств и может выполнять функцию постамента для памятника. Функциональное свойство гранита, таким образом, не содержится в самой структуре, сущности данного предмета, безразлично к его собственному существованию, оно как бы надстраивается над «собственными» его свойствами. Социальные свойства предметов есть свойства функциональные, которые появляются у вещей и предметов в случае, когда они включаются в систему общественных отношений. Так, зерно в качестве природного образования обладает определенными размерами, весом, влажностью и т. д., но, включившись в социум, в социальные отношения «неожиданно» обретает свойства быть стоимостью, меновой стоимостью,

капиталом. Точно так же молоток, пила, рубанок есть социальные характеристики предметов.

При этом следует особо подчеркнуть, что названные нами функциональные свойства предметов являются свойствами материальными. Еще И. Кант как-то заметил, что одно дело 100 талеров у человека в голове и совершенно другое — в кармане. Функциональные свойства материальны потому, что они отвечают всем признакам объективной реальности: существуют вне сознания человека, независимо от сознания и как фрагмент самой действительности — реально, а не в воображении человека.

Специфика функциональных материальных свойств заключается в том, что их невозможно обнаружить с помощью органов чувств: мы, например, не сможем ни увидеть, ни осязать стоимости. Вот почему К. Маркс говорил, что при анализе экономических форм бессильны и микроскоп, и химические реактивы; то и другое должна заменить сила абстракции. Происходит так потому, что в социальных свойствах, качествах предмета «нет ни грана вещества», т. е. эти свойства материальны, но не вещественны, являя собой совершенно не известную природе реальность. Вот почему, кстати, все поиски специфики материальных оснований общества французскими материалистами были «запрограммированы» на неудачу, ведь материя и вещество были для них синонимами.

Сложность и необычность свойств социально организованной материи заключается еще и в их «мистическом» характере: они появляются при включении предметов в социальную систему и исчезают, аннигилируются при выходе из нее. К. Маркс, в частности, говорил: железная дорога (социальное качество предмета), по которой никто не ездит, не есть железная дорога, а (добавим от себя) фрагменты природной материи (железо, дерево). То же самое можно сказать и по поводу любого другого социального предмета: он социален лишь постольку, поскольку существует и функционирует в обществе.

Являясь существом материальным и деятельностью, человек производит материальные социальные условия своего существования (производство, предметы потребления, общественные отношения и т. д.), т. е. производит то, что К. Маркс называл общественным бытием. Именно из потребностей общественного бытия и возникает необходимость своего рода его «инфраструктуры» — общественного сознания.

Итак, К. Марксу удалось открыть то, что тщетно пытались найти предшествующие материалисты — специфику социально организованной материи. Но это был не итог, а, скорее всего, начало дальнейших изысканий родоначальника марксизма. Обнаружение материальной основы общества и, прежде всего, материального производства позволило Марксу взглянуть на развитие общества как на естественноисторический процесс,

который обладает своей собственной логикой. Причем эта логика складывается не по программам сознания (хотя сознание активно воздействует на протекание социальной жизни), а определяется внутренними объективными законами общества. Задача сознания — познать эти объективные законы и действовать в соответствии с ними.

Объективная же логика такова, что общество проходит в своем развитии ряд стадий (формаций). Закон смены общественно-экономических формаций и выражает собою генеральное поступательное развитие общества, которое не в силах отменить никакое сознание; оно может лишь ускорить или замедлить этот процесс. Последовательно пройдя первобытную, рабовладельческую, феодальную и капиталистическую формации, человечество вступает в фазу коммунизма, с которой и начинается действительная история — история свободного человека в свободном обществе.

К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно подчеркивали, что наступление коммунизма есть историческая необходимость, а не субъективное пожелание теоретиков. Так, в совместной работе «Немецкая идеология» они утверждают: коммунизм не есть идеал, с которым должна согласовываться действительность, коммунизмом можно назвать движение, которое уничтожает его теперешнее состояние. Иначе говоря, сама история работает на наступление коммунизма, он неизбежно следует из ее собственной логики развития. Вот почему В. И. Ленин многократно говорил, что в учении Маркса нет ни тени утопии, что это учение есть единственно правильная интерпретация сущности общества и его развития: учение Маркса все-таки, потому что оно верно.

Можно усомниться в том, что марксизм есть единственно верное социально-философское учение. Однако то, что марксизм содержит весьма серьезные и фундаментальные теоретические наработки — это бесспорно. Не случайно многие великие философы XX в. (Ж.-П. Сартр, М. Вебер, Р. Арон и другие) оценивали это учение очень высоко, правда, далеко не во всем соглашаясь с Марксом. Практически невостребованной оказалась для западной философской мысли идея коммунизма как явно проектная и утопическая. Да и сама практика построения социалистического общества работала отнюдь не на эту идею.

Здесь-то и возникает весьма не простой вопрос: последователи К. Маркса исказили теорию Маркса и строили «не тот» социализм или сама теория ошибочна? Современные сторонники социалистической идеи имеют на этот счет свой взгляд: по их мнению, необходимо строить либерализованный социализм, социализм с «человеческим лицом». Возможно ли это? Практика этого пока не подтвердила, поскольку охотников создавать подобную модель социализма пока не нашлось. Существует, однако, загадочный китайский вариант, где создан странный симбиоз из коммуни-

стического руководства и рыночной экономики. Может быть, это и есть искомый вариант социализма? Однако как его соотнести с краеугольной идеей Маркса об уничтожении частной собственности?

Но вернемся к вопросам теории. Если оставить в стороне вопрос о практической возможности построения социалистического (коммунистического) общества и переключиться на рассмотрение общей социально-философской картины философии истории, созданной К. Марксом, то без какой-либо тени иронии можно констатировать ее фундаментальность, логичность, обоснованность. Тем не менее, это — не единственно возможный вариант объяснения исторического процесса. Ведь такое сложное явление, как общественный процесс, вряд ли может быть исчерпывающе объяснено с помощью одной-единственной концепции. Вот почему в современной философии выдвигаются и иные философско-исторические концепции, явно претендующие на статус новой парадигмы социальной философии. Одна из них — концепция формальной рациональности. Кстати, в ней содержатся не только позитивные наработки, но и достаточно убедительная критика концепции социального детерминизма, что способствует, на наш взгляд, более объективной оценке марксистской теории.

3. Концепция формальной рациональности

Автором этой концепции обычно считается немецкий философ Макс Вебер. И хотя его творчество приходится на первые десятилетия XX века, Вебер, можно сказать, наш современник, ибо именно его идеи лежат в основе новейших западных социологических концепций. Современный российский читатель имеет возможность познакомиться с его работами «Хозяйство и общество», «Протестантская этика и дух капитализма» и др.

Прежде чем говорить о существовании веберовской концепции, выясним его отношение к марксистской общественной теории, с которой он был неплохо знаком и оценивал отнюдь не только со знаком минус, хотя и многого в этой теории он не принимал. Вебера, прежде всего, не устраивает жесткая детерминистская позиция, которую реализует Маркс. Вебер полагает, что это шаг назад к механистической картине мира, к «лапласовскому детерминизму». Основной постулат такого детерминизма заключается в том, что общество с железной необходимостью и линейной предопределенностью на основе анонимных объективных законов совершает движение от одной стадии к другой.

В понимании законов М. Вебер солидаризируется с неокантианцами, известными философами В. Виндельбандом и Г. Риккертом (именно поэтому и самого Вебера нередко называют неокантианцем). Понятие «закон», полагают они, применимо лишь к сфере природных, но не общественных явлений. Почему же? Да потому, что явления природы имеют

общие черты, и для их познания используется номотетический (генерализующий) метод, позволяющий зафиксировать эти черты, обобщить их, а следовательно, вывести, сформулировать закон. Принципиально иной характер имеют общественные явления, которые индивидуальны, неповторимы буквально по всем параметрам. Индивидуальное — антипод общего — не подлежит типизации, в отношении его невозможно никакое обобщение. Поэтому в обществознании используется иной метод — идеографический (индивидуализирующий), описывающий своеобразие, неповторимость общественных событий, фактов, образований. Ни о каком существовании общественных законов, следовательно, не может идти и речи. А значит, концепция социального детерминизма лишается своего главного аргумента.

Разумеется, марксисты находят убедительные контраргументы. Во-первых, природные явления тоже имеют свои индивидуальные черты («похожи, как две капли воды» — это явная метафора). Во-вторых, всякое явление (неважно — общественное или природное) есть диалектическое единство общего и единичного, индивидуального. Поэтому, в-третьих (и это главное), задача любой науки — проникнуть в сущность явления, которая репрезентируется общим. Поясним сказанное. Конечно, Франция — это не Германия, у них масса отличий друг от друга, но, вместе с тем, и та, и другая страна имеют идентичную социально-классовую структуру (пролетариат и буржуазию), где складывается сущностное отношение — классовая борьба. Таким образом, социальная теория и не претендует на описание индивидуальных различий, ее задача — сформулировать общественный закон (в данном случае — закон классовой борьбы).

А что же противники признания общественных законов? Серьезные контраргументы находятся и у них. Конечно, ни один здравомыслящий теоретик не будет отрицать того факта, что всякое явление есть единство общего и единичного. Вопрос, однако, в другом: что именно — общее или индивидуальное — выражает сущность социальных явлений? Великая французская революция, например, не просто факт смены общественного устройства; это совершенно уникальное событие со своими неповторимыми героями (Марат, Робеспьер), институтами (Конвент), идеологией, судьбой (наполеоновская империя). Если исключить все индивидуальное, что в ней имеется, если считать это эпифеноменами (второстепенными характеристиками), то что же остается? Констатация тривиальностей, годных для любого случая социальной революции: французская революция есть высший этап классовой борьбы, знаменующий собою переход к буржуазной формации. В этом ли суть неповторимого, удивительного, уникального в своей непохожести на другие феномены революции во Франции

1789—1794 гг.? Выразить своеобразие социальных событий — в этом задача социального познания.

Итак, истина обретена, дискуссия закончена? Ни в коем случае — дискуссия продолжается, ибо там, где отсутствуют конфронтирующие позиции, конкурирующие теории, науке делать нечего, и она плавно перетекает в догматику.

М. Вебер подвергает критике и другие установки марксистского социального детерминизма. Так, полагает он, проводимое К. Марксом различие общественного бытия и общественного сознания — слишком сильная абстракция, искажающая картину социальной реальности, поскольку любое социальное явление (даже экономика) имеет в качестве конституирующего признака элемент сознания. Напрашивается аналогия: исключить духовный компонент из социального явления означает примерно то же, что попытка отделить выражение лица от самого лица. Серьезные возражения вызывают у Вебера потенциальные возможности субъекта современного исторического процесса, которым, по мнению Маркса и его последователей, является рабочий класс. Этот слой населения не может быть субъектом истории (в особенности современной), поскольку он на самом деле бессубъектен — и в экономическом отношении (у него нет собственности), и в политическом (его интересы выражает партия), и в идеологическом (идеология создается для него другим социальным слоем).

Вот почему, воспринимая некоторые положения марксистской философии истории, М. Вебер разрабатывает принципиально иную концепцию общества. Как и К. Маркс, М. Вебер исходит из идеи рациональности — идеи разумности устройства общества. Однако если Маркс считает насущной задачей преобразование (естественно, революционное) общественных отношений, то Вебер видит ее в рациональном понимании, постижении социальной реальности. И Маркс, и Вебер находят исходный момент, исходную «клеточку» общества, из которой и объясняют социум. Но этот момент они обнаруживают в разных социальных явлениях: Маркс — в общественных (экономических) отношениях, Вебер — в рациональном действии человека, точнее, в рациональном социальном действии.

Почему именно «действие» становится опорной категорией веберовской социальной философии? Во-первых, действие человека — это наиболее элементарное общественное образование, предельное по своему характеру (далее действия в обществе исследовать нечего). Во-вторых, само общество есть производное от действий людей (государство, политический строй и т. д.). В-третьих, в действии слиты воедино сознательный, духовный и материальный, практический элементы; из социального действия нельзя «изъять» ни одного из этих слагаемых, не разрушив самого единства действия.

По мнению М. Вебера, социальное действие может быть четырех видов. Прежде всего, это традиционное действие, основанное на традиции, обычае, привычке. Такой тип действия характерен для традиционных (докапиталистических) обществ. Выбор поступков и линии поведения человека диктуется обычаем, многовековой традицией; следовательно, человек находится вне личностной ответственности за то, что он делает в жестком соответствии с общественными установками. Следующий вид действия — действие аффективное, основанное на эмоциях, страстях, чувствах. Оно необычайно сильно, но непродолжительно, скоротечно, нередко глухо к доводам рассудка. Несомненно, более высоким видом является ценностно-рациональное действие, основанное на общественно вырабатываемых и общественно санкционированных нормах (защищать отечество — долг каждого гражданина). В данном варианте социального действия присутствует личный выбор каждого члена общества, выдвигаются те или иные рациональные обоснования поступков человека. Однако «безликость» социальных ценностей и норм позволяет человеку «спрятаться» за эти ценности, уйти под благовидным предлогом от ответственности («я простой солдат, мне приказали»).

Высший и лучший вид деятельности — действие целерациональное. Во-первых, такое действие имеет субъективный смысл. Это означает, что человек сам избирает определенную цель и адекватные ей средства реализации; такое действие целиком и полностью в сфере ответственности и интеллекта субъекта. Подобные действия стимулируют активность и инициативу человека, в них коренятся истоки предприимчивости, самостоятельности, активности. Во-вторых, поскольку человек всегда живет и действует в обществе, то предпринимаемые акции должны иметь «ориентацию на другого»: действуй, как хочешь и считаешь нужным, но не ущемляй интересов другого. Это, по сути, философски переформулированный основной принцип западного либерализма: разрешено все то, что не запрещено законом. Действия человека, следовательно, обретают социально и личностно ответственный характер.

Таким образом, целерациональное действие состоит из двух компонентов: оно рационально в своей основе и формально по своей общественной определенности. Поясним сказанное.

Характеризуя современное западное общество, М. Вебер утверждает (или, скорее, повторяет общепринятую мысль), что самой характерной чертой европейского мышления всегда был рационализм. Случилось так, пишет он, что рациональность, понимаемая как ориентация на обосновываемые разумом действия и программы, оказалась судьбой европейской цивилизации. В Европе одновременно возникают рациональная наука, рациональное право, рациональная религия, являющиеся формами обще-

ственного самосознания. Европейская наука в своих истоках и зрелых формах совершенно рационалистична, поскольку ориентируется на практический (производственный) результат, создание техники, пользуется адекватными методами (в частности, экспериментальными). Не случайно именно на Западе рождается идея о превращении науки в непосредственную производительную силу. Далее, в основе либерального законодательства лежит римское право, рациональное в своей основе.

Как это ни парадоксально, но и христианская религия во многом исходит из рациональных постулатов (например, идея воздаяния за примерное, богоугодное поведение человека). В особенности это характерно для протестантской религии, анализу которой М. Вебер уделяет пристальное внимание. Именно этика протестантизма является тем синтезирующим и определяющим фактором, который обусловил резкий экономический рывок Европы и Америки. Религиозно-этические принципы протестантизма (их Вебер рассматривает наиболее подробно и обстоятельно) способствуют формированию у труженика бережливости, расчетливости, практицизма. Протестантизм исходит из постулата, что труд есть жизненное призвание человека, повеление божье; быть угодным Богу означает не только возносить ему молитвы, но, прежде всего, хорошо и постоянно трудиться. Таковы главные идеи работы Вебера «Протестантская этика и дух капитализма».

Создаваемая М. Вебером концепция, превратившаяся, по сути, в социально-философскую парадигму, — не просто концепция рациональности. Если бы Вебер настаивал только на этом, то вся новизна его позиции свелась бы к минимуму, ибо, как мы отмечали, рационализм — общая черта европейского мышления. Вебер идет дальше, разрабатывая идею формальной рациональности.

Понятие «формальный» имеет несколько смыслов. Во-первых, формальное может быть выражено количественно, выражено числом. В деятельности человека формальное характеризует возможность прокаликулировать, просчитать, определить возможный количественный эффект от проводимого — экономического или социального — мероприятия.

Во-вторых, формальное содержит цель деятельности в самом себе. Эту мысль М. Вебер подробно разъясняет на примере экономики. Для достижения эффективности экономической деятельности необходимо привлекать только (и только!) экономические методы и средства, ставить чисто экономически просчитанные цели. Вмешательство иных соображений и расчетов недопустимо. Экономика должна быть ориентирована только на экономику, экономическая целесообразность конкретного действия — ее конечный, высший и окончательный критерий. Иные соображения (например, тот факт, что внедрение автоматической линии отрицательно сказывается на психике и здоровье работника) — исключены. С позиций

социалистического менталитета такое положение выглядит кошунственным: производство должно служить человеку, его нуждам, а не абстрактным количественным показателям эффективности.

Но в рамках капиталистической организации производства представляется, что М. Вебер прав. Социально-гуманистические регулятивы должны влиять на производство опосредованно. Достигнув экономической эффективности, производство нуждается и в мероприятиях социального свойства: улучшении условий труда, повышении заработной платы труженикам и т. д. Не только общественные организации (профсоюзы, социалистические партии), но и сами предприниматели уделяют внимание этим проблемам: совершенно ясно, что высокооплачиваемый, не измотанный производством рабочий трудится наиболее результативно. Однако, повторяем, что все это надстраивается над производством, но непосредственно в него не включается.

Третье значение понятия «формальный» — «абстрактный». Концепция формальной рациональности задает пределы и границы разумной деятельности, не определяя регламентированное содержание конкретной формы действий человека. Формальная рациональность предписывает: действуй так, чтобы средства соответствовали целям, преследуй в экономике чисто экономический, а в политике — чисто политический интерес. Какие же конкретно способы действия будет выбирать человек — это его проблемы, его индивидуальный риск. Можно даже сформулировать парадоксальное правило: конкретная деятельность будет результативной лишь тогда, когда она достаточно абстрактна (формальна) по своим интенциям (направленности).

Теория формальной рациональности позволяет внести существенные коррективы не только в практику хозяйствования, но и в вопросы теории. Основополагающий постулат экономической концепции К. Маркса — теория прибавочной стоимости. Суть теории в том, что рабочий производит не только необходимую, но и прибавочную стоимость, долю неоплачиваемого труда, которую и присваивает капиталист. В этом тайна капиталистической эксплуатации, обнищания рабочего класса на одном полюсе и непомерного обогащения капиталиста — на другом. По-видимому, в период становления капитализма по большей части так и было. XX в. принес иные экономические и социальные реалии. «Зверская» (как выражались наши идеологи) эксплуатация трудящихся оказалась неэффективной, разрушительной и расточительной. Более того, она имела свой предел, за которым наступала деструкция и упадок производства. Проще говоря, ограбление труженика — путь, заводящий в тупик.

Согласно теории М. Вебера, прибыль создается в результате целерациональных действий хозяйственника. Для него свойственны постоянный

поиск, учет конъюнктуры, он способен угадать возникшую общественную потребность в товаре и услуге, и, мгновенно перестроив производство, удовлетворить эту потребность и получить прибыль, внедрив технологические новшества, просчитав выгоды и убытки. Примеров достаточно — кукла Барби, электронные игрушки японцев, завоевавшие мир. Кстати, вопреки К. Марксу и В. И. Ленину, предсказывавших всеобщую монополизацию капиталистического хозяйства (картели, тресты, синдикаты), неожиданно живучим и даже процветающим оказался мелкий и средний бизнес, успешно заполнивший те экономические ниши, до которых было трудно «дотянуться» крупным монополиям. Известный российский философ А. С. Панарин удачно сравнивает крупный и мелкий бизнес с Ахиллесом и черепахой. Необычайно мобильный и легко перестраиваемый мелкий бизнес идет в авангарде производства, чутко улавливает едва заявившую о себе общественную потребность в новом товаре. Здесь его возможности поистине безграничны. Для крупного производства, требуется достаточно много времени, чтобы захватить рынок, однако мелкий бизнес к тому времени уже настроился на выпуск иной, новой продукции. Вся история повторяется до бесконечности.

Не надо думать, однако, что концепция М. Вебера — чисто экономическая теория. Представляется, что она применима фактически к любой сфере общественной жизни. Так, Вебер предлагает свою концепцию бюрократии. Прежде всего, бюрократ-чиновник совершенно необходим для всякого общественного устройства: он выполняет необходимую, повседневную работу, без которой государственная машина просто не сможет функционировать. Следовательно, нужно создать такие условия, когда чиновник, государственный служащий перестанет быть бюрократом. Каким образом? Среди мер, предлагаемых Вебером, можно указать следующие: высокая заработная плата чиновников, реальная перспектива продвижения по службе, работа на основе контракта, личная свобода и подчинение только служебному долгу. Модель бюрократии, предложенная Вебером, не решила всех проблем, но позитивные сдвиги в этом направлении были достигнуты.

Итак, веберовская концепция формальной рациональности, как представляется, более убедительно объясняет сущность социально-исторических процессов в современном капиталистическом обществе, нежели те, что рассмотрены выше. Значит ли это, что мы наконец-то обрели совершенно правильную теорию социального развития?

Одна из заповедей Моисея гласит: «Не сотвори себе кумира». Социальная реальность подвижна, изменчива, и та концепция, которая удовлетворительно ее объясняла, рано или поздно начинает отставать от этой реальности, терять свои объяснительные возможности. В настоящее время позиция М. Вебера подвергается сокрушительной критике многими запад-

ными и отечественными философами (обзор этих критических высказываний можно найти, например, в работе «Буржуазная социология на исходе XX века. Критика новейших тенденций»). Заявившие о себе в последнее время с особой настойчивостью социальные философы-постмодернисты радикально пересматривают сущность рационализма вообще и европейского в частности, утверждая, что рациональность в ее современных формах есть тупиковый вариант мышления и деятельности. Совершенно очевидно, что на смену рационалистической парадигме Вебера идет какая-то другая. Какая именно? Мы очень хотели бы это знать.

Литература

1. Вебер М. Избранное. Образ общества. — М., 1994.
2. Ивин А. А. Философия истории. — М., 2000.
3. Кравченко А. И. Социология Макса Вебера. — М., 1997.
4. Мареев С. Н. Философия XX века. — М., 2001.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. — 2-е изд. — Т. 3.
6. Момдзян Х. Н. Французское Просвещение XVIII века. — М., 1983

ГЛАВА XIV. ОБЩЕСТВО КАК СИСТЕМА

Одно из ощущений, возникающих у любого изучающего философию, таково, что в процессе освоения философских учений постоянно приходится определять и прояснять категории, ранее казавшиеся простыми, очевидными и понятными, категории, которыми много раз пользовался, но глубоко над их содержанием никогда не задумывался. Этот процесс можно назвать своеобразным открытием родного языка заново, наполнением иным смыслом привычных понятий. И без этой работы, к нашему глубокому убеждению, полноценное изучение философии, как собственно и всякой другой науки, невозможно, в силу того, что каждая из них есть система понятий, категорий и принципов, разворачивая, уточняя и определяя которые, мы обретаем «тело» науки.

Несомненно, одним из таких понятий, знакомых для нас, но требующих пояснения, является понятие «общество». Впервые этот термин вы наверняка узнали не сейчас, читая этот раздел, и даже не тогда, когда поступили в вуз. Но, заметим, определить его, что называется «с ходу», получится далеко не у каждого.

1. Понятие общества в социальной философии

Русский философ С. Л. Франк во введении к своей работе «Духовные основы общества» рассуждает так: «Что есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких ко-

чевников, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И, наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?».

Все эти вопросы, полагает С. Л. Франк, носят отнюдь не теоретический или академический характер, так как определение природы и смысла общественной жизни неизбежно связывает нас с проблемой определения природы и смысла существования человека. Определение сущности общества, понимание природы социального необходимо для осмысления того, в чем состоит истинное назначение человека и того, к чему он стремится, каково его предназначение. Поэтому и стоящая перед нами задача определить, что такое общество, отнюдь не праздного или только познавательного характера. Ответ на этот вопрос имеет огромное практическое значение для каждого человека.

Г. А. Давыдова в своей статье о мировоззренческой природе философского знания, пишет, что «человеку мало знания, раскрывающего сущность явлений и происходящих в мире процессов, ему необходимо знание, наполняющее его жизнь смыслом», без такого знания человек попросту не сможет существовать. Коренная потребность человека в самоопределении связана с тем, что он принципиально отличается от всего существующего в мире. Человек — единственное живое существо, находящееся в состоянии непрерывного изменения самого себя и окружающего мира. Ведь в отличие от животного человек не приспосабливается к миру в процессе эволюции, вырабатывая в себе те или иные свойства биологического характера, а наоборот — приспособливает окружающий мир под собственные потребности.

В качестве примера можно рассмотреть следующую ситуацию. Мы живем в Сибири, достаточно суровом климатическом регионе. Если бы человек был подобен животному, способному выживать в наших краях долгой холодной зимой, то он должен был бы отрастить густую шерсть и подшерсток, иметь плотные кожные покровы на ступнях ног, чтобы не отморозить их на льду, снегу и т. д. Очевидно, что наши предки приспособились, и мы с вами продолжаем приспособливаться к существованию в холодных широтах как-то иначе. Мы строим дома с толстыми каменными или деревянными стенами, шьем теплую зимнюю одежду и обувь, мы создаем системы отопления и водоснабжения, прокладываем линии электропередач, в крайнем случае, заготавливаем дрова для того, чтобы выжить в неблагоприятных климатических условиях. Понятно, что такого

рода приспособления носят отнюдь не биологический характер, они обусловлены чем-то иным, особым, специфическим свойством, присущим только человеку. Это уникальное качество человека называется социальностью, и возникает оно из реального взаимодействия реальных людей. Человек — существо, прежде всего, коллективное. Жизнь людей взаимобусловлена, т. е. люди могут жить, только общаясь друг с другом, обмениваясь опытом, воздействуя друг на друга.

В результате активности человека окружающий мир становится своего рода ареной его деятельности. Человек приходит в этот мир и должен каким-то образом в него вписаться, — мир открыт для действий человека и вместе с тем «выдвигает» ему определенные условия. Человек же осваивает и изменяет этот мир — в границах своих возможностей и потребностей, которые так же непрерывно изменяются. Иначе человек взаимодействовать с миром не может. Но любая активность отдельно взятого человека, любое проявление его жизни, всегда есть результат совместной жизни с другими людьми. Было бы ошибкой полагать, что любое, даже обыденное, действие человека является действием сугубо индивидуальным. И здесь представляется уместным вспомнить В. Г. Белинского, который полагал, что «создает человека природа, но развивает и преобразует его общество».

Но что же такое общество? Как и в результате чего оно возникает? Что оно представляет собой? Чем оно отличается от всего другого, существующего в мире? Каковы его специфические характеристики? Что образует его целостность? Почему общество возникло и продолжает существовать? Ответив на вышеозначенные вопросы, мы получим возможность рассмотреть общество как часть мира, отличную от других частей, но тесно связанную с ними в единое целое, и тем самым решить одну из основных задач социальной философии.

Если обратиться к соответствующим источникам, то обнаружится, что термин «общество» служит для обозначения разных явлений. Прежде всего, необходимо понимать и постоянно держать в уме, как бы в кавычках (и это связано с самым началом наших рассуждений), что общество — это то, что делает человека человеком. Однако такого определения явно недостаточно для раскрытия сути социального. Под обществом можно понимать конкретный коллектив людей, живущих сейчас или живших в какую-либо другую историческую эпоху. Но можно ли сказать, что общество — это совокупность или некая «сумма» людей? По-видимому, это было бы ошибкой, ибо общество — это не «сумма» индивидов, а совокупность людей, объединенных исторически сложившимися формами их взаимосвязи и взаимодействия. Только с учетом этого, обобщив некоторые черты и качества, присущие разным конкретным коллективам, мы увидим, что под об-

ществом можно понимать конкретные исторические типы социальной организации: рабовладельческое общество, капиталистическое и т. д.

В самом широком смысле общество — надприродная реальность, возникающая в результате специфической активности человека. Это уже модель «социальности вообще», т. е. системная совокупность свойств и признаков, присущих явлениям и коллективной, и индивидуальной жизни людей, благодаря которым они включаются в особый мир, выделенный из природы, но отличающийся от природы качественными свойствами. В самом широком значении термин «общество» совпадает с понятиями «надорганический мир», «социокультурная реальность», «социальная форма движения материи», «социум», с помощью которых разные философские и социологические школы передают специфику неприводимых реалий нашего мира. Поэтому в дальнейшем нашем рассуждении целесообразнее было бы заменить это широкое понимание общества термином «социум», а под обществом понимать организационную форму совместной деятельности людей.

Если обратиться к социально-философской мысли, то можно обнаружить, что разные философы по-разному определяют термин «общество». Это связано с тем, что каждый из них выявлял разные причины, в результате действия которых оно (общество) возникает. Например, у К. Маркса в качестве такой причины выступает совместная целенаправленная трудовая деятельность, у Ж.-Ж. Руссо — идея общественного договора, у М. Вебера — социальное, т. е. ориентированное на других людей действие; по мнению П. Сорокина, общество появилось благодаря способности людей организовываться на основе и при помощи логически-интегрированной системы «смыслов-ценностей-норм». Это примеры лишь некоторых из многих существующих определений. Но задача данной главы состоит не в том, чтобы проанализировать имеющиеся определения общества и разобраться с тем, кто же из мыслителей был прав в своем понимании, а кто ошибался. Это тема для отдельного самостоятельного исследования. Нам же в свете обозначенных в самом начале параграфа задач, хотелось бы обратить внимание на то, что все вышеперечисленные определения, несмотря на существенные отличия, помогают устранить первое из существующих на быденном уровне заблуждений в отношении понимания того, что есть общество.

Итак, все философы сходятся в одном: общество — это не просто сумма людей, и как бы парадоксально это ни звучало, люди не объединились в общество, так как без общества в принципе не могло и не может быть людей. Люди в полном смысле этого слова, а не только как представители биологического вида *homo sapiens*, могли появиться только в обществе, наличие людей предполагает, что общество уже существует. Интересно рассуждал об этом К. Маркс, он полагал, что «общество — это сам человек в его общественных отношениях». И, в конечном счете, общество

определяет не количество людей, входящих в него, а то, какие связи и отношения между ними возникают и как они развиваются.

Но чтобы понять, что такое общество, недостаточно только дать определение; необходимо также «разобраться с реальным способом его существования в мире, попытаться обнаружить факторы, делающие возможным существование общества и его развитие» (К. Х. Момджян). Такую возможность предоставляет рассмотрение общества как системы, применение системного подхода к его исследованию.

2. Системный подход в понимании общества

Системные исследования представляют собой, прежде всего, современную форму синтеза научных знаний, что соответствует уровню развития науки и уровню накопленных человечеством знаний о мире и процессах, происходящих в нем. Развитие системных исследований связано не только с потребностью человечества получать достоверные знания, раскрывающие подлинную сущность окружающих нас явлений, предметов и процессов, но также с тем, что на основе полученного системного знания люди получили возможность эффективно управлять сверхсложными системами человеческой деятельности, оказывая тем самым влияние на события, происходящие в мире.

Оговоримся, что на современном этапе развития науки системный подход применяется не только к изучению социальной реальности, но и мира вообще. Системность — это черта объективной действительности, а окружающий человека мир (и материальный, и идеальный) понимается как сложная система, которая в свою очередь представлена множеством систем, различных по своей природе. Мир предстает как совокупность взаимосвязанных и взаимодействующих объектов, свойства и характеристики которых определяются их соотношением с другими объектами и внешней средой, а не только внутренними качествами и свойствами самого объекта. Отсюда вытекает и главное требование к наукам вообще и социальному познанию в частности: исследовать эти системы как сами по себе, так и в связи с другими системами, раскрыть их сущность и многочисленные проявления, классифицировать их, отыскать их сходства и различия, вскрыть внутреннюю диалектику их функционирования и развития, взаимодействия с условиями внешней среды и т. д.

А это, в свою очередь, требует от исследователя наличия системного мышления, позволяющего изучать мир как систему. Основой для формирования системного мышления является системный подход, позволяющий изучать сложные системы и процессы различной физической природы. Фактически системный подход, возникнув, меняет сам тип научного мышления, которое от изучения состава вещи переходит к изучению процессов

развития и функционирования, дополняя предметное видение историческим, генетическим, функциональным, системным.

Системный подход можно определить как общенаучную концепцию, созданную для решения проблем функционирования и развития сложных объектов и систем окружающего мира. В основе системного подхода лежит философский принцип системности, понимаемый как универсальный принцип, согласно которому все явления и объекты мира представляют собой системы той или иной степени целостности и сложности. Основной акцент делается на выявлении многообразия связей и отношений, имеющих место как внутри исследуемого объекта, так и в его взаимоотношениях с внешним окружением, средой. Иллюстрацию этого можно найти у В. И. Ленина: «Чтобы действительно знать предмет нужно охватить, изучить все его стороны, все связи и опосредования. Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостерегает нас от ошибок». Но чтобы всесторонне рассмотреть изучаемый объект и получить всю полноту знаний о нем, нам необходимо знать ключевые идеи и основные положения системного подхода.

Итак, ключевые идеи системного подхода: 1) системный подход применим к изучению целостных и эволюционирующих систем; 2) для системного подхода характерно понимание определяющей роли внешней среды в функционировании и эволюции системы; 3) реализация системного подхода на практике предполагает многоуровневый анализ и синтез изучаемого объекта.

Далее, основные положения системного подхода: 1) относительно самостоятельные элементы рассматриваются не изолированно, а во взаимосвязи, развитии, движении; 2) с позиции системного подхода любой объект представляет собой открытую систему, активно взаимодействующую с внешней средой, обменивающуюся с ней веществом, энергией, информацией; 3) применение системного подхода к изучению тех или иных объектов или явлений, как правило, предполагает рассмотрение поведения изучаемой системы в составе макросистемы, а затем исследование причин такого поведения, исходя из особенностей самой системы.

Социальная философия, применяя системный подход в качестве методологического инструмента, пытается решить следующие задачи: 1) представить общество как целостную систему; 2) выявить интегральное свойство такой системы; 3) определить компоненты и элементы общества как системы; 4) установить способ взаимодействия между ними; 4) изучить функционирование и развитие общества. Это мы и попытаемся сделать на последующих страницах настоящей главы.

Начнем с определения понятия «система». Таких определений, получивших широкое распространение в литературе, существует более сорока.

Одно из наиболее простых для запоминания и кратких определений звучит следующим образом: система — это целое, которое больше суммы своих частей. Это лаконичное определение рождает несколько вопросов: 1) каким образом целое может быть больше суммы составляющих его частей? 2) всякий ли объект, состоящий из частей, может считаться системой? (сразу оговоримся, что в отношении системы корректнее употреблять парные термины «элемент-система», а не «часть-целое»).

Логичнее начать с ответа на последний вопрос. Некоторые исследователи полагают, что признаком системного объекта являются следующие характеристики: 1) качественная определенность объекта как способность отличаться от других объектов и явлений мира; 2) неоднородность строения объекта, означающая, что он состоит из автономных частей, отличающихся друг от друга по происхождению, функциям, задачам и т. д.; 3) все составные части системного объекта находятся в состоянии взаимодействия. Отсюда можно предположить, что система — это объект, качественно отличающийся от других объектов и явлений мира, состоящий из разнородных взаимодействующих частей.

Все перечисленные характеристики, на наш взгляд, являются необходимыми, но недостаточными. Не хватает главного — ответа на вопрос, каким образом эти разнородные и взаимодействующие части позволяют системе сохранять свою целостность. Точно такие же разнородные и взаимодействующие (определенным образом) части мы можем найти и в куче мусора, и в женской сумке, но перечисленные предметы не являются системами в точном значении этого слова; суммациями — да, целостными системами — нет. Ведь целостность как свойство конкретной системы — это не результат сложения элементов, наоборот, обнаружить элементы мы можем, только определенным образом анализируя, изучая целостную систему (объект или явление).

Вопрос о факторах целостности, то есть вопрос о тех причинах, которые вызывают объединение исходных компонентов в целостную систему, сохраняют ее как целое, обеспечивают ее функционирование, совершенствование и развитие, — вопрос чрезвычайно давний, поставленный еще Аристотелем. И причины целостности, как нам кажется, кроются в том, что называется интегральным свойством системы. Интегральное свойство — это свойство, которое возникает в целостной системе в результате взаимодействия элементов и которое отсутствует у элементов, рассмотренных по отдельности, вне этого взаимодействия (это свойство также еще называют системным). В качестве примера можно рассмотреть молекулу воды, состоящую из атомов двух газов: водорода и кислорода, которые в результате взаимодействия рожают новое для каждого из этих газов качество — быть жидкостью. Существовая же сами по себе, эти газы такой способно-

стью не обладают. В свою очередь, способность элементов в результате взаимодействия рождать новое качество, которым каждый из них без этого взаимодействия не обладает, называется эмерджентностью (от англ. *to emerge*, что означает «появляться», «возникать вследствие каких-либо причин»). Э. Дюркгейм называл эмерджентность тайной системы, разгадать которую возможно, определив ее структуру, способ ее функционирования и взаимодействие между ее элементами.

Можно сказать, что в целостной системе в результате взаимодействия элементов возникает новое качество, которое, в свою очередь, подчиняет себе составные части (элементы системы), определенным образом изменяет и преобразует их. Отсюда становится логичным определение понятия «система», которое мы дали выше: система — это целое, которое больше суммы своих частей. Это «больше суммы своих частей» обеспечивается за счет наличия в системе интегрального или системного качества, о котором мы рассуждали выше. Поэтому можно сделать вывод о том, что простые суммации (куча мусора, женская сумка и т. д.) не могут быть признаны системами в собственном смысле этого слова, поскольку в них как раз и не проявлено системное качество.

Итак, система — это целостная совокупность разнородных элементов, которые в результате своего взаимодействия рождают новое качество, не присущее им самим, рассмотренным по отдельности. Можно также воспользоваться определением системы, которое дает К. Х. Момджян. Системой называется любое явление, выделенное относительно других явлений, состоящее из взаимосвязанных частей и обладающее интегральными свойствами, которые могут отсутствовать у частей, взятых порознь.

Все эти характеристики присущи человеческому обществу, которое является не просто системой, а системой высшего, «органического» типа. Рассматривая общество как систему, мы должны определить, что выступает в качестве элементов этой системы, каково интегральное свойство, возникающее в результате взаимодействия этих элементов, что обеспечивает целостность общества как системы, а также описать его структуру.

Возьмем за исходное следующее утверждение: общество — это не просто сумма индивидов, и один человек не является элементом общества как системы. Чтобы в дальнейшем не возникало путаницы в суждениях, введем определение понятия «элемент» применительно к системе. Элемент — это наименьшее звено в структуре системы. Он обладает двумя важными свойствами: 1) неразложим при данном способе анализа (хотя при ином способе анализа сам может являться системой в отношении составляющих его компонентов); 2) принимает непосредственное участие в строении системы, т. е. без этого элемента система перестанет существовать.

В таком понимании один человек в качестве элемента общества выступать не может, иначе со смертью одного (любого конкретного человека) должно было бы перестать существовать общество. Но люди рождаются, живут и умирают, сменяются поколения людей и исторические эпохи, а общество (в широком смысле этого слова) продолжает существовать. Отдельные люди не являются в этом смысле обществом, они выступают лишь как носители социального. Каким же образом появляется социальное? Можно ли утверждать, что социальное рождается в конкретных совместных действиях конкретных людей или групп людей, но вместе с тем оно продолжает существовать и тогда, когда эти конкретные люди уже перестали существовать?

Фактически мы оказываемся перед проблемой необходимости примирения двух трактовок социального: как особой структуры, внешней для индивида, воздействующей на людей, но существующей независимо от них, и социального как исходящего из индивидов и их взаимодействия. Эту проблему формулируют также как соотношение социальной и гуманитарной трактовок человеческого бытия. К. Х. Момджян полагает, что «социальность вообще, как особая неприродная, точнее, надприродная реальность, существует независимо от коллективных или индивидуальных форм ее проявления, но ее источником являются индивидуальные действия и взаимодействия людей». Когда индивид приходит в этот мир и только осваивает различные формы взаимодействия с другими людьми, общество является для него некой «предзаданной структурой». Иначе говоря, в интервале становления индивида, оформления его личностных качеств общество остается чем-то внешним для него. Но, когда этот процесс заканчивается, общество уже входит в структуру индивида, — оно меняется или сохраняется, обновляется или «застывает» в зависимости от того, как складываются усилия индивидов, — справедливо полагает В. Е. Кемеров.

Разрешение этой непростой проблемы, являющейся своеобразным стержнем всего социального познания, подводит нас к более глубокому пониманию специфики социальной философии как науки и ее предмета. Для нас важно показать всю сложность и неоднозначность взаимодействия индивида и общества. Осознание этой сложности позволяет глубже понять специфику социального взаимодействия, а значит, в конечном счете, поможет отыскать элементы общества как системы и его интегральное свойство.

3. Системное строение общества

Как мы уже отмечали ранее, отношения человека с миром имеют совершенно особый характер. Представители философской антропологии начала XX века полагали, что человек — недоработанный, «сшитый на скорую руку» проект природы. Собственную биологическую неполноцен-

ность он может восполнить, доразвив свои качества в иной сфере, воссоздав себя в мире культуры. В отличие от животного, человек не приспосабливается к миру, а приспособляет мир к себе посредством изменения его сообразно своим потребностям. Такого рода активность получила название адаптивно-адаптирующей.

Человек постоянно пребывает в состоянии неудовлетворенности самим собой или окружающим миром. Его может не устраивать количество и качество пищи и ресурсов, условия обитания (проживания), ландшафт местности, его может не устраивать даже он сам, собственные качества и свойства. Это тотальное недовольство человека самим собой и условиями собственного существования, формируя определенным образом потребности человека, является мощным фактором, первопричиной человеческой активности, называемой деятельностью. Под деятельностью мы будем понимать целесообразную активность, присущую только человеку, имеющую адаптивно-адаптирующий характер, изначально выступающую как труд, носящую коллективный характер и обусловленную наличием у человека сознания.

Именно человеческая деятельность влечет за собой изменение окружающего мира и самого человека. В результате взаимодействия людей в окружающем материальном мире появляется качественно новое измерение, называемое социумом. А во всем многообразии форм деятельности проявляется специфически человеческое отношение человека к действительности, осуществляемое в рамках определенных социокультурных условий.

Деятельность становится своеобразным способом существования социального, она представляет собой субстанцию общественной жизни и оказывается наиболее широким понятием социальной философии, исходным по отношению ко всем другим ее категориям, включая сюда ключевые понятия — «социум», «общество», «история». Таким образом, деятельность выступает не только как способ существования социальной действительности, но и как основание ее внутренней системной целостности. Можно также утверждать, что все многообразие общественных явлений представляет в своей сущности тот или иной вид деятельности. При этом важно понимать, что системообразующее значение деятельности определяется лежащими в ее основе различными мотивами, нормами, ценностными представлениями людей, а также их потребностями. Иными словами, деятельность как таковая рождается из реальных потребностей реальных людей.

Для того чтобы представить деятельность во всей ее полноте, понять специфику человеческого взаимодействия, охарактеризуем организационные элементы деятельности и определим ее структуру.

Главным элементом любого вида деятельности являются субъекты, т. е. люди, осуществляющие деятельность. Следующим элементом являют-

ся вещи, или предметы, с помощью которых люди оказывают прямое воздействие на тот реальный мир, в котором живут, физически изменяя его в своих интересах. Другими словами, это то, что К. Маркс называл предметами и орудиями труда. Далее следуют символы или знаки (например, иконы, книги, картины, дорожные знаки и т. д.). Значение символической деятельности так велико, что Э. Кассирер даже обозначил специфику человеческого существования через способность производить символы. Подобные предметы служат непосредственно не изменению реального мира, а изменению наших представлений о мире. Они воздействуют на наше сознание, на наши стремления, желания, цели, и лишь через их воплощение в деятельности опосредованно воздействуют на отличную от сознания реальность.

Если вещи служат прямым орудием адаптации, то символы обеспечивают целенаправленность человеческой деятельности, посредством которой эта адаптация осуществляется. Функция символов — воплощать в себе особым образом закодированную информацию, служить средством ее хранения, накопления и передачи, позволяющей людям согласовывать цели своей коллективной деятельности.

Еще один элемент деятельности — это связи и отношения. Речь идет о сложной совокупности организационных связей и отношений, существующих между уже названными элементами: людьми, вещами, символами и знаками. Связь явлений следует понимать как взаимную согласованность, соразмерность изменений, при которой смена свойств и состояний одного явления сказывается на свойствах и состояниях другого, связанного с ним.

При этом в отечественной социально-философской литературе можно найти классификацию деятельности по ее видам. М. С. Каган в своей работе «Человеческая деятельность» выделил следующие ее виды:

1) практически-преобразовательная. Основой этой формы деятельности является труд. Главная ее задача — преобразование окружающего мира под нужды человека;

2) познавательная. Цель этой формы деятельности — добывание знаний о мире. Знания — это объективная информация о сущности объекта, явления, процесса окружающего мира. В конечном итоге знания необходимы для той же практически-преобразовательной деятельности человека;

3) ценностно-ориентационная. В отличие от деятельности познавательной результатом этой деятельности является не объективная информация о мире, а субъективно-объективная, так как она дает информацию о значении того или иного объекта или явления для человека и общества в целом, а не о его сущности;

4) коммуникативная. Эта форма деятельности играет огромную роль в трех предыдущих видах деятельности, поскольку социальная природа человека делает общение людей условием труда, условием познания, условием выработки системы ценностей. В основе этой формы деятельности лежит общение между субъектами деятельности;

5) художественная. Способом выражения данной формы деятельности является искусство как особый способ познания мира и особый способ освоения действительности, заключающийся в создании художественных образов. В искусстве важным становится не объективное знание о явлениях мира, а выражение субъективного отношения творца, а также потребителя творчества (читателя, слушателя, зрителя) к той или иной проблеме или событию.

Важно понять, что все формы деятельности существуют только во взаимодействии и не могут существовать в «чистом» виде. В каждом акте взаимодействия присутствуют все формы деятельности. Но нельзя исключать и того, что в разные моменты жизни отдельного человека, и на разных этапах развития общества могут доминировать разные формы деятельности (эпоха Возрождения — эпоха развития искусства, XVII в. — век науки, XX в. — век активного изменения человеком окружающего мира, и т. д.).

Итак, общество — это система, возникающая на основе специфически человеческого взаимодействия, называемого деятельностью. Применение системного подхода к изучению общества должно начинаться с установления элементов общественной жизни. Деятельность, как мы уже сказали выше, это своеобразный «источник» социального в мире, но что же является элементом общества как системы? Исходя из деятельностной парадигмы, в качестве таковых признаются сферы общественной жизни, которые, взаимодействуя между собой, обеспечивают воспроизводство социальной целостности. Сами же сферы общественной жизни будут определяться основными типами деятельности, необходимыми для совместного существования людей. Поэтому следует, прежде всего, установить такие человеческие занятия, осуществление которых придает социальным группам самодостаточность, т. е. позволяет им автономно существовать и развиваться, создавать все необходимые условия для жизни своих членов — всех вместе и каждого в отдельности.

Как уже отмечалось выше, особая сложность в понимании общества как системы состоит в том, что достаточно трудно обнаружить элементы этой системы. Отдельных людей найти не трудно (только вот сумма людей, как мы уже говорили ранее, еще не есть общество), а вот как обнаружить связи и отношения, а также социальные институты? Конечно, мы определяем в качестве элемента общественной жизни деятельность, точнее сказать — определенные ее виды, позволяющие обществу самодостаточно

существовать, но основа деятельности — отношения, т. е. такие устойчивые связи, благодаря которым и обеспечивается самодостаточность общества. Т. Парсонс, например, полагал, что «общество — это такой тип социальной системы среди любого универсума социальных систем, который достигает самого высокого уровня самодостаточности как система по отношению к своему окружению».

Давайте немного поразмыслим над этим определением. Из него следует, что социальных систем существует множество, но обществом мы называем только высший уровень организации социальной системы, когда она оказывается самодостаточной. Тогда любимые вопросы студентов получают свое логичное разрешение. Является ли студенческая группа обществом? А оркестр? А общество любителей собак? А волейбольная команда? Ведь перед нами во всех упомянутых случаях представлены люди, связанные совместной деятельностью, пусть и только каким-то одним отдельным, определенным ее видом. Ответ на все эти вопросы отрицательный, эти коллективы людей обществом в полном смысле этого слова не являются. Социальными системами — да, обществом — нет.

Ни общество любителей бега, ни хоккейная команда, ни музыкальный ансамбль им быть не могут, так как не обладают высшей степенью самодостаточности. Да, все участвующие в этих группах люди осуществляют совместную деятельность, но результатов этой деятельности недостаточно, чтобы обеспечить эти социальные системы всем необходимым. Но вот, если оркестр или футбольную команду вывести на необитаемый остров, то там они станут полноценным обществом, так как им придется начать осуществлять все виды деятельности, необходимые для выживания: кто-то примется строить жилье, кто-то добывать еду, кто-то будет осуществлять защиту остальных от различного рода опасностей, а кто-то руководить. Очевидно, что из всего многообразия видов человеческой деятельности, особняком стоят несколько ее типов, которые жизненно необходимы, или обеспечивают социальной группе ее самодостаточность.

Все возможные формы общественно необходимых занятий сводятся, в конечном счете, к четырем основным типам: материальному производству, духовной, организационной и социальной деятельности, которые в свою очередь образуют сферы общественной жизни. При этом оговоримся, что мы в своих дальнейших рассуждениях опираемся на классификацию К. Х. Момджяна, которую он дает в своей работе «Введение в социальную философию». Но в литературе вы также можете встретить и иную классификацию сфер общественной жизни, согласно которой в качестве таковых выступают экономическая сфера, политическая сфера, социальная и духовная. Такая классификация является наиболее распространенной и популярной, но на наш взгляд, содержит в себе неточности, и в некото-

ром роде даже является ошибочной. Постараемся объяснить свою позицию далее, когда будем давать краткую характеристику каждому из типов деятельности.

Материальное производство. В первую очередь, материальное производство создает вещи, с помощью которых человек осуществляет активное приспособление к среде, или, другими словами, средства и орудия труда. Именно материальное производство создает практические средства деятельности, которые используются во всех ее видах, позволяя людям физически изменять природную и социальную реальность, «подстраивать» ее под свои нужды. И наконец, материальное производство создает необходимые практические средства жизнедеятельности людей в сфере быта — продукты питания, одежду, мебель и т. п. Основу материального производства составляет труд.

Организационная деятельность. Общественная жизнь предполагает сложнейшую систему социальных связей, соединяющих воедино людей, вещи и символические объекты. В некоторых случаях такие связи могут складываться стихийно, однако большей частью их нужно создавать в процессе целенаправленной специализированной деятельности — организационной.

Организационный тип деятельности может быть разделен на два подтипа. Одним из них является коммуникативная деятельность, задача которой сводится к установлению связей между различными элементами общества. Примером такой деятельности, устанавливающей связи между людьми и предметами, служат различные формы рыночного обмена, в результате которых, к примеру, производители картофеля получают доступ к необходимой им сельскохозяйственной технике и наоборот. Видом коммуникации является розничная торговля, благодаря которой произведенные продукты становятся объектом индивидуального потребления. Ошибочно относимые к материальному производству транспорт и связь тоже являются формами коммуникативной деятельности: доставляя грузы и сообщения в нужное время нужным людям, они создают необходимые связи между людьми и предметами.

Другим подтипом организационной деятельности является социальное управление, которое отличается по своим задачам от коммуникативной деятельности. Деятельность социального управления, необходимая для каждого общества, осуществляется на самых различных уровнях его организации. Основная функция социального управления — гармонизировать отношения группы с внешними факторами влияния, обеспечивать ее «выживание» и развитие в среде существования.

Высшей формой социального управления является политическая деятельность, которая отличается от административного управления, прежде всего, объектом приложения. Политик несет ответственность за успешное

функционирование и развитие общества, взятого в целом, благосостояние и безопасность живущих в нем людей. Предметом его забот является стабильность общественной системы, соразмерность различных сфер ее организации, оптимальная динамика развития, благоприятность внешних воздействий и т. д.

Следующей сферой общественной жизни является духовная сфера. Мы прекрасно понимаем, что главным продуктом этой сферы жизни общества являются не предметы, в которых воплощена информация (рукописи, отснятая киноплёнка и пр.), а сама информация, адресованная человеческому сознанию: идеи, образы, чувства. Но важно понимать, что без средств объективации эта информация негодна к употреблению. Поэтому классификация духовного производства связана не с набором его предметных средств, «перевозчиков смысла», а с формами общественного сознания, которые могут быть продуктом специализированной деятельности. Собственно «общественное», т. е. надиндивидуальное, «интерсубъективное» сознание — это сознание, выходящее за рамки собственного духовного опыта своих носителей — индивидов: оно не может быть сведено к сумме сознаний отдельных людей, так как по сути своей оно также рождается из совместной деятельности людей и является своеобразным системным качеством человеческого общества. В своей сущности общественное сознание — это отражение социальной реальности.

Основой духовной деятельности людей является духовное производство. Чем же духовное производство отличается от материального производства? Существует ряд заблуждений на этот счет. Первое: материальное производство предполагает физический труд, духовное — умственный. Такое разделение некорректно, ибо любой вид деятельности — есть единство физического и умственного труда. Второе: материальное производство создает материальные продукты, а духовное — «идеальные» — смыслы, значения, ценности, идеи. Это справедливо лишь отчасти, поскольку всякое идеальное существует лишь на материальном «носителе»: книга, киноплёнка, холст и т. д. Третье: материальное производство удовлетворяет материальные потребности человека, а духовное — духовные, т. е. «высшие» потребности. Это тоже не совсем верно: как в таком случае оценить деятельность человека, собирающего на заводе кинокамеру, ткущего холст, работающего в типографии? Как справедливо полагает М. Л. Ткачева, принципиально материальное и духовное производство отличаются в сфере потребления. Продукты материального производства при потреблении исчезают (еда, дороги, сырьё и т. д.), а духовного — не исчезают, а умножаются, точнее сказать, при потреблении духовного продукта происходит умножение смыслов. Задачей материального производства являет-

ся воспроизведение материальных условий существования общества, а духовного — воспроизводство социального опыта.

Духовное производство, как основа духовной деятельности людей, есть реальность общественной жизни, оказывающая огромное воздействие на историю, особенно в наши дни. Чтобы понять многообразие его форм, мы должны выделить те области сознания, которые нуждаются в специализированном воспроизводстве и допускают его. К таким формам общественного сознания относят: мораль, религию, науку, право, искусство.

Социальная деятельность. Сущность этой сферы человеческой деятельности можно выразить следующим определением: общество — это то, что делает человека человеком. Для того, чтобы раскрыть специфику социальной деятельности, необходимо определить и понять то, как осуществляется становление человека. Многомерность человеческого существования, наша способность одновременно быть укорененными в двух мирах: биологическом и социальном, сочетать в себе свойства живого организма с множеством социальных ролей и функций, — все это определяет чрезвычайную сложность и многомерность данного типа деятельности, в котором, по мнению К. Х. Момджяна, можно выделить следующие взаимосвязанные формы: общественное производство человека и его индивидуальное самовоспроизводство в так называемой сфере быта.

Социальная деятельность включает в себя и деятельность профессионалов, способствующих становлению, формированию и сохранению индивида как биосоциального вида. Сюда можно отнести врачей, тренеров, поваров, воспитателей, педагогов всех уровней и даже священнослужителей или психотерапевтов, а также индивидуальную деятельность самих людей, преследующую те же самые цели.

Вместе с тем было бы ошибкой считать, что специализированная деятельность по производству человеческой жизни может осуществляться лишь совместной деятельностью людей, что каждый человек является плодом общественных усилий. В сферу социальной жизни включаются в качестве составной части процессы самовоспроизводства индивидов — разнообразный мир человеческого быта, в котором люди сами учат, лечат, кормят и развлекают себя. Именно с этой сферой связано само таинство человеческого рождения, благодаря которому совместная жизнь людей продолжается во времени. Именно здесь происходит первичная социализация индивидов — воспитание детей в семье и средствами семьи, включая святую родительскую любовь, которую нельзя заменить никакой общественной заботой. Но рано или поздно общество приходит «на помощь» семье и берет на себя многие ее функции. Общество активно включается в процесс воспитания и обучения детей, — оно монополизирует процесс профессиональной подготовки. Общество берет на себя охрану человеческого

здоровья, готовит специалистов, умеющих делать хирургические операции, бороться с пневмонией, скарлатиной и другими болезнями, недоступными самолечению.

Хотелось бы добавить, что каждый из четырех жизненно необходимых типов человеческих занятий, а также все остальные типы совместной деятельности людей невозможно представить без ее пяти основополагающих видов, о которых говорил М. С. Каган. Ведь каждый из типов деятельности, о которых мы только что рассуждали, по своей сути представляет сложный сплав познавательной, ценностно-ориентационной, коммуникативной, художественной и практически-преобразовательной деятельности. Просто для каждого типа этот сплав имеет свои пропорции. Но в любом случае, ни один тип деятельности без данных видов невозможен, повторимся, все виды деятельности существуют только во взаимодействии и не могут существовать в «чистом» виде. Так, например, материальное производство, которое существенно выражено практически-преобразовательным видом деятельности, невозможно представить без коммуникативной, познавательной и ценностно-ориентационной составляющих. В то время как для организационной деятельности ведущей будет коммуникативная составляющая и т. д. И это утверждение справедливо в отношении каждого из типов деятельности.

Таким образом, социально-философский взгляд на общество как на организационную форму деятельностного воспроизводства социального, позволяет нам выделить четыре типа совместной активности людей, необходимые для самодостаточного существования общественного коллектива. Именно эти типы, воспроизводимые в любом из известных истории обществ, определяют его подсистемы или сферы общественной жизни. Так, производство опредмеченной информации образует духовную сферу общества, создание и оптимизация общественных связей и отношений — его организационную сферу, производство и воспроизводство непосредственной человеческой жизни — социальную сферу, и наконец, совместное производство вещей образует его материально-производственную сферу.

В конечном итоге общество предстает не просто как некий «набор» или «сумма» людей. Общество — это сумма социальных связей и система разнообразных социальных отношений, взаимно обуславливающих друг друга, возникающих в результате совместной деятельности людей. Системный подход к пониманию общества дает нам возможность увидеть его элементы, найти общественную субстанцию, обнаружить факторы, позволяющие обществу сохранять свою целостность и существовать во времени.

Литература

1. Афанасьев В. Г. Системность и общество. — М., 1980.

2. Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. — М., 1973.
3. Вебер М. Основные социологические понятия. — М., 2014.
4. Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность. — М., 2012.
5. Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. — М., 1986.
6. Момджян К. Х. Введение в социальную философию. — М., 1997.
7. Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992.

ГЛАВА XV. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ЕЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ И СТРУКТУРЫ

В современной социально-философской теории деятельность людей рассматривается как всеобщий способ их бытия. Она представляет собой совокупность целенаправленных действий, обеспечивающих созидание условий жизни и личностное развитие человека. При этом в европейской философии начиная с античности (Демокрит) присутствует и более или менее успешно развивается мысль о том, что исходной движущей силой деятельности выступают потребности людей (П. Гольбах, Г. Гегель и др.). Методологическое обоснование этой идеи было выработано в рамках материалистической концепции общества (К. Маркс, Ф. Энгельс), которая рассматривает производство средств удовлетворения физических потребностей индивида как «первый исторический акт». В подобном «формате» мысль об исходной детерминации действий людей их потребностями представляется логически безупречной: любая деятельность всегда совершается в конечном счете ради удовлетворения каких-либо потребностей субъекта.

В контексте современных представлений потребность — это внутренне обусловленная необходимость проявления активности субъекта, направленной на сохранение его структуры и устойчивости его функционирования. Она выражает объективное противоречие, заключенное в самой сущности всякой социальной системы. Уровень системной организации субъектов социального действия предполагает их собственную (внутренне обусловленную) активность как способ самовоспроизводства, поэтому самодвижение социума было бы невозможно без внутреннего «двигателя», автономно действующего и задающего этому движению исходный импульс. Таким двигателем, первично инициирующим социальную активность и, следовательно, выступающим в качестве всеобщего основания социальной активности, как раз и являются потребности.

Можно ли, однако, на этом основании утверждать, что все действия людей вытекают непосредственно из потребностей? Не является ли созна-

тельная целенаправленность человеческих поступков достаточно убедительным опровержением этого тезиса? Ведь иногда они идут вразрез с элементарными требованиями самосохранения. Разве не об этом свидетельствуют факты самоубийства человека, лишенного возможности достижения поставленной им самой цели, или проявления самоотверженности во имя достижения целей, поставленных другими людьми? Откуда берутся и какую роль в детерминации деятельности играют такие внешние факторы и внутренние побуждения, как стимулы, интересы, ценностные ориентации, мотивы, намерения, цели?

Известно, что жизнедеятельность животных, как и вообще всякая биологическая активность, носит принципиально потребительный характер. Даже в тех случаях, когда животные «производят» (будь то постройка сотов пчелами, гнезд птицами или плотин бобрами), их активность генотипически обусловлена жизненной программой вида и вытекающей из нее необходимостью его сохранения. Такая активность непосредственно детерминирована биологическими потребностями во всех ее проявлениях. В отличие от нее человеческая деятельность включает в себя помимо удовлетворения потребностей индивидов также и преобразование предметов окружающего мира с целью приспособления их к особым потребностям коллективов, социальных групп, социальных институтов и общества в целом, что придает ей специфический характер общественного производства.

Именно общественно-производительный характер деятельности людей порождает сложную структуру этой деятельности, включающую в себя объективно-предпосылочную, субъективно-регулятивную и целереализующую структуры. Потребности функционируют во всех этих структурах и выступают системообразующим фактором социальной детерминации: все объективные причины человеческой деятельности, а также субъективные побуждения индивида к социальному действию рождаются на едином системном основании, каким и являются потребности. Кроме того, в социальной деятельности возникает такой существенный «момент», как развитие индивидуальных и общественных потребностей.

Отсюда следует, что сущность человеческой деятельности может быть раскрыта путем анализа и сопоставления основных ее видов — потребления и производства — с точки зрения особенностей их детерминации. Такой анализ позволяет понять генезис производительной деятельности и выявить ее специфически общественный статус.

1. Специфика потребления и производства

Обычно считается, что потребление — это процесс удовлетворения потребностей, а потребность есть не что иное, как потребление в потенции. И это, разумеется, правильно, но для разграничения потребительной

и производительной деятельности этого недостаточно, ибо производство тоже может быть удовлетворением потребности субъекта, скажем, в духовно-творческой деятельности. Следовательно, граница между названными видами деятельности не является ни пространственной, ни временной: одна и та же деятельность в одно и то же время и в одном и том же месте может быть и потреблением и производством.

Качественную границу между ними можно установить, прибегнув к такому критерию, как результат деятельности. Удовлетворение потребности есть, по определению, внутренне необходимое проявление активности субъекта, направленное на воспроизводство некоторого оптимального состояния динамической устойчивости этого субъекта. Если в деятельности этот результат достигается, ее можно характеризовать как потребление, хотя, подчеркнем еще раз, в ином отношении она может представлять собой производство. Потребление как удовлетворение актуальных потребностей субъекта обеспечивает перманентное воспроизводство его в собственном качестве, обретенном генотипически и социально, т. е. воспроизводство материальных и духовных структур этого субъекта.

Фундаментальным видом потребительной деятельности выступает материальное потребление, т. е. удовлетворение биогенных потребностей индивида, представляющее собой активную фазу вещественно-энергетического обмена его с окружающей средой. Такой обмен обеспечивает самосохранение организма субъекта. Объем биогенных потребностей характеризуется относительно стабильными параметрами, задаваемыми как свойствами человеческого генотипа, так и особенностями конкретного индивида, поэтому оптимальная интенсивность материально-потребительной деятельности представляет собой статистически постоянную, «вычислимую» величину. Многообразие материального потребления обусловлено не содержательным обогащением системы потребностей субъекта, а лишь прогрессирующей диверсификацией средств их удовлетворения.

Духовное потребление, выступая способом удовлетворения социогенных потребностей человека, обладает значительно более высокой количественной и качественной вариативностью. Осуществляется оно на двух основных уровнях. Первый из них — присвоение духовной ценности, заключенной в предметах и явлениях природы, в продуктах материального и особенно духовного производства. Проявления этого вида потребления чрезвычайно многообразны — от любования красотой цветов и переливами вечерней зари до учебно-познавательной деятельности и общения с произведениями художественной литературы и искусства.

Второй, высший уровень духовного потребления — удовлетворение потребностей личности в творческом самовыражении, в экспликации, развертывании, осуществлении ее творческих потенций. В деятельности тако-

го рода наиболее отчетливо виден «двуликий Янус» потребления-производства, или, если угодно, производства-потребления. Ведь именно под прямым воздействием этих потребностей рождаются и научные открытия, и шедевры искусства, и взлеты социально-политической активности. Здесь мы и возвращаемся к вопросу о том, что же есть производство.

В отличие от потребления, которое можно представить как полагание субъектом самого себя, обращенное им в собственную внутреннюю сферу, производство — это полагание человеческой сущности вовне, создание продукта не для себя — предмета, материального или духовного, способного удовлетворить потребности других субъектов. Производство в категориальном значении слова не включает в себя процессы, «обслуживающие» удовлетворение собственных потребностей субъекта. Такие процессы сливаются воедино с потребительной деятельностью, хотя и предполагают не только накопление, но и расходование физических и душевных сил: ведь даже пережевывание пищи требует каких-то затрат энергии, тем более ее приготовление. С этой точки зрения, приготовление пищи для себя — элемент потребления, деятельность же повара в ресторане — деятельность производительная. Таковой является всякая деятельность человека, объективно направленная на то, чтобы в самом процессе или в результате создать возможности удовлетворения потребностей других людей, коллективов, социальных групп, общества в целом.

В акте производства затраты субъектом физической и психической энергии не способствуют его самосохранению. Они, как правило, чрезмерно актуализируют фундаментальные потребности субъекта, «навязывая» ему интенсивный режим их удовлетворения. Это утверждение справедливо для любой, в том числе и для творческой, деятельности, абстрактно выступающей предметом потребности субъекта. В силу социальной регламентации она приобретает и социально определенные параметры продолжительности, интенсивности, направленности на объективный результат и все прочие признаки производительной деятельности. Соответственно она вызывает и тот же эффект «нарастания энтропии» в организме — переутомления отдельных органов, разбалансированности функций и т. д. Кроме того, участие субъекта в производительной деятельности всегда ограничивает возможности одновременного удовлетворения других его потребностей и канализирует его функционирование в целом.

Таким образом, производительная деятельность индивида в ее логически-абсолютизированной односторонности несовместима с потреблением, — она выступает как его отрицание. В реальной действительности, составляя диалектическое единство с ним, она всегда в той или иной степени диссонирует как с процессом, так и с целями удовлетворения потребностей субъекта. Если потребление направлено исключительно на разрешение

внутренних противоречий субъекта — носителя потребности, на обеспечение его жизненного оптимума, то производство подчинено целям, далеко выходящим за «потребностный контур» детерминации. Поэтому именно производительная деятельность и имеет в большинстве случаев иные детерминанты, нежели потребность субъектов в такой деятельности. Чтобы выявить их характер, целесообразно обратиться к истокам труда как основного вида производительной деятельности человека.

Опираясь на данные антропологии, мы можем утверждать, что возникновение трудовой деятельности в антропосоциогенезе было связано с существенным изменением природных условий жизни формировавшихся людей, которым уже были присущи зачатки «орудийной» деятельности. Существовали они в виде случайных, эпизодически воспроизводившихся попыток совершенствования средств и способов удовлетворения потребностей гоминид. Резкое изменение климата, флоры и фауны в период оледенения поставило неандертальцев на грань вымирания. Вследствие этого использование приобретенных ими трудовых навыков превратилось в «категорическую» необходимость, ибо оно стало единственно возможным способом выживания. Обезьяночеловек, потерявший экологическую нишу, постепенно превратился в человека разумного, производящего предметы своих потребностей.

Следовательно, невозможность удовлетворения потребностей биологическими средствами явилась внешним природным фактором, вызвавшим появление феномена производительной деятельности в антропосоциогенезе. На этом основании можно сформулировать и более общий вывод: производительная деятельность как способ существования человека возникает там и тогда, где и когда становится принципиально невозможным прямое, не опосредствованное изготовлением соответствующих предметов удовлетворение наличных потребностей субъекта. В иных условиях она может существовать лишь как случайное проявление ранее приобретенных способностей индивида.

Вместе с тем для возникновения производительной деятельности были необходимы и определенные внутренние предпосылки. В этом качестве выступали прежде всего некоторые морфофизиологические особенности организма антропоидов: строение головного мозга и передних конечностей, прямохождение и т. п. Но не только. Столь же необходимой явилась такая популяционно-видовая особенность приматов, как стадный образ жизни, образование устойчивых объединений, способных при определенных условиях превратиться в социальные объединения — коллективы. Именно коллективность как новое качество внутристадных отношений стала важнейшей предпосылкой социальности.

Производство могло развиваться только в рамках социальной общности, в собственном смысле слова оно всегда есть деятельность, имеющая принципиально общественный характер. Специализация и кооперирование труда делают возможным обмен и распределение продуктов производства в целях удовлетворения потребностей. Г. Гегель, размышляя над этим феноменом общественной жизни, подчеркивал, что каждый член общества воспроизводит себя в потреблении, но условием этого является производство для потребностей других. Такая деятельность, не заключающая в себе необходимости ни потребления продукта его производителем, ни производства потребителем предмета его потребности, как раз и является общественно-производительной деятельностью.

Развитие общественного производства на протяжении человеческой истории проявляет себя как непрерывное совершенствование техники и технологии производительной деятельности, а также социальных форм интеграции и взаимодействия людей в процессе этой деятельности. В то же время это развитие влечет за собой появление все новых и новых средств и способов удовлетворения биогенных потребностей человека, возрастание разнообразия предметов, с помощью которых они удовлетворяются. Наконец, в процессе общественного производства и на его основе происходит также и рождение новых, «сверхбиологических» потребностей человека. Они рождаются независимо от желания и воли субъекта как объективный результат некоторой совокупности осуществленных этим субъектом актов производительной деятельности.

В общественно-историческом процессе каждый новый акт производства вызывается необходимостью удовлетворения потребностей, возникших вследствие предшествующей деятельности общества. Но, создавая необходимые условия и средства удовлетворения уже существующих потребностей общества и его членов, совершающийся ради этого новый акт общественного производства одновременно порождает и новую фазу эволюции этих потребностей: создает новые потребности, актуализирует уже имеющиеся, форсирует возрастание их объема и т. д. Следовательно, каждый акт производства вызывает к жизни потребности, которые удовлетворяются не им, а лишь последующим актом производства. Тем самым воспроизводится на новом уровне противоречие между потребностями и социально обусловленными возможностями их удовлетворения. Это противоречие и является основополагающим фактором общественного производства, наиболее глубоким источником его развития.

Таким образом, если генезис общественной производительной деятельности был детерминирован внешними природными факторами, то дальнейшее развитие общественного производства совершается путем самодетерминации: производство выступает и специфически социальным

способом порождения противоречия между потребностями человека и возможностями их удовлетворения, и в то же время универсальным способом разрешения этого противоречия.

Основываясь на сделанных выводах, можно построить теоретическую модель, которая выявила бы комплекс социальных факторов и побудительных сил, делающих индивида субъектом специфически человеческой, производительной деятельности.

2. Объективные факторы деятельности

Создаваемая производством возможность удовлетворения потребностей субъектов представляет собой лишь абстрактно-всеобщую возможность. Конкретные же возможности удовлетворения потребностей того или иного субъекта (индивида или коллектива) определяются не только (и даже чаще всего не столько) общим уровнем производства и потребления, но и социальным положением субъекта и мерой его участия в общественном процессе производства. Поскольку при этом производительная деятельность индивида не служит непосредственно удовлетворению его потребностей, а значит, и не является внутренней необходимостью его функционирования, она нуждается во внешней детерминации. Факторы такой детерминации заключены в системе общественных отношений, в которые вступает индивид и в рамках которых только и возможно удовлетворение его потребностей.

Общество как целостная самовоспроизводящаяся и саморазвивающаяся система социальной деятельности и социальных отношений, располагает собственными потребностями, не совпадающими с потребностями индивидов. При этом индивидуальные и общественные потребности в своей динамике образуют диалектическое единство. Они взаимно полагают друг друга прежде всего в генетическом отношении: без индивидуальных потребностей не было бы общественных потребностей, а с возникновением последних сопряжено развитие потребностей индивидов. Кроме того, обе группы потребностей невозможны друг без друга и в процессе удовлетворения: деятельность индивидов, непосредственно подчиненная общественным потребностям, создает предпосылки для удовлетворения индивидуальных потребностей.

Вместе с тем потребности индивидов и потребности общества взаимно противостоят друг другу в процессе их удовлетворения. Потребности общества, подчиняя себе деятельность индивида, остаются при этом «чужими» для него. К примеру, одежда — предмет потребности индивидов — не является предметом потребности общества. Зато производство одежды входит в число потребностей самого общества, потребностей соответствующих профессиональных групп, коллективов и лишь в более или менее

строго определенных условиях также и в число потребностей некоторых индивидов. Индивидуальное потребление отрицает результаты производства и актуализирует общественную потребность в возобновлении производственного процесса. Точно так же удовлетворение общественных потребностей возможно только за счет деятельности индивидов, оно «поглощает» их жизненные силы и способности, делает необходимым последующее обращение их активности на самовоспроизводство, на удовлетворение собственных потребностей.

Для разрешения этого сущностного противоречия в системе социальных потребностей нужен особый социальный механизм, опосредствующий взаимодействие тех и других потребностей и позволяющий создать такую общественную ситуацию, которая, во-первых, побуждала бы производителя к производству предметов, соответствующих потребностям общества, и, во-вторых, обеспечивала бы одновременное создание возможностей удовлетворения потребностей производителя. В этом качестве выступает система стимулов к участию индивидов (и коллективов) в производительной деятельности общества. В первоначальном значении слова стимул есть не что иное, как «стрекало», палка, которой погоняют мулов, а в современном категориальном значении — внешний импульс, вызывающий активность субъекта. Признание «внеположенности» стимула по отношению к субъекту — первый шаг к постижению специфики детерминации собственно человеческой, производительной деятельности.

В своей социальной сущности стимул есть возможность удовлетворения потребностей субъекта (индивида или коллектива), возникающая вследствие его производительной деятельности, направленной на удовлетворение тех или иных общественных потребностей. Побуждающая к деятельности динамическая сила стимулов «питается» напряженностью противоречия между непрерывно воспроизводящимися потребностями членов общества и существующими социальными возможностями их удовлетворения. В отличие от «грубого» принуждения (распоряжение, предписание, приказ, угроза и т. п.), содержащего прямое указание на характер действия, стимулирование воздействует на субъекта опосредствованно, через изменение внешних обстоятельств его жизни.

В результате этого возникает особое отношение субъекта к социальной действительности, которое побуждает его к участию в созидательной деятельности, заключая в себе более или менее широкий диапазон выбора субъектом направления и форм проявления активности. Такое отношение обозначается в деятельностной философии понятием «интерес». Следовательно, интерес — еще один необходимый фактор детерминации человеческой деятельности, вырастающий на потребностном основании и выра-

жающий специфику социального способа удовлетворения потребностей человека.

Европейская философия деятельности давно уловила сущностную связь интересов и потребностей человека. По И. Канту, всякий интерес предполагает потребность или порождает ее. Опираясь на это представление, немецкая классическая, а затем и марксистская философия представили интерес как движущую силу человеческой деятельности. Однако в понимании интереса обычно абсолютизируется, «выпрямляется» направленность его на удовлетворение потребностей субъекта. Эта «линия» идет еще от Ф. Бэкона и Т. Гоббса, но особенно явно она прослеживается в размышлениях французских материалистов XVIII в., а в более позднее время — в философии прагматизма. При подобном подходе интерес отождествляется с социальной потребностью, с результатами ее осознания, со стремлением субъекта к удовлетворению потребности и т. д.

Подобные представления не позволяют установить особенности детерминации собственно человеческой, производительной деятельности, в которой как раз и выявляется специфическая функция интереса. «Выведение» интереса из потребности или ее осознания по существу «уравнивает» объективную детерминацию производства и потребления. Между тем понятие интереса фиксирует тот факт, что только потребности и стимулы в их внутреннем единстве объективно, независимо от их осознания, ставят субъекта в особое отношение к социальной действительности, вызывающее необходимость его участия в общественном производстве. Интерес есть «интенциональное» выражение в субъекте противоречия между его потребностями и социально определенными возможностями их удовлетворения.

Отсюда видно, что интерес играет самостоятельную роль в детерминации деятельности людей: заключенная в нем необходимость действия — это качественно иная необходимость в сравнении с той, которая выражена в потребностях субъекта. Если в основе потребности лежит внутреннее противоречие, то интерес основывается на внешнем (для субъекта) противоречии, выступающем в форме несоответствия потребностей субъекта и социальных условий их удовлетворения.

Иными словами, движущая роль интереса может быть понята лишь с учетом того, что субъект социального действия всегда есть не только суверенный носитель потребности, но и элемент социальной системы, «вписанный» в нее как член коллектива, социальной группы, общества. Если интерес — это обусловленность субъекта системой, то потребность — это обусловленность субъекта самим собой (В. П. Фофанов). Интересы характеризуют человека как деятеля и гораздо больше, чем потребности, выражают его социальную природу. Предмет интереса — это, вопреки распространенному мнению, не удовлетворение потребностей самого субъекта,

а удовлетворение «общих», «чужих» для него потребностей социума. Если бы продукт деятельности субъекта сам удовлетворял его потребности, интерес как особое, «непотребностное» отношение субъекта к социальной действительности попросту не мог бы возникнуть.

Будучи интегрированными в систему социальных отношений, индивиды и коллективы выступают субъектами общественного производства, «включаясь» в него через «ткань» этих отношений, т. е. взаимодействуя друг с другом в какой-либо социально определенной форме. Общественные отношения, по замечанию Ф. Энгельса, как раз и проявляют себя в деятельности людей как их интересы. Эти отношения «диктуют» субъекту «программу» его действий, заключая в себе движущие силы и направленность его активности. Именно «материя» общественных отношений превращает необходимость, существующую в форме потребности, т. е. побуждения к потреблению, в необходимость, выраженную в форме интереса, побуждающего его носителя к социально направленному продуктивному действию.

В силу взаимной зависимости индивидов в процессе удовлетворения ими своих потребностей и вытекающих отсюда общности и различий их общественного положения происходит интеграция их интересов в пределах социального целого и в то же время дифференциация возникающего при этом общего интереса на интересы социальных групп, коллективов и общественных институтов. Индивидуальные и общие интересы всегда образуют нерасторжимое единство и генетически, и сущностно, и функционально: индивидуальный интерес, конечно, не появляется вне общества, но для того, чтобы возник общий интерес, должны сложиться и определенным образом интегрироваться в социуме противоречия между потребностями индивидов и возможностями их удовлетворения. Такие противоречия могут разрешаться в интересах субъекта только в обществе и посредством общества, а следовательно, и посредством реализации общественных интересов.

Таким образом, общий интерес (семьи, производственного коллектива, нации, класса, общества в целом) выражает противоречие между социально интегрированной совокупностью потребностей членов общности и социальными возможностями удовлетворения этих потребностей. Будучи внутренним для той или иной общности, это противоречие выражается как внутренняя необходимость общественной производительной деятельности, т. е. как общественная потребность. Отсюда видно, что общественная потребность тождественна «интегральной сумме» интересов всех членов общества, а понятия «общественные потребности» и «общественные интересы» совпадают по своему содержанию. Общественная потребность как результат социального интегрирования индивидуальных интере-

сов (путем «преломления» их через «призму» общественных отношений) представляет собой не что иное, как потребность общества в создании возможностей удовлетворения потребностей индивидов, т. е. в реализации их интересов.

Во взаимодействии индивидуальных и общественных интересов на передний план может выступать их противоположность либо, наоборот, их тождество, взаимопроникновение, совпадение в основном, существенном. Момент тождества тех и других интересов образуется распределением средств потребления сообразно мере удовлетворения субъектом потребностей общества. При этом возникают мощные стимулы к общественно ориентированной трудовой активности субъекта. И от того, как разрешается противоречие между интересами индивида и общества, в огромной мере зависят «здоровье» общества, степень социальной напряженности, социальное «самочувствие» членов общества. Исторический опыт свидетельствует, что человечество медленно, но настойчиво продвигается по пути оптимизации соотношения общих и индивидуальных интересов.

В совокупности потребности, стимулы и интересы объективно детерминируют человеческую деятельность во всех ее формах и проявлениях. Вместе с тем социальная необходимость, выступающая в форме этих детерминант, не может реализоваться, не воплотившись в определенные феномены психики действующих субъектов. При этом потребительная и производительная деятельность имеют разные способы субъективной детерминации, неодинаков и способ выражения в различных психических феноменах объективной необходимости, которая заключена в потребностях и интересах субъекта. Обратимся в связи с этим к анализу специфики субъективно-регулятивных структур того и другого вида деятельности.

3. Субъективная детерминация потребления

Если животные удовлетворяют свои потребности, обходясь, по всей видимости, лишь чувственным их отражением в виде более или менее определенных влечений, то потребительная деятельность человека предполагает сознательную детерминацию. В чем же заключается содержание феноменов сознания, побуждающих субъекта к действию: являются ли они субъективными коррелятами потребностей человека или в них идеально представлен структурный «срез» более сложного процесса социальной детерминации человеческой деятельности?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо обратиться к понятию мотива. Его содержание выступает как сознательно принимаемая субъектом, т. е. субъективная, необходимость его действия в избранном направлении. Всякая деятельность субъективно оправдана, когда она мотивируется и, следовательно, полагается самим субъектом внутренне необходимой. Какие же факторы

формируют содержание мотива? Что представляет собой акт мотивации? Всегда ли психические проявления детерминант человеческой деятельности принимают идеальную форму?

Сегодня представляется несомненным, что на процессах мотивации поведения сказываются бессознательные установки, в той или иной степени предопределяющие мотивационное решение. Но, как показал еще З. Фрейд, бессознательное может функционировать, не переходя на уровень сознания, не проявляясь в нем. Человек унаследовал от своих животных предков механизм инстинктивных психомоторных реакций, позволяющий ему в определенных ситуациях реагировать на внутренние и внешние раздражители согласно генетически заданной программе, реализуемой помимо накопления, усвоения и передачи индивидуального опыта. Осознание этих реакций становится необходимым лишь тогда, когда требуется создать возможности, выбрать средства и способы удовлетворения актуализированной потребности.

Но и тогда, когда действия индивида совершаются посредством фиксации и использования приобретенного опыта, их побудительные импульсы и регуляторы далеко не всегда осознаются. Теория установки, разработанная грузинским психологом Д. Н. Узнадзе и его последователями, позволяет утверждать, что биопсихическая организация индивида и его жизненный опыт формируют бессознательно осуществляемые способы инициации и регуляции его поведения в типичных жизненных обстоятельствах. В результате у него вырабатывается установка (антиципация, интенция), или психофизиологическая готовность действовать определенным образом в определенной ситуации.

Однако установка не всегда «срабатывает» однозначно. Уже у высших животных существует зависимость поведения от нескольких взаимодействующих побуждений, ведущих происхождение от разных потребностей. У человека одновременное действие нескольких инстинктов, установок и других разнонаправленных побуждений, идущих от различных групп потребностей, которые актуализируются по-разному — эндогенно (спонтанно), экзогенно (ситуативно), а также в различном темпе, циклически и другими способами, — это обычный «фон» всех его жизненных проявлений. Так, циклически нарастающая неудовлетворенность одной из потребностей делает ее на какое-то время «категорическим императивом» чувств, мыслей и действий индивида, но такая императивность преходяща, и по мере удовлетворения потребности она исчезает.

Потребности проявляют себя в форме эмоций, которые выступают основанием мотивационной системы человека. Эмоции выражают определенное состояние организма, обусловленное как степенью удовлетворенности актуализированных потребностей, так и воздействием на органы

чувств внешних факторов, имеющих положительное или отрицательное значение для удовлетворения этих потребностей. Но эмоциям присуща мотивационная «близорукость», обусловленная импульсивно-ситуативным способом их возбуждения, она ограничивает их функционирование в качестве самостоятельных психических детерминант поведением индивида главным образом в бытовых и межличностных отношениях.

Потребительная деятельность в ее специфически человеческой «развертке» включает в себя помимо импульсивного, эмоционально детерминированного, ситуативного поведения также и сознательно-волевою активность, относительно независимую от эмоционально-чувственной сферы индивида. Мир человеческих потребностей, средств и способов их удовлетворения многообразен, он содержит в себе потребности различных уровней. Удовлетворение высших социогенных (духовных) потребностей допускает широкий диапазон меры, средств и способов своей реализации. Существование, актуализация и удовлетворение этих потребностей значительно более устойчиво сопряжены с формированием человеческих, социальных чувств (любовь к матери, родине, профессии, художественному творчеству и т. д.), волевых качеств и интеллектуальных способностей субъекта.

Так, если в эмоциональных побуждениях человек непосредственно зависит от актуальных потребностей и ситуаций, то чувства, возникающие на базе социальных и духовных потребностей, опосредствованы его сознанием. Они регулируют поступки человека сообразно нравственным и иным социальным нормам. Что превысит — эмоция страха или чувство долга, стыда, совести, — от этого зависит поведение человека не только, к примеру, на поле боя, но и в любой ситуации трудного выбора. Выполняя свои социальные функции (например, трудную работу), индивид нередко испытывает не удовольствие, а страдание от мышечного и нервного переутомления, однако он сознательно стремится достичь социально и личностно значимого результата, получая от этого моральное удовлетворение.

Чтобы мотивационный выбор стал фактором формирования жизненной стратегии, он должен опираться на систематизированные определенным образом собственные представления субъекта об актуальности, жизненной важности, личностной значимости и, следовательно, очередности и мере удовлетворения его потребностей. Процесс формирования мотива путем субъективного обоснования необходимости действовать ради удовлетворения определенной потребности как раз и обозначается понятием мотивации. Неприменимое к однозначно запрограммированной деятельности, регулируемой исключительно инстинктами и эмоциями, оно характеризует центральное звено механизма субъективной детерминации человеческой деятельности. Мотив выступает как субъективно выраженная при-

чина действия, основанием же мотивационного выбора является ценностно-оценочное отношение человека к миру.

Ценность представляет собой свойство предметов, возникающее на основе их практического взаимодействия с субъектом — носителем потребностей и существующее объективно, независимо от того, оценивается ли этот предмет самим субъектом. Вещи, созданные в процессе общественной практики, а также выработанные на ее основе мысли, чувства и поступки людей приобретают ценностные свойства, становясь предметами человеческих потребностей — средствами самовоспроизводства и самосовершенствования субъекта. При этом между субъектом практического действия и предметом, вовлеченным в орбиту общественной практики, возникает потребностно-ценностное отношение, в составе которого предметы подлежат ценностным определениям в их объективной связи с потребностями субъекта. Потребность же выступает как отношение субъекта к предмету, обладающему ценностными свойствами.

Мир ценностей открывается субъекту в результате оценочной деятельности сознания. Субъект, осознавая свои потребности, вырабатывает и ценностно-оценочное отношение к предметам внешней среды, к средствам и способам удовлетворения потребностей. Представления субъекта о своих потребностях, о возможностях и условиях их удовлетворения, вытекающих из его места в социуме, формируют ценностную ориентацию, мировоззренческие принципы и идеалы этого субъекта. В результате социальная действительность осознается в ее отношении к субъекту, а сам субъект осознает себя в отношении к этой действительности: отражение его потребностей в сознании дифференцируется и систематизируется, преломляясь через призму его социального положения и потребительных возможностей, его интересов и соответствующих им субъективных образований — оценок, убеждений, идеалов.

Потребительное поведение субъекта практически всегда определяется не одним мотивом, возбуждаемым какой-то актуальной потребностью, а более общим жизненным отношением, предполагающим наличие целого ряда соподчиненных и по-разному актуализированных потребностей, порождающих или взаимодействующих, «синергичных», или взаимно противоречивых, «амбивалентных» побуждения. Это вызывает необходимость их сопоставления, согласования, выбора вариантов, определения приоритетов, поиска компромиссов, принятия мотивационных решений и т. д. Субъект должен сознательно «организовать», т. е. систематизировать и структурировать, мотивы своих действий, привести их в порядок, который соответствовал бы его ценностным позициям и мировоззренческим установкам.

В психологии деятельности эти мотивационные процессы характеризуются как иерархизация, соподчинение и переподчинение мотивов, соотнесение их друг с другом как бы в вертикальной плоскости. Такое, сознательно-оценочное, рационализированное отношение к собственным потребностям делает возможными выбор субъектом определенной системы ценностей, формирование его индивидуальной ценностной ориентации, следовательно, выработку «шкалы» предпочтений, которая как раз и упорядочивает, организует, «ранжирует» его потребности по их жизненной значимости, формируя сознательную установку на соответствующее этой шкале отношение субъекта к действительности, инициирующее и направляющее его социальную активность.

Выработка ценностных позиций, убеждений и идеалов формирует мотивационную сферу личности — устойчивую совокупность присущих ей субъективных детерминант поведения и деятельности. Мотивационная сфера всегда выражает не только объективные потребности, но и субъективные ценностные предпочтения личности, а также степень осознания потребностей, средств и способов их удовлетворения. В условиях конкуренции остро актуальных и высоко развитых потребностей неизбежно возникает ситуация, в которой мотивационный выбор оказывается альтернативным: решение удовлетворить одну потребность всегда означает отказ (по крайней мере, временный) от удовлетворения других или снижение уровня их удовлетворения. Здесь мотивация приобретает черты открытого внутреннего конфликта, «разлада», недовольства своими решениями и поступками, «психологического кризиса» и т. п.

Внутренняя борьба, «поиск себя» особенно характерны для личностей духовно состоятельных, с богатой мотивационной сферой, включающей в себя развитые нравственные, эстетические, творческие и иные духовные побуждения. При этом мотивация освобождается из-под власти неуправляемых влечений и внешних влияний, она становится особым видом внутренней, психической деятельности по сопоставлению различных побуждений друг с другом, с ценностными ориентациями, моральными принципами, мировоззренческими установками. Игнорирование импульсивно-ситуативных побуждений, анализ и оценка возможных ближайших и отдаленных последствий выбора — наиболее характерные черты сознательной мотивации.

Напротив, личность со слабо иерархизированной мотивационной сферой, не обладающая постоянством мотивов и волевым характером, подвержена диктату собственных влечений и ситуативных побуждений. Ее поведение конформно, лишено внутренней логики и последовательности, — такой личностью руководят настроения толпы, она становится объектом манипуляций со стороны недобросовестных людей и т. д. «Серость»

мотивационной сферы в сочетании с ее узостью и бедностью, установкой на безотлагательное удовлетворение актуализированных материальных потребностей любой ценой, стремлением к комфорту, подчинением поведения сиюминутным влечениям, а не долгу и жизненным перспективам (прежде всего «хочу», а не «надо»), может породить «мотивационный вакуум», ощущение пустоты и бессмысленности жизни, становящиеся мотивационной базой асоциального поведения или даже самоубийства.

Развитие личности всегда сопряжено со снижением значимости импульсивных побуждений, расширением временного масштаба мотивационной сферы и повышением роли мотивов поведения, генетически и структурно высших, что хорошо выражает собственно личностную специфику мотивации. В результате иерархизации мотивов и формирования мотивационной сферы у субъекта образуется мотивационная доминанта: один или несколько мотивов становятся устойчиво главенствующими, определяя направленность его действий, жизненные ориентиры и цели. Другие мотивы при этом подчинены доминантным, следовательно, второстепенны, третьестепенны и т. д. Высокоразвитые и устойчиво предпочитаемые потребности формируют долговременные жизненные доминанты, в то время как циклически актуализирующиеся потребности порождают кратковременные доминанты поведения. Вектор поведения является интегральным результатом взаимодействия и тех и других доминант.

Целостная структура личности определяется ее мотивационной направленностью, основу которой образует устойчиво доминирующая система мотивов. Сформировавшаяся социальная направленность личности позволяет ей действовать, преследуя жизненные ориентиры, далеко выходящие за пределы актуальных потребностей и текущих обстоятельств. Она обеспечивает мотивационную «дальновидность» личности, автономность ее поведения от импульсивных и ситуативных побуждений. Известно, что присущие сильной личности мотивационные установки и доминанты не позволяют навязать чуждые ей цели даже в состоянии глубокого гипноза, т. е. при отсутствии контроля со стороны сознания.

Между тем и фрейдизм, и «гуманистическая психология» по существу отрицают наличие у человека побуждений к действию, которые нельзя было бы свести к единой детерминационной основе, лежащей в глубине инстинктивного и бессознательного. По А. Маслоу, высшие потребности субъективно всегда воспринимаются как менее насущные в сравнении с низшими. С этих позиций невозможно объяснить готовность духовно зрелого человека жить впроголодь ради общения с книгой, идти на смерть ради общего дела и т. д. Подобные интенции сознания и направляемые ими поступки представляются не только абсурдными, но и принципиально невозможными, если абсолютизируется зависимость высших побуждений

к действию от степени удовлетворения низших, т. е. генетически и структурно первичных потребностей, и недооценивается сознательная, основанная на ценностном выборе мотивация человеческих поступков.

Удовлетворенность фундаментальных потребностей, как правило, является благоприятным «фоновым» условием мотивационного выбора, — она облегчает и упрощает его. Вместе с тем это не значит, что в случае недостаточной удовлетворенности базовых потребностей они обязательно становятся мотивационной доминантой. Во-первых, чем более развиты высшие духовные потребности, тем более высокое положение они занимают и на шкале предпочтений, становясь ведущим фактором, определяющим ценностные ориентации и деятельность субъекта. Во-вторых, при взвешивании на «ценностных весах» высшим потребностям может быть отдано предпочтение и независимо от степени их развития. Удовлетворение же фундаментальных (базовых) потребностей будет рассматриваться при этом как необходимая «дань» анатомии и физиологии, обеспечивающая функционирование индивида в качестве субъекта духовной деятельности.

Однако здесь пора задаться вопросом: всегда ли мотив деятельности объективно определяется лишь структурой потребностей и ценностными ориентациями субъекта? Ведь мотивация как предпочтение одной потребности другим не раскрывает специфики собственно человеческой, т. е. созидательной, деятельности, которая сопряжена с идеальной детерминацией.

4. Идеальное программирование деятельности

Если побуждения субъекта к потреблению выводятся из иерархии потребностей, то решение проблемы субъективной детерминации производительной (созидательной) деятельности человека возможно лишь в системе понятий, включающей в себя рассмотренное ранее понятие интереса. Напомним, что потребность инициирует спонтанную, независимую от внешней необходимости активность субъекта, обеспечивающую его самосохранение. Такая активность всегда вызывается непосредственно влечением, желанием, стремлением и поэтому не требует ни внешних побуждений, ни волевых усилий самого субъекта. Следовательно, потребительное поведение не содержит в себе идеальную схему действий, оно подчинено мотивам, в которых выражается индивидуальная система потребностей и неповторимый мир ценностных предпочтений субъекта.

Напротив, интерес обуславливает социально ориентированные действия субъекта, которые требуют стимулирования со стороны социума и проявлений воли со стороны самого субъекта. Осознание субъектом своих интересов, анализ различных вариантов их реализации и выбор из них того, который представляется оптимальным, составляют основное содержание мотивации специфически человеческой деятельности. Противоречие между

потребностями и возможностями их удовлетворения в существующих социальных условиях мобилизует функционально-энергетические возможности субъекта, образуя напряженное поле мотивации, в пределах которого детерминируется созидательная активность этого субъекта. Именно благодаря интересам, мотивирующим такую активность, индивид становится деятельным социальным существом. Его деятельность приобретает особую смысловую направленность, имеющую социальную природу, поскольку формирование ее мотивов определяется не только динамикой потребностей субъекта, но и необходимостью удовлетворения общественных потребностей.

Оценочная деятельность субъекта не ограничивается структурированием потребностей в его сознании и выработкой отношения к ним, — она выявляет многостороннюю общественную связь между субъектом и социальной действительностью, прежде всего теми условиями, в которых становятся возможными производство и присвоение им предметов своих потребностей. На основе оценки возникает субъективная заинтересованность, т. е. сосредоточенность внимания индивида на преобразовании тех или иных предметов сообразно потребностям социума и способностям этого индивида.

Заинтересованность, пройдя через «фильтр» мотивационной сферы, приобретает форму субъективного побуждения к созидательной деятельности, каким является сознательное намерение действовать в направлении реализации тех или иных интересов субъекта. Намерение как осознание необходимости выполнения субъектом системы социально ориентированных действий в ситуации, исключающей возможность удовлетворения его потребностей, приобретает динамическую силу, подчас не меньшую, чем его влечения и желания. Вместе с тем намерение еще не является достаточной субъективной предпосылкой сознательного действия. Вслед за ним и на его основе возникает такое идеальное побуждение к деятельности, как цель.

Известно, что целенаправленность характеризует поведение всех живых существ. При этом цель биологической активности выступает в образе того состояния организма, которое он приобретает в результате удовлетворения потребностей. Когда же речь идет о человеческой деятельности, цель предстает как идеальный, мысленный образ будущего результата действий субъекта. Иными словами, в отличие от целей, реализуемых другими системами, человеческая цель — это сознательная цель. Такое определение, введенное еще К. Марксом, по сей день ни у кого не вызывает возражений. Но если это верно, то как объяснить, что животные достигают своих целей неосознанно, а действия человека предвосхищает именно идеальный образ их результата?

В тех случаях, когда цель выражает своим содержанием индивидуальную потребность и представляет собой форму ее осознания, она не имеет

каких-либо принципиальных отличий от целей, неосознанно реализуемых биологическими организмами. Такая цель может быть нерефлектированной, «сплавленной» с эмоционально выраженным мотивом действия, направленного на присвоение предмета и удовлетворение потребности. Если же цель структурно дифференцирована на уровне оценочной деятельности, то она выступает моделью уже не «потребного» вообще, а сознательно предпочитаемого будущего и поэтому может идти вразрез с некоторыми актуальными потребностями. Выражая иерархические отношения в сфере потребностей, она включает в себя ценностно-мотивационное содержание и поэтому приобретает определенный личностный смысл. Однако и в этом случае цель не обязательно несет в себе сознательное начало: функция сознания состоит здесь не в выработке целей (они возникают помимо сознания), а в установлении их субординации, в выборе форм и средств их достижения.

В отличие от этого общественно-производительная деятельность субъекта подчинена целям, вытекающим в непосредственном плане не из его собственных потребностей, а из потребностей социума. Такая цель представляет собой идеальный продукт соотнесения потребностей субъекта с социальными возможностями их реализации: она направлена на созидание общественных условий, в которых станет возможным присвоение предмета потребности. Здесь появляется особая фаза деятельности — целеполагание, в котором вырабатывается идеальная программа деятельности, направляющая активность субъекта на разрешение противоречия между его потребностями и социальными условиями его бытия.

Цель есть не что иное, как идеальная форма разрешения этого противоречия. Поэтому целеполагание и последующее целеосуществление соразмерны не только потребностям субъекта, но и возможностям изменения объекта в направлении, задаваемом потребностями социума и интересами субъекта. В целеобразовании участвуют как потребностно-мотивационная сфера субъекта, так и идеальное (сущностное) отображение им тех социальных связей, посредством которых его общественно направленная деятельность создает возможности удовлетворения его потребностей.

Содержание цели образует видение будущего через призму потребностей, интересов, бессознательных установок, ценностных ориентаций, мотивов, убеждений, идеалов субъекта. В результате этих опосредствований возникает проекция будущего, в которое переносится удовлетворение потребности, поскольку оно невозможно в настоящем. При этом целеобразование опирается на логическую картину действительности, которая допускает возможность изменения этой действительности сообразно имманентным ей объективным законам. Такая картина воспроизводится, усваи-

вается и корректируется субъектом в процессе его познавательной деятельности.

В то же время целеполагание не сводится к созданию образа предвидимого будущего состояния предмета деятельности, которое он может принять сообразно его внутренним законам и объективным возможностям его изменения. Целеполагание есть идеальное моделирование того, каким должен стать этот предмет в результате преобразующей деятельности. Специфика цели состоит в том, что она связывает настоящее с будущим, предвосхищая желаемое будущее в виде идеального образа результата предстоящей деятельности.

В акте целеполагания действительность предстает не в ее внешней данности, актуальной или потенциальной, а в виде внутренне обусловленного, сознательно «принятого» и, следовательно, субъективно необходимого будущего результата практической деятельности. Здесь в форме мысленной конструкции как бы слиты воедино и результат предстоящей деятельности, и внешние социальные условия, стимулирующие деятельность, и внутренние возможности ее осуществления, и, наконец, внутренняя необходимость этой деятельности, «задаваемая» потребностями и интересами субъекта. Это специфически социальная необходимость, которая вызывает и направляет общественно ориентированную деятельность субъекта.

Отсюда следует, что цель есть собственно идеальный мотив специфически человеческой, созидательной деятельности. Потребности общества через интересы личности «питают» ее деятельность своей энергией, превращая цель в форму мотива и наполняя деятельность личности глубоким социальным смыслом. Без учета этого обстоятельства мы не продвинемся вперед в понимании смысла специфически человеческой, созидательной деятельности и будем «наделять» смыслом лишь деятельность, подчиненную удовлетворению собственных потребностей субъекта. Всякая иная деятельность вне этого контекста будет выглядеть попросту бессмысленной.

Побудительная сила идеального мотива «материализуется» лишь при наличии способности субъекта к целенаправленной сознательно-волевой активности. Воля — это способность человека действовать во имя поставленной цели независимо от эмоциональных импульсов, генерируемых актуализированными потребностями и внешними препятствиями. Это в конечном счете способность личности к внутренне свободному действию, без которого нет сознательно-целенаправленной деятельности. Воля направляет действия субъекта как на регуляцию его потребительного поведения, так и, в особенности, на созидание, следовательно, на удовлетворение потребностей социума.

Мотивация такой деятельности неизбежно предполагает преодоление внутренних психологических препятствий к социально ориентированному выбору мотива. Аффективная насыщенность непосредственно осуществимых желаний, диктуя эмоционально-импульсивный выбор, может блокировать интеллектуальный, сознательно-оценочный план действий, ибо мотивы «с дальним прицелом» обладают значительно меньшей динамической силой, нежели побуждения, обусловленные актуальными потребностями. Противостоять этому способен только человек, обладающий достаточно выраженной волей к реализации долгосрочных программ поведения. Именно воля делает субъективно возможной деятельность, не являющуюся для субъекта необходимой вне социального контекста.

Воля как черта характера делает индивида личностью. Проявление воли превращает действие в поступок, каким является, например, добровольный шаг вперед, когда требуется выполнить трудное задание. Возвышение ведущих жизненных мотивов до служения общественным интересам и идеалам облагораживает все помыслы, действия и поступки личности, придает им глубокий нравственный смысл подлинно человеческих деяний.

Однако сознательно-целенаправленная деятельность сопряжена не только с волевыми качествами и характером личности, но и с другими внутренними деятельностными возможностями субъекта. Таковыми являются знания, жизненный опыт, умения, навыки, способности, темперамент, чувства, склонности, настроения, самосознание субъекта. Все они образуют индивидуальный психологический «профиль» личности, через который «преломляется» процесс мотивации, в результате чего возникает субъективная предрасположенность к тем или иным мотивационным решениям, складывается неповторимый «рисунок» мотивационных «линий». Эффективность деятельности в решающей степени зависит от того, насколько оптимально в ней сочетание автоматизированной регуляции, определяемой влечениями, эмоциями и социальными чувствами, и идеального программирования, предполагающего выработку целей и требующего волевых усилий для их реализации.

Кроме того, в процессе мотивации учитывается и наличие средств реализации цели, в роли которых выступают предметы природы, орудия труда, двигательные органы человеческого тела и т. д. Рациональная цель всегда имманентно связана с комплексом внутренних и внешних объективных факторов, необходимых для достижения идеально представленного в ней результата. Вместе с тем цель, выражающая достаточно сильное объективное побуждение, сама становится основанием для лемматической постановки задач, связанных с выработкой необходимых функциональных возможностей (приобретение знаний, опыта, умений, навыков; тренировка мускулов, памяти, воли; развитие творческих способностей и т. п.), а также

с созиданием средств и освоением способов достижения цели. В этом случае целеполагание выступает мощным фактором развития созидательных потенций личности.

Постановка цели равнозначна решению действовать. Решение представляет собой конкретизацию цели на основе выбора средств ее достижения и способа действия субъекта. Акт принятия решения есть формирование окончательной цели действия. Он становится необходимым в условиях неопределенности, в ситуации выбора, когда взвешивается обоснованность цели с точки зрения мотивов и смысла, средств и возможностей ее достижения. Выбор, осуществляемый на стадии решения, минимизирует объективную и субъективную неопределенность ситуации, сводя число возможных вариантов поведения субъекта к единственному варианту. Решение — это мысленная модель оптимального пути достижения цели. Снимая неопределенность, решение приобретает императивный характер по отношению к деятельности.

Принятие решения знаменует собой завершение мотивационного процесса и начало целеосуществления. Описывая его механизм, А. Н. Леонтьев обозначает цель, заданную в определенных условиях, термином «задача», а способ решения задачи — термином «операция». Действия, составляющие деятельность, соотносятся с целями, а операции — с условиями достижения целей. При неизменной цели операции могут меняться в зависимости от условий деятельности.

Свобода выбора цели, а также средств и способов ее достижения делает целеполагание формой самоопределяющей деятельности человека. В то же время понятно, что все обстоятельства, в которых будет протекать деятельность, не могут быть учтены заранее, в стадии целеобразования, поэтому результат деятельности практически всегда отклоняется от цели. При этом деятельность представляется рациональной в той мере, в какой ее результат совпадает с целью. Такая цель основывается на истинном знании относительно одного из путей достижения цели. Разумеется, удовлетворению потребностей индивида и социума служит только тот результат, который был «запрограммирован» этими потребностями. Их удовлетворение является в конечном счете показателем эффективности и целеполагания, и целеосуществления, как потребление вообще выступает критерием рациональности практики.

Таким образом, потребности, интересы, эмоции, бессознательные установки, привычки и стереотипы, ценностные ориентации и мировоззренческие принципы, сознательные мотивы, намерения, цели и мотивационные решения, взятые в своем единстве и взаимосвязи, представляют собой систему детерминации социальной деятельности, комплекс «факторов действия», опирающийся на такое системное основание, как потребности

человека и общества. Ансамбль этих факторов, выражая социально обусловленную необходимость деятельности индивида, определяет динамический потенциал, направленность, характер жизненных притязаний и целевые ориентиры личности. Если мотивирующая и целеполагающая деятельность есть не что иное, как выработка программы практической деятельности человека, то практика выступает формой движения от цели к объективному результату, т. е. формой «согласования» действительности с потребностями, интересами и целями человека.

5. Деятельность как способ развития человека

Целереализующая деятельность людей осуществляется в таких формах, как игровая, художественно-осваивающая, учебная и трудовая деятельность. Все они имеют специфические мотивационные основания, существенно определяющие их влияние на развитие субъекта.

Специфика игры определяется тем, что ее мотив находится в самом процессе деятельности. Освоение мира путем распредмечивания художественных ценностей осуществляется в более сложном мотивационном контексте: здесь значительную роль играют интересы субъекта, заданные стимулирующей средой. В отличие от игры и общения с искусством, мотив которых заключен не столько в результате, сколько в самом процессе, учебная деятельность далеко не всегда имеет мотив внутри себя. Здесь смысл целенаправленной активности состоит в овладении знаниями, умениями, навыками, поэтому и мотив ее в большей мере смещается на достижение соответствующего полезного результата. Поэтому она в принципе возможна лишь в определенном стимулирующем социальном контексте. В то же время и игра, и учеба, лишь предпосылки «самостоятельной», созидательной, собственно человеческой деятельности.

Понятие деятельности в широком смысле слова, помимо названных ее видов, в которых явно выражен специфически «деятельностный» аспект человеческой активности, включает в себя по крайней мере такие формы, как общение, т. е. непосредственно межличностное взаимодействие, и поведение как ценностно-оценочный аспект деятельности. Все эти формы социальной активности тоже оказывают своеобразное влияние на развитие человека. Однако не подлежит сомнению, что основным видом человеческой деятельности является труд как реализующая сознательные цели и преобразующая мир активность субъекта. Именно труд сформировал сознание человека и особенности его физической организации. Поэтому мы посвятим наше дальнейшее изложение главным образом характеристике содержания и форм трудовой деятельности с точки зрения ее «человекотворческой» функции.

Труд в его всеобщей форме предстает как деятельность, сознательно направленная на производство предметов, способных удовлетворить какие-либо индивидуальные и общественные потребности. В этом качестве может выступать и материально-производственная деятельность, и научное исследование, и художественное творчество, и общение. Важно, что труд — это всегда нечто «трудное», т. е. связанное с преодолением препятствий, требующее напряжения физических и духовных сил, внимания и воли. Содержание труда определяется тем, что он есть форма потребления жизненных сил субъекта с целью созидания средств удовлетворения тех или иных общественных потребностей.

Необходимость труда характеризуется внешней положенностью его целей по отношению к субъекту. Цели эти вытекают из потребностей социума, а не самого индивида: трудовая деятельность совершается ради общественно значимого, заранее запрограммированного результата, — это основной ее мотив. Следовательно, труд не является собственным внутренним делом отдельного индивида, и в этом отношении он противостоит свободной деятельности. Именно поэтому в детерминации труда «работают» главным образом интересы субъекта, которые, как мы уже знаем, в отличие от потребностей имеют ярко выраженную созидательную направленность. А чтобы возник интерес к труду, нужен стимул, т. е. внешнее побуждение к социально ориентированной активности.

Значит ли это, что всякая трудовая (производительная, созидательная) деятельность представляет собой лишь потребление жизненных сил субъекта, т. е. процесс, существенно опирающийся на внешнюю детерминацию? Наиболее общий ответ состоит в том, что мера внутреннего и внешнего в детерминации трудового процесса зависит в первую очередь от содержания деятельности, от соотношения в ней репродуктивных (стереотипных, нетворческих) и продуктивных (направленных на изменение достигнутого результата, творческих) операций.

В индивидуальном процессе труда репродуктивные операции могут составлять основное его содержание, — это тяжелый, рутинный, монотонный, исполнительский труд, тиражирующий одинаковые продукты посредством повторяющихся актов деятельности, воспроизводящих достигнутые ранее результаты. Труд, чрезмерно обремененный однообразными физическими и интеллектуальными усилиями субъекта, требует постоянного внешнего стимулирующего воздействия, поддерживающего интерес к нему. С исчезновением этого воздействия (стимула) исчезает и интерес к такому труду. Чаще всего деятельность подобного содержания и характера движется мотивами, не связанными ни с содержанием трудового процесса, ни с собственно общественной ценностью (значимостью) труда.

В связи с этим труд нередко противопоставляется деятельности творческой, — они рассматриваются как особые, отдельные виды деятельности, причем содержание труда сводится исключительно к стереотипным операциям, совершаемым по заданному алгоритму, в то время как творчество уподобляется игре, поскольку его мотивационный импульс заключен в самом процессе, а не в результате. В реальной действительности творчество является всеобщим, сущностным «моментом» труда: в едином процессе общественного производства обе формы деятельности (репродуктивная и продуктивная) выступают как взаимодополняющие стороны. Новое, рождающееся в творческом прорыве, будучи однажды созданным, осуществленным, уже оказывается воспроизводимым, — оно утрачивает творческую сущность и, становясь привычной, стандартной операцией, ложится в основу различных стереотипов и норм повседневной деятельности.

Творчество есть скорее свойство, в большей или меньшей степени присущее всякой трудовой деятельности, нежели какой-то ее особый вид. Иначе говоря, «чистое» творчество — это своего рода «звездный момент» реального созидательного процесса, который неотделим от профессионального мастерства, от традиций и опыта, от умений и навыков, т. е. от всего того, что составляет «почву» творчества. Реальный процесс творческой деятельности, поскольку он не свободен от стереотипных операций, — это всегда труд, нередко тяжелый, изнурительный, требующий подлинной самоотдачи, а подчас и самопожертвования. Именно поэтому любой труд нуждается в стимулировании, — только в этом случае возникает интерес к нему.

Но далеко не всякий труд «генерирует» высшие человеческие качества: тенденция к перерастанию интереса в потребность реализуется только в творческой деятельности, сопряженной с накоплением и интеграцией знаний, совершенствованием умений и навыков субъекта, развитием способов осуществления трудовых операций. В этом процессе происходит развитие способностей, которые к знаниям, навыкам и умениям не сводятся, а являются продуктом их интеграции и включения в структуру личности. Способности характеризуют внутренние возможности приобретения личностью этих свойств, а также их синтеза и применения к созиданию, к творчеству.

Становление способностей сопряжено с распредмечиванием духовно-ценностного содержания продуктов человеческой деятельности, с освоением выработанных в социальном опыте способов деятельности. Понятием «освоение» фиксируется тип духовной деятельности, связанной не только с удовлетворением потребностей субъекта, но и с реализацией его интересов, предполагающей совершенствование этого субъекта. Распредмечивание духовных ценностей, освоение способов деятельности,

конденсированных в ее продуктах, является условием становления и способом формирования творческих способностей личности.

Однако развитие способностей не тождественно «интериоризации» известных способов действия: способности не проецируются в человека извне, а вырабатываются посредством его взаимодействия с предметами, в которых «кристаллизованы» способности других людей. Способности есть продукт взаимодействия «внешнего» (объективированных способов действия) и «внутреннего», т. е. собственной природы человека, его задатков и его индивидуального опыта. Подобное взаимодействие как раз и является «полем» творчества духовных качеств субъекта, а процесс «освоения» диалектически переходит в творческий процесс.

Именно такая деятельность «переводит» объективированные ценности в форму способностей личности. Развитие этих способностей есть интегративный процесс переструктурирования целостной личности, процесс системогенеза, в котором отдельные психические функции индивида включаются в более сложные структурные объединения. Такой системогенез происходит в условиях освоения субъектом новых видов и способов деятельности под влиянием его интересов. Рождение новой духовно-личностной структуры выступает способом преобразования возникшего в соответствующих социальных условиях интереса субъекта к творческой деятельности во внутреннюю необходимость ее совершения, т. е. в новую потребность.

Создавая под влиянием творческих интересов предметы и условия удовлетворения наличных потребностей, человек вырабатывает у себя все новые и новые способности, а с ними — и новые потребности. Новые духовные потребности, возникнув, «подчиняют» себе ранее сложившиеся потребности, превращая их в средства своего функционирования. Включаясь посредством деятельности в потребностную структуру индивида, они ассимилируются его нервной системой и духовным миром, входят не только в сознание, но и в подсознание, в «плоть и кровь» этого индивида. Человек переживает социально-личностные чувства, которые выступают психологической формой проявления вновь возникших у него потребностей. Эти чувства становятся мощными спонтанными регуляторами поведения личности, мобилизующими ее творческую энергию и определяющими направленность ее поступков.

Так возникает высшая человеческая потребность, какой является потребность в творческой деятельности. Труд, в достаточной мере насыщенный творчеством, при эффективном стимулировании постепенно превращается в самосовершающийся процесс, не требующий материального или морального поощрения, когда даже полное отсутствие стимулирующих факторов не лишает деятельность ее внутренних детерминант. Это и есть свободная

деятельность (самодеятельность, самореализация, самоосуществление человека), т. е. саморазвертывание созидательных потенций личности. Не следует, конечно, абсолютизировать спонтанный, самопроизвольный характер подобной деятельности: труд все равно остается «трудным делом», а не только удовольствием. Но именно в таком труде воспитывается творчески-созидательный тип личности, устремленной к совершенствованию способностей и к реализации их в социально ориентированной творческой деятельности.

Доминантность и динамическая сила мотивов труда по-разному проявляются у каждого индивида. Для одного труд является потребностью и составляет смысл жизни, другим он воспринимается как тяжкое бремя, «суровая» жизненная необходимость. Динамика объективных оснований и субъективных факторов мотивации может привести к смене доминанты, вследствие чего та же самая деятельность иначе протекает, ведет к иным результатам, по-новому переживается субъектом. Так, с развитием творческих интересов и потребностей первостепенное и самодовлеющее значение заработка, характерное для малоквалифицированного труда, сменяется мотивационной доминантой, определяемой «содержательной разверткой» трудового процесса и соответствием его личным склонностям работника.

Известно, что наиболее устойчивая эффективность труда и высокая степень психологической удовлетворенности работника достигаются ориентацией на такой мотивационный комплекс, в котором центральное место занимают мотивы, вытекающие из духовно-творческих потребностей при одновременном использовании внешних положительных воздействий (повышение зарплаты, одобрение) и ограничении отрицательных (штраф, осуждение). В этом случае обеспечивается интенсивное развитие нравственных качеств личности, профессиональное совершенствование, обогащение знаний и способностей работника, ибо развитие личности — это по существу главный результат творческого труда.

Поскольку выбор форм труда определяется его стимулированием, само устройство социума должно побуждать, «подталкивать» индивида к творческому самовыражению, а тем самым и к самосозиданию, к развитию собственной творческой сущности. Отсюда следует, что превращение труда в жизненный приоритет и предмет потребности человека должно рассматриваться в качестве программной, стратегической задачи любого общества, культивирующего прежде всего духовное, а не «вещное» богатство.

Есть основания полагать, что вся человеческая деятельность в своей действительности выступает как сочетание труда и игры в различных пропорциях, поэтому и в самом трудовом процессе всегда в той или иной мере присутствует игровой аспект. Труд с развитием его творческого содержания все более непосредственно подчиняется потребностям субъекта и пе-

переходит в свободную игру его физических и духовных сил. Этот эффект достигается некоторым оптимальным сочетанием в труде физических функций и духовного творчества — интеллектуального, эмоционального, волевого, нравственного и т. д. Здесь возникает высшая реальность, в которой работа, игра, развлечение тождественны друг другу. Человек при этом не «трудится», а реализует свою человеческую сущность; высшую радость ему дает сама работа, а деньги — побочный продукт, эпифеномен. Подобная деятельность всегда оказывается наиболее плодотворной, ибо в ней максимально проявляется духовная свобода и выражается социальная сущность человека. В ней происходит интенсивное развитие творческой индивидуальности человека и совершенствование личности.

В случае если потребность в творческом созидании становится долговременной мотивационной доминантой, мобилизующей все силы человека на удовлетворение этой потребности, в нем открывается и развивается талант как высший уровень творческих способностей. Именно тогда он проявляет чудеса изобретательности, находчивости, настойчивости, догадливости, склонности к интуитивным решениям. На этой почве рождается и творческое вдохновение, а при наличии соответствующей общественной потребности — призвание. В идеальном случае внешняя мотивация совпадает с внутренней: человек как бы оказывается созданным для своей работы, а она — для него. Тогда он, обладая талантом творца и развитыми нравственными потребностями, откликается на общественный призыв и осознает свою деятельность именно как призвание. Такой труд делает человека счастливым, ибо, по Э. Фромму, созидательность, плодотворность — это источник силы, свободы и счастья.

Творчески ориентированная личность обладает более высоким потенциалом духовного развития и за пределами рабочего времени. Труд некачественный, утомительный сковывает развитие личности в свободное время, поскольку оно при этом тратится преимущественно на удовлетворение фундаментальных потребностей. Отсюда излишества в их удовлетворении, «вещизм», наркомания и прочие «феномены» потребительства. Напротив, содержательный труд, повышая творческий потенциал личности, порождает стремление к разворачиванию самостоятельного творчества за пределами рабочего дня, формирует способность к противостоянию порочным потребительским вкусам, установкам на пассивный отдых и т. п.

Если содержание профессиональной деятельности способствует формированию у людей интереса к духовному самосовершенствованию, если оно предстает как «производственная необходимость», если от него зависит степень удовлетворения потребностей индивида, его социальный статус, профессиональный престиж и т. д., то интерес к общению с духовными ценностями объективно становится «фактом биографии» этого ин-

дивида, определяющим постановку и реализацию его жизненных целей, а вместе с тем и развитие его способностей и потребностей.

Объективно обусловленная заинтересованность субъекта в творческой деятельности — вот та общественная ситуация, в которой происходит развитие способностей и формирование созидательных потребностей человека. И если не только содержание работы, но и вся социальная среда, ее стимулирующие свойства, ее духовная атмосфера порождают интерес к духовным ценностям, к их освоению и творчеству, механического исполнения «функциональных обязанностей» во время работы и «балдения» у телевизора в часы досуга уже будет недостаточно. Потребуется энергичные усилия чувств и мысли, а вместе с этим «заработает» и механизм развития способностей и потребностей личности. Так преодолевается тот тип жизнедеятельности, при котором аномалия потребительства отклоняет личность от магистрального пути ее всестороннего самосовершенствования.

В итоге формирование личностных качеств индивида предстает как «конечный продукт» целостного процесса его социализации, объективное содержание которого составляет трансформация интересов индивида в созидательные потребности посредством участия его в творческой преобразовательной деятельности, перестройки его духовной структуры и приобретения им нового социально-личностного качества. Схематически социальную структуру созидательной деятельности человека можно представить в виде следующей цепочки связей: потребности («первоначальные», прежде всего врожденные) — стимулы — интересы — намерения — цели — новые способности, приобретаемые в духовно-потребительной (распредмечивающей) деятельности — творчески-преобразовательная (опредмечивающая) деятельность — потребности в духовном творчестве. Каждый виток этой «спирали» начинается с «заявления» имеющейся («старой») потребности о необходимости ее удовлетворения, а завершается появлением новой потребности и вместе с ней — необходимости новой деятельности по созданию возможностей ее удовлетворения. Цикл деятельности повторяется на новой, более высокой основе, обеспечивая дальнейшее развитие человека.

Литература

1. Деятельность: теории, методология, проблемы. — М., 1990.
2. Духовные основания деятельности / ред. С. А. Никольский. — М., 2007.
3. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. — М., 2004.
4. Мизес Л. Человеческая деятельность: Трактат по экономической теории. — Челябинск, 2005.

5. Туев В. А. Развитие человеческих потребностей в социальной деятельности. — Иркутск, 2009.
6. Чалых С. В. Мотивация и деятельность. — М., 2012.
7. Шадриков В. Д. Психология деятельности человека. — М., 2013.

ГЛАВА XVI. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Предметом нашего разговора будет рассмотрение таких вопросов культуры, которые следует считать философскими. Сформулировать эту посылку необходимо потому, что анализом культуры занимается сегодня огромное количество исследователей, принадлежащих к различным направлениям в гуманитарных и негуманитарных науках. Как и философское рассмотрение других проблем, философское изучение культуры должно удовлетворять определенным требованиям. Оно должно отвечать требованиям всеобщности и универсальности, то есть формулировать проблему в виде наиболее абстрактном, наиболее удаленном от реальных процессов, действительно происходящих в духовной и материальной жизни. Оно должно удовлетворять требованию системности, то есть быть органической частью уже сформировавшейся системы философского знания, а также рассматривать предмет своего исследования как систему отношений. Оно должно содержать постановку «предельных» для данной области вопросов, то есть таких, на которые существуют достаточно обоснованные возможные ответы, но не существует ответа единственно правильного ввиду незаконченности самого процесса и наличия в нем разнонаправленных тенденций. Наконец, оно должно быть мировоззренческим, т. е. устанавливать не просто свойства процесса как такового, но его значение для человека и место человека как субъекта в развитии этого процесса.

Культура — явление весьма своеобразное. Стало трюизмом говорить, что она проникает буквально во все процессы общественного бытия людей. С другой стороны, она как бы «разлита» по всем сферам жизни, многолика, трудноуловима и трудноопределима. Требуется особый «теоретический» взгляд, сформировавшийся концептуальный подход для воссоздания целостного облика культуры. Обозначенные в начале главы позиции составляют необходимую общетеоретическую предпосылку для такого воссоздания. Далее, философское рассмотрение проблем культуры связано с мысленно-конкретным (то есть наполненным большим богатством свойств и определений) анализом проблемы человека. А проблема человека, со времен Сократа и Будды, является для философии центральной и — одновременно — одной из наиболее спорных и сложных. Помимо этого, постановка проблемы человека в современной научной и учебной литературе прямо подводит нас к анализу всеобщих характеристик деятельности и их конкретно-исторической конфигурации.

Поскольку культуру в целом и ее аспекты изучают различные дисциплины, представляется необходимым также остановиться на том, как происходит исследование культуры в общественном и гуманитарном знании; какие именно аспекты культуры наиболее подробно изучаются и почему именно они; какие преимущества имеют различные подходы к культуре и какой вклад они могут внести в разработку единой системы знаний о культуре.

1. Становление проблематики культуры в истории философии

Как и другие явления общественной жизни, изучение культуры прошло, условно говоря, три этапа. Первый этап — стадия сравнительно нерасчлененного восприятия объекта; мышление постигает его целостно, не выделяя внутри него структурных частей или выделяя их самым общим образом. Такой подход формировался внутри философии на очень длительном отрезке времени, когда философия выполняла роль «матери наук» об обществе, а знание обо всех сторонах социальной жизни воспринималось как философское. На втором этапе происходит дифференциация и специализация знания о культуре; мысль анатомирует и препарирует ее различные стороны и проявления, сравнительно мало заботясь об установлении общих свойств, их взаимосвязи и взаимообусловленности. На третьем этапе общие свойства вновь становятся предметом анализа, но уже на качественно ином уровне: обобщенные характеристики органически сочетаются с характеристикой ее составляющих и их структурно-функциональных свойств. При этом фрагменты целостной культуры продолжают оставаться предметом изучения специализированных отраслей: искусствознания, теории и истории религии, этики, лингвистики, правоведения и т. п.

Изучение культуры предполагает анализ исторических смыслов самого термина. Такое рассмотрение необходимо, ибо в истории само понятие «культура» существовало не всегда; иногда содержание процессов, которые мы именуем культурными, описывалось с помощью совершенно других категорий (дух, разум, экзегеза, свобода и т. д.). Вместе с тем изменяющиеся смыслы представляют собою становление теоретических представлений о культуре, дискуссии по поводу содержания и способа интерпретации этого термина.

Термин «культура» своим происхождением обязан латинскому *colere agri*, что значит «возделывать, обрабатывать, улучшать землю; придавать ей такие свойства, которые потребны человеку и которые сами по себе не могут возникнуть». Ничего специфически философского этот термин не содержал, но подчеркивал противоположность «естественных», «первозданных», «диких» свойств растений и животных (натура) тем действиям, которые совершает человек, преднамеренно изменяя их сущность в своих

интересах (культура). Однако термин «*colere*» изначально включал и значение, далеко выходящее за границы узкотехнологичного понимания. В процесс «культуры» попадали все действия человека по отношению к другому человеку, которые приводили к появлению у него новых свойств характера, новых знаний, новых навыков.

Таким образом, формировалось значение слова, близкое к современному «образование», «воспитание», «облагораживание» характера. Хотя сам термин заимствован из латинского языка, нечто родственное *colere* мы находим в греческом лексиконе эпохи высокой классики: это *paideia* (пайдейя), воспитание в соответствии с традициями добродетели, высокого гражданского служения, которое позволяет человеку найти свое естественное место в мировом (космическом) порядке. И греки, и римляне высоко ценили податливость человека для воспитания, преобразования, улучшения. Именно воспитание отличает человека от животного, эллина от варвара, свободного от раба, философа от черни. Воспитание порождает еще одно необходимое качество: чувство меры, позволяющее избегать крайностей и во всем придерживаться наилучшего образа действий и мыслей. Значительнее всего были высказывания на обозначенную тему у Цицерона (I в. до н.э.). Он подчеркнул, что для человека важны не только «обходительность», но и «человеческое достоинство»: благие поступки, подвиги лучших граждан, которые возвышены постоянным стремлением к знанию, образованностью, художественным вкусом и творческой утонченностью.

В таком виде идея культуры была заимствована гуманистами эпохи Возрождения и стала основой для утверждения нового человека (*humanitas*) в отличие от старого, средневекового. Средневековое сознание противопоставляло конечный, ограниченный по своим возможностям человеческий разум безграничной вере. Вера исключает сомнения, она едина; разум (если он не опирается на истинную веру) парадоксален и полон сомнений. Суть идеи, утверждаемой мыслителями эпохи Возрождения, ориентирует человека на поиск оснований веры именно в опыте. При этом сам опыт понимается чрезвычайно широко и многосторонне: как прославление себя такими деяниями и творениями, которые будут помнить во всех последующих поколениях, как личностно-творческое выражение божественной сущности человека. Для Ренессанса характерен настоящий культ творчества и творческой личности, которая в согласии с законами поэтического преобразования мира утверждает свою самобытность. Недаром идеальной моделью творческой активности вообще становится художественная деятельность, в которой созидательно-инновационное начало звучит отчетливее всего; в изобретателе, архитекторе и художнике все тайны мира оказываются извлечены из самых потаенных его глубин и предстают в це-

лостной художественной картине мира, раскрывающей суть природы и — одновременно — указующей на ее глубокую тайну. При этом самопроизвольное человеческое воображение должно подчиниться нерушимым и взаимосвязанным природным законам, благодаря чему становятся возможным познание, использование и пересоздание реальности.

Таким образом, в эпоху Возрождения культура характеризуется как процесс «опредмечивания» творческой деятельности человечества. Взамен противопоставления «искусственное»-«природное» создается новая оппозиция: «культурное»-«природное». Человеческое и природное различаются как разные субстанции, а наиболее существенным смыслом термина *cultura* становится опредмеченная в произведениях искусства, социально-политической и «материальной» деятельности человека энергия, отличающая именно человека и характеризующая только его. В таком виде термин «культура» был воспринят философией XVII–XVIII вв., чтобы уже в рассмотрении масштабных исторических процессов реализовать новое понимание человека и человеческого.

Казалось бы, опыт изучения философской проблематики XVII в. не дает основания делать выводы относительно понимания культуры мыслителями «века разума». Главная тема этого периода — разоблачение человеческих заблуждений (критика «идолов», в терминологии Ф. Бэкона) и поиск правильного метода, который помог бы избежать ошибок в постижении истины. Развенчание веры в авторитеты сопровождалось критикой культурно-исторической традиции как таковой. И Р. Декарт, и его единомышленники дружно настаивали на равно негативном значении разных традиций, наблюдаемых у разных народов, на том основании, что все они плохи, все они — предрассудки, то есть не имеют в себе объективного и истинного содержания. У каждой традиции в момент ее возникновения был свой создатель, автор, мнению которого доверяло большинство. Но каким бы авторитетным ни было чужое мнение, нельзя предпочитать его своему; такое предпочтение означало бы отказ от свободы и самостоятельности собственного разума. Очищение ума нужно довести до отказа от глубоко внутренних, проистекающих из собственной природы человека моментов: родовых, социальных, исторических, индивидуальных. Но и очищение разума от «призраков» не могло застраховать человеческое познание от ошибок. Главное — понять сущность правильного метода в достижении истины; тогда культура предстанет в ее истинном виде — как качество ума человека, искусственно сформированное им самим, его собственной целенаправленной образовательно-воспитательной деятельностью.

Основным объектом нападков у мыслителей XVII в. стала аффективно-чувственная сторона личности, которая казалась неполноценной, природной, нуждалась в постоянном контроле разума и подлежала макси-

мальному устранению из области познания, то есть истинной культуры. Таким образом, воспитательный процесс, приводящий к образованию истинной культурности человека, представлял собою триединство: очищение разума от предрассудков, совершенствование разумного познания с помощью методических правил и осуществление разумного контроля над волей и чувствами.

В XVII в. вопрос об истории культуры, об исторических культурах не возникал в качестве самостоятельной теоретической проблемы, хотя совершенно очевидными представлялись факты многообразия верований, нравов, обычаев, искусства. Главная заслуга французского и немецкого Просвещения (XVIII в.) — попытка исследования именно исторических аспектов самой философии. В этом отношении показательны суждения французских просветителей о человеке, в которых подчеркивалась решающая роль воспитания, куда попадали совокупное влияние среды, общественных порядков, обычаев, мнений и многого другого. В таком понимании воспитания уже можно обнаружить проект его историзации, то есть понимание среды как регионально и исторически различных условий для формирования человека. Особое значение просветители придавали всеобщему распространению знаний, расцвету наук, нравственному совершенствованию людей. У некоторых просветителей (например, Кондорсе) прогресс общества и прогресс науки (совокупно с процессом просвещения) отождествлялись.

На этом фоне примечательна точка зрения Ж.-Ж. Руссо, который сделал вывод о деградации нравственности в связи с подъемом наук и расцветом искусства. Но пороки и добродетели человечества проистекают из одного и того же источника: способность к самосовершенствованию вывела человека из естественного состояния и стала основой всех его достоинств и недостатков. Она же делает возможным в будущем достижение общественной свободы и справедливости в демократическом государстве. Не менее ценна и идея Руссо об историческом характере самой сущности человека: первоначальной «природы человека», с которой начинается его история, уже давно нет. Цивилизация кардинально изменяет его сущность: преобразуется его телесная организация, потребности, способности, чувства и взгляды. Культура, таким образом, делается соизмеримой с самой историей человечества; по содержанию этот термин совпадает с понятием «цивилизация».

Наиболее законченной формой просветительского историзма можно считать концепцию И. Гердера. Он начинает свое изложение с теории динамического, подвижного бытия природы и завершает философией истории и культуры, подчеркивая единство и целостность всеобщего развития как восхождения от низшего к высшему. Человек — высшее звено приро-

ды, замыкающее цепь земных созданий. Человека как родовое существо отличает именно культура, поэтому в представлении Гердера учение о человеке и есть учение о культуре; антропология совпадает с культурологией. Он выделяет несколько признаков культуры.

Культура — процесс порождения человека в историческом развитии, она не является изначально данным отличием человека от животных; культура сверхприродна.

По содержанию культура представляет собою не только и не столько разум, сколько совокупность человеческих навыков и умений. Даже самый способный человек не в силах сам приобрести свои умения и навыки; человек всему научается у других людей. Передача культуры — это история, многообразная по формам существования и национальным вариантам. Она осуществляется с помощью языка и традиции.

Одним из первых И. Гердер обратил внимание на так называемое «народное» искусство, отметив роль фольклора в формировании оригинальных национальных культур. К его заслугам следует отнести и критику европоцентризма в теоретическом (попытка рассматривать все культуры как своеобразные ступеньки по пути восхождения к образцовой, наилучшей европейской культуре) и практическом (стремление навязывать и прививать всем народам европейский образ жизни, верования и обычаи) аспектах. Большим достоинством гердеровской концепции стало рассмотрение исторического процесса как необратимого, складывающегося из многообразных вариантов осуществления всех исторических возможностей культурного творчества у различных народов в совокупности. Именно многообразие осуществленных вариантов обеспечивает внутреннее богатство культуры всего человечества. Единство истории культуры не означает однотипности развития у разных народов; это взаимодополнительность и взаимодействие разных способов существования национальных культур.

Несмотря на общепросветительский пафос, утверждение идеалов прогресса и разума, И. Гердер считает целью истории вовсе не финальное состояние счастья, которое достигнет когда-нибудь «завершающее» поколение и ради которого все остальные будут приносить жертвы. Цель истории и культуры — полнота существования, человечность и счастье в тех формах и в той степени, которые доступны в данное историческое время в данном месте. Именно Гердеру принадлежит заслуга формулировки важнейшего для современной гуманитарной теории принципа уникальности, индивидуальности, неповторимости каждого исторического культурного образования. Он же настаивал на противоречивости культурного прогресса, который похож на человека, прихрамывающего то на одну, то на другую ногу и все-таки продвигающегося вперед. В истории культуры нет одновременного движения всех народов в одну и ту же сторону, в ней не со-

храняются даже высшие достижения в искусстве и нравственности, ибо ничто не может сделать вечным прекрасное мгновение. Но все-таки есть общекультурный процесс возрастания гуманности, соединяющий все культуры всех народов.

Немецкий философ второй половины XVIII в. И. Кант был родоначальником рассмотрения культуры в связи с проблематикой человеческой свободы. Человек, согласно Канту, существо двойственное, одновременно принадлежащее двум мирам: миру «природы» (явлений, феноменов) и царству «свободы» (ноуменов, «вещей в себе»). Следует заметить, что кантовская «природа» — отнюдь не привычная для нас естественная среда; это область всего, что существует в пространстве и времени, «сущего», которое характеризуется принципом тотальной необходимости (пандетерминизм). Человек в качестве элемента такой «природы» также включен в необходимые цепи причинно-следственных связей. Для истории и бытия человека в мире феноменов абсурден вопрос о смысле происходящего, о цели, которую преследуют люди или отдельный индивид. Ведь цель — это нечто выпадающее из причинно-следственной детерминации, нечто «примысленное» человеком к действительности как ее будущее совершенное состояние.

Тут-то мы и переходим ко второму измерению человеческого бытия — к царству свободы. Здесь человек характеризуется не тем, что он «есть», а тем, чем он должен быть сообразно собственной воле, хотя бы с ним этого никогда и не происходило. Там, где есть необходимость, свободы быть не может; там, где осуществляется свобода, она противостоит необходимости. Как соединить два этих измерения в человеке? По Канту, существует еще одна способность нашей души, которая позволяет нам рассуждать таким образом, «как если бы» в природе (уже в нашем сегодняшнем смысле) и в истории был заранее запрограммированный план движения к некоему идеалу. Это позволяет нам обнаружить в свободе — необходимость: обязательный, непреложный для всех людей закон их поведения. В природе же обнаруживается возможность рассматривать ее «последнюю цель» как подготовку человека к царству свободы.

Культура и характеризуется как «приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе)». Таким образом, культура инструментальна, это орудие для создания условий реализации человеческой свободы. Кант различает культуру умений (то, что позволяет человеку преобразовывать неодушевленные предметы) и культуру воспитания (то, что делает его носителем истинной человечности, нравственности). Культура воспитания призвана освободить волю человека от природных влечений, устранить его зависимость от чувственности, возвысить его до «всеобщего». В других фрагментах он трактует культуру

как средство реализации всех способностей и задатков человека безотносительно к тому, на что эти способности направлены: пользование вещами, управление людьми или самосовершенствование. В контексте «истории свободы» культура понимается как средство морального совершенствования человечества, сознательного стремления к этическому идеалу, к которому можно бесконечно приближаться, но его нельзя достигнуть.

Идеи И. Канта оказались актуальными для понимания культуры еще и потому, что он впервые соединил мир природной необходимости (феномены) и мир нравственной свободы (ноумены) через символическую активность сознания субъекта. Если символизацию определить как способность человека указывать на неизвестные предметы с помощью ясной и вполне известной конструкции, тогда культура может быть охарактеризована продуктивной способностью воображения к целостно-символическому осмыслению мира, а эстетическая идея оказывается содержащей много неизреченного в «частичных» представлениях воображения.

Ф. Шиллер также исходил из противопоставления «природы» и «свободы», но полагал, что есть способ утверждения свободы в реальной жизни. Он связан с формированием эстетической реальности, то есть деятельности по законам красоты, искусства. Неудивительно, что вся культура у Шиллера приобретает черты художественной деятельности. А центральным понятием эстетической теории становится феномен игры, определяемой как свободная незаинтересованная деятельность, свободное самопроявление душевных сил человека. Именно в царстве эстетической видимости, по Шиллеру, осуществимы человеческая свобода и равенство, а красота — единственное, что может придать человеку общественные качества. Шиллер не оставил без внимания и противоречия культурно-исторического процесса, в том числе воздействие на культуру общественного разделения труда. Главная задача воспитания, по его мнению, — восстановление гармоничности и всесторонности развития человека, напрямую связанных с воспитанием эстетическим.

У И. Гете только искусство способно воспроизводить особую область объективного существования всех вещей — их бытие как конкретных индивидуальностей, что недоступно ни науке, ни нравственности. Искусство предстает в виде «наиболее культурной» формы существования человека, модели культуры как таковой (романтики XIX в.).

Заслуга исследования детерминации культуры процессами реальной социальной жизни принадлежит К. Марксу. Вслед за Л. Фейербахом он подчеркивает, что человек прежде всего реализует свои способности и качества в мире, а не в туманной области фантазий: «...не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире». Но главное — это порождение способностей, навыков и самого мышления человека

его социальным развитием: «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы».

Человеческая деятельность порождает «очеловеченную природу»: мир преобразованных человеком внешних предметов, мир социального, а также чувства, мышление и так называемые «высшие чувства»: волю, любовь, достоинство. Даже человеческая психология представляет собою «раскрытую книгу человеческих сущностных сил», человеческую родовую деятельность. В контексте сегодняшних теоретических взглядов на культуру и человека может показаться, что К. Маркс недооценивал значение индивидуальности, уникальности человека. Не стоит только забывать, что ему нужно было подчеркнуть роль социальных процессов в происхождении и развитии духовной жизни; эта сторона взаимодействия духовного и практического в обществе не была исследована. Что же касается специфики художественного, нравственного, интеллектуального — культурного в широком смысле — то эти отношения были уже достаточно детально проанализированы в просветительской, классической немецкой и романтической традициях. И повторять уже сделанные выводы Марксу казалось излишним.

2. Проблемы культуры в философии XX века

Акцент на индивидуальном бытии человека и природы означает появление новых подходов к проблеме культуры, распространившихся в XX в. В анализе культуры достаточно четко выделяются некоторые темы и принципы, проходящие лейтмотивом во многих исследованиях разной методологической и философской ориентации.

Наверное, первым следует упомянуть негативное отношение к современной культуре (цивилизации). Классическая просветительская позиция заключалась в превознесении достоинств образа жизни, широты интеллектуального кругозора, совершенствования нравов, просвещенной веры и прочих благ европейского цивилизованного человека. XX век объявляет все или почти все социальные структуры «орудием репрессии», с помощью которых создаются отчужденные, превращенные формы реальности, вступающие в непримиримый конфликт с реальной жизнью. Как следствие, в теоретических разработках все чаще звучат мотивы трагических судеб культуры и утраты человеком своего истинного существования.

Вторая тема связана с именем М. Шелера, философа первой четверти XX в. Он видел в человеке существо, утратившее свое место в мире, ущем-

ленное, вытолкнутое из мира природы. Тогда все его изобретения могут быть интерпретированы как компенсация утраченной связи с природой, как свидетельства не мощи, а бессилия перед натиском природных процессов. В итоге человек оказывается существом незавершенным, способным к саморазвитию, но не знающим, куда же, собственно, ему надлежит продвигаться. И в этом — проблематичность его развития.

Третьим моментом можно считать интерпретацию человека как существа, творящего символы, и культуры как сферы его символического бытия. Выше было уже сказано, что тема символов и их значения появилась у И. Канта и И. Гете. «Лингвистический поворот» в европейской философии сделал актуальными исследования в области языка. Оказалось, что не только сам исторически сформировавшийся язык представляет собой устойчивую структуру, воспроизводящуюся в течение длительного времени, но и многообразные духовные процессы (в том числе и бессознательные) аналогичны языку. Теперь уже моделью деятельности и культуры предстает язык.

Четвертый момент характеризует взаимосвязь философии культуры с разработками в области изучения структуры сознания. Стало «хорошим философским тоном» использовать достижения психологических школ конца XIX – начала XX вв. для обоснования собственно философских идей или возводить в ранг философских выводы, сделанные в специально-психологических дисциплинах. Особенно популярным было обращение к психоанализу З. Фрейда и аналитической психологии К. Юнга. Стало казаться, что объяснение человека и культуры действием подсознательных (бессознательных) сил придает любой теории больший вес, нежели объяснение тех же самых событий или поступков рациональными мотивами или причинами социального порядка. Тем более, что наглядно существующее разнообразие культур действительно почти не поддавалось рациональному объяснению.

Пятый момент парадоксальным образом противоречит первому, в то же время дополняя его. Речь идет все о том же понимании сущности человека. В этой интерпретации она предстает уже не как утрата чего-то очень важного в силу исторических причин. Сама человеческая сущность понимается как нечто развивающееся в будущее: человек не может сказать, что он есть такое потому, что он весь «открыт будущему». Именно в многообразии вариантов возможного биологического, личностного и социального развития человека и состоит его сущность; так и реализуется его универсальность. Можно сказать, что перед нами оптимистический экзистенциализм (хотя такого термина и не существует).

3. Определение культуры как теоретическая проблема

Учитывая все сказанное выше, можно сделать вывод, что определение культуры есть не столько предпосылка для создания концепции ее функционирования и развития, сколько результат теоретических изысканий в различных отраслях гуманитарного знания; понимание культуры является итогом философской рефлексии над проблемой человека и его деятельности.

Подходя к определению этого сложнейшего феномена, начнем с очевидных проявлений культуры. Повседневный опыт подсказывает нам, что к культуре относятся все те предметы, которые создаются человеком в отличие от того, что создается природой. Сегодня такого определения явно недостаточно, что и подчеркивают авторы учебников и монографий. Входят ли в культуру, например, орудия уничтожения? Для нас реальным антиподом культуры выступает бескультурье, и мы вовсе не хотим считать, что бескультурье — это другой уровень культуры, как не хотим терпимо относиться к возможности уничтожения человечества с помощью самолетов и бомб. Следовательно, необходимо внести, по крайней мере, одно уточнение: не все предметы, созданные человеком, включаются в культуру, но лишь те, которые удовлетворяют истинно человеческие потребности.

Родовой признак всего, что создается человеком — это признак, определяющий активность в качестве человеческого способа жизни. Сама эта активность должна быть охарактеризована как информационно направленная, возникающая на основе адаптивно-избирательного отношения к среде обитания и призванная путем удовлетворения потребностей данных систем осуществлять функцию их самосохранения и самовоспроизведения. При этом мы подчеркиваем те черты, которые делают сходными процессы адаптации у человека и животных: ведь любая форма организации живых систем стремится сохранить себя. Человеческое общество также должно воспроизводить себя биологически. Но человек действует иначе, чем животные. Помимо биологического воспроизводства, для человеческого сообщества характерна особая форма надбиологического воспроизводства посредством механизма традиции. Общий процесс человеческой деятельности осуществляется благодаря неразрывному взаимодействию биологических и надбиологических механизмов при ведущей роли именно надбиологических компонентов.

Подчеркнем особый, коллективный характер деятельности людей и можем предложить определение культуры как особого, надбиологического, выработанного в процессе генезиса и дальнейшего развития общественной жизни людей средства, обеспечивающего осуществление их целенаправленной активности в различных сферах жизнедеятельности.

Таким образом, с точки зрения интегральных функций, культура выступает адаптивной, селективной, стабилизирующей, контролирующей и проективной системой самого широкого спектра действия. Но при ее анализе необходимо рассмотреть механизмы актуализации, благодаря которым деятельность стимулируется, мотивируется, программируется и реализуется. Сюда входят орудийные, речевые, психические, организационные и прочие механизмы деятельности, дающие многообразную «подпитку» человеческим действиям. Это социокультурно направленная активность в универсальном смысле слова, которая реализуется в творческих актах, по сути своей продолжающих эволюционный отбор (Э. В. Ильенков).

Представляется возможным дифференцировать и два типа культуры, на которые обычно разделяют всю культурную деятельность — материальную и духовную. Они отличаются не тем, из чего состоит конечный продукт (из «идей» или из «материи»). Главное отличие — на что направлены усилия субъектов культурного процесса. Так, продукт будет принадлежать к материальной культуре, если он удовлетворяет одну из витальных потребностей, потребностей в целостности человека как органического существа. Продукт будет относиться к духовной культуре, если он является средством сохранения и воспроизводства опыта социальных связей и отношений. При этом следует иметь в виду, что один и тот же предмет, одно и то же действие в разных условиях может быть элементом то материальной, то духовной культуры. Пища, которую человек потребляет, поддерживает его силы как биологического существа. Та же пища может стать носителем социальных смыслов, то есть «перейти» в мир духовных ценностей (как это было, например, у дворян-славянофилов XIX в., которые хлебали супчики из горшка во время обедов, демонстрируя любовь к национальным традициям и русскому народу).

Культура по содержанию сопоставима с основными формами бытия — природой, обществом, человеком. В этом ряду человек оказывается сущностью, скрепляющей воедино все аспекты бытия. Культура для него содержит, во-первых, сверхприродные качества самого человека как субъекта деятельности: они формируются историей человечества и воспроизводятся в индивидуальном развитии единичного человека. Во-вторых, в нее включаются те способы, формы деятельности, которые не передаются генетически, а изобретаются, закрепляются, усвершенствуются и передаются из поколения в поколение благодаря социальным приспособлениям и механизмам (технологии, воспитание, образование, обучение). В-третьих, культура содержит уже готовые продукты прошлой деятельности человечества, которые образуют копилку актуальной (то есть востребованной сегодня) и потенциальной (той, которая уже или еще не нужна современникам) культуры. Используя выражение Маркса, ее можно определить как «окаменевшую дея-

тельность», доступную дальнейшему преобразованию (а иногда и уничтожению). В-четвертых, следует выделить в самостоятельный компонент способы творческого освоения человеком уже созданных предметов культуры: это своеобразное извлечение из них человеческого смысла. В-пятых, продуктом культуры становится сам человек (в том смысле, в котором Маркс говорил об изменении человеческих качеств как результате исторического развития). Наконец, единым механизмом для всех аспектов и компонентов существования культуры выступает процесс общения между людьми с помощью искусственных и естественно возникших систем знаков, закрепленных и передаваемых из поколения в поколение. Системы общения выступают в операциональном аспекте, являясь средством для передачи информации, эмоций, ценностей. Они имеют и гораздо большую самостоятельную ценность, ибо являются реализацией потребности человека в человеке, субъекта в субъекте.

Таким образом, культура раскрывается в многообразии подходов (субстратный, функциональный, системный, историко-генетический) и в ее органической связи с человеческой деятельностью, развернутой как интегративная система, реальный способ связи природного и социального в человеческом бытии.

Литература

1. Гуревич П. С. Философия культуры. — М., 1995.
2. Ильенков Э. В. Философия и культура. — М., 1991.
3. Каган М. С. Философия культуры. — СПб., 1996.
4. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. — М., 1992.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 42.
6. Поздняков Э. А. Философия культуры. — М., 2015.
7. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. — Тбилиси, 1984.

ГЛАВА XVII. ЧЕЛОВЕК, ЕГО ПРИРОДА, СУЩНОСТЬ И СМЫСЛ БЫТИЯ

Науки о человеке к настоящему времени накопили и систематизировали многообразный эмпирический материал о его происхождении, становлении и жизнедеятельности. Однако теоретическое обобщение этого материала, интерпретация антропологических теорий и выработка целостного понимания человека – прерогатива философии человека, или философской антропологии. А без такого понимания невозможно решить многие проблемы человеческого бытия, такие как природа и сущность человека, его «вписанность» в окружающий мир, источники его свободы, смысл жизни человека.

Дело в том, что человек являет собой не сумму присущих ему признаков, а системную целостность, обладающую интегративными природ-

но-социальными качествами. Кроме того, человек не может быть понят вне его многообразного взаимодействия с окружающей природной и социальной средой. Это взаимодействие совершается в форме социальной деятельности, поэтому человек может быть понят только в единстве с его деятельностью. Он должен быть рассмотрен как «мир человека» в диалектическом единстве общего (общечеловеческого), особенного (определяемого спецификой культуры) и отдельного (человека в его индивидуальности).

Философский подход к проблеме человека предполагает также аксиологическую (ценностную) интерпретацию человеческих качеств и человеческой деятельности. Аксиологическая рефлексия позволяет не только объяснить эти качества, но и выработать способы и ориентиры развития человека. Этим задачам отвечает рассмотрение таких проблем философской антропологии, как происхождение, природа, сущность и существование человека, взаимосвязь биологического и социального начал в человеке, характер его деятельности, смысл жизни, и ряда других.

1. Природа, сущность и существование человека

Исходной предпосылкой существования человеческого индивида является наличие его живого физического тела. Вне этого обстоятельства невозможно функционирование индивида как разумного существа. Этот факт лежит в основе многочисленных биологизаторских (натуралистических) концепций, пытающихся объяснить из биологической природы человека его поведение, а подчас и всю общественную жизнь. Однако фактом является и то, что человеческая природа включает в себя не только биологическое начало, но и социальное, т. е. человек по своей природе — существо биосоциальное. Здесь термин природа обозначает не только то внутренне общее, что объединяет все существа вида *homo sapiens*, но также и его происхождение и все предпосылки его существования.

Проблема природы человека, будучи глубоко традиционной для философской антропологии, включает в себе чрезвычайную сложность, обусловленную ее онтологической, познавательной и смысловой неисчерпаемостью. В силу этого она по сей день остается — причем в самых существенных аспектах — предметом нескончаемых дискуссий. Так, дискуссионным остается вопрос: является ли биологическая природа человека неизменной или носит изменчивый, пластичный характер? Другой предмет дискуссии: чем определяются человеческие качества (такие как способность к творчеству, нравственные и эстетические способности и потребности), — биологической наследственностью (генетическими факторами) или культурой социума (социальными факторами)? Оба эти вопроса сопряжены, в свою очередь, с проблемой происхождения человека.

Со своей телесной стороны человек предстает как часть природного мира, как вещь, включенная в процесс эволюции материи. Рождение, функционирование и смерть человеческого тела, — все это происходит по законам биологии. Жизнедеятельность человека биологически детерминирована набором генов, балансом вырабатываемых гормонов, характером обмена веществ и множеством других факторов «внутренней» природы. Однако человек как биологический вид уникален: ему присущи признаки, не характерные ни для одного другого вида живых существ. Поэтому определение природы человека с необходимостью предполагает понимание его происхождения.

Существует представление о человеке, согласно которому человек есть высший продукт эволюции живого вещества. В XX в. французский ученый-палеонтолог, теолог и философ П. Тейяр де Шарден утверждал, что человек концентрирует в себе все предшествующее развитие мира, что в человеке развитие природы достигает наивысшей точки, поскольку оно приобретает сознательный характер. Здесь возникновение человека предстает как заданный божественным разумом природный процесс в его наивысшем развитии.

Однако историческая антропология XX в. не смогла опровергнуть идеи английского естествоиспытателя XIX века Ч. Дарвина о естественном (не божественном) происхождении человека, о его генетической связи с высшими животными. По учению Дарвина, движущими силами биологической эволюции являются наследственность, изменчивость и естественный отбор. Их действие и обеспечило появление человека как биологического вида. Эти идеи и по сей день лежат в основе научного понимания происхождения человека.

Впрочем, предыстория и ранняя история человечества во многом остаются загадкой. Когда в середине XIX века в Германии были найдены останки неандертальцев, живших в эпоху раннего и среднего палеолита, их стали считать предками современного человека. Однако во второй половине прошлого века в Южной Африке были найдены останки человекоподобных существ значительно более раннего возраста. Сегодня считается, что более пяти миллионов лет назад появились человекообразные обезьяны, названные австралопитеками (южными обезьянами), строение скелета которых свидетельствует о способности к устойчивому передвижению на задних конечностях.

Около двух миллионов лет назад одна из ветвей австралопитеков породила «человека умелого» (*homo habilis*), — это существо имело более развитый головной мозг и умело пользоваться каменными орудиями. «Человек умелый» — первый известный нам представитель человеческого рода. Но прошло еще полмиллиона лет, прежде чем появился «человек пря-

мостоящий» (*homo erectus*), расселившийся на значительной части евроазиатского континента. Что же касается неандертальцев, то они появились лишь 200 тысяч лет назад и исчезли примерно за 30 тысяч лет до нашего времени. Некоторые антропологи считают, что прекращение прогрессивной эволюции их человеческих качеств было связано с недостаточным развитием лобных долей головного мозга. Непосредственным же предком человека стал кроманьонец (от названия грота Кро-Маньон во Франции, где во второй половине XIX в. были найдены его останки).

Эти выводы делаются в рамках эволюционистской концепции, рассматривающей происхождение человека как закономерное следствие усложнения систем неорганической природы, перешедшего с возникновением жизни в процесс биологической эволюции. Однако данные современной науки позволяют считать, что вероятность возникновения человека в этом процессе очень невелика (не более 5 %) и что здесь большую роль сыграли случайные факторы. Полагают, что это могло быть радиоактивное излучение в местах обитания антропоидов, созревших для гоминизации. Существует также гипотеза об энергоинформационном поле Земли, аккумулирующем информацию и корректирующем эволюцию биосферы в направлении прогресса. В свете подобных представлений выдвигается мысль о вероятностном характере антропогенеза. По-видимому, он явился следствием совокупного действия многих факторов эволюции — не только необходимых, но и случайных.

Отметим, что некоторые находки антропологов в последние десятилетия XX в. свидетельствуют в пользу «антиэволюционистской» концепции происхождения человека, суть которой заключается в том, что «человек умелый» был еще разновидностью человекообразных обезьян, а появление человека стало результатом качественного скачка, который произошел вследствие того, что становление человека (антропогенез) было сопряжено со становлением общества (социогенез) и что антропогенез и социогенез — это две стороны единого процесса — антропосоциогенеза.

Нетрудно увидеть, что в подпочве различий в понимании сути антропосоциогенеза таится вопрос о соотношении биологического и социального в человеке, или, говоря иначе, сакраментальный вопрос о природе человека. В философской литературе сложились две позиции по этому вопросу. Согласно одной, природа человека всецело социальна. Согласно другой, она, будучи социальной, включает в себя также и биологически запрограммированные схемы поведения человека.

В связи с эволюционной концепцией Дарвина получила распространение трудовая теория происхождения человека. Она известна у нас в ее марксистском варианте, однако не сводится к ней. Все ее сторонники считают, что именно труд, начинающийся с изготовления орудий труда, создал человека.

В ходе орудийной деятельности совершенствуется рука, становясь все более гибкой и подвижной. Вместе с тем развивается отражательная способность мозга, в силу совместного характера деятельности появляется потребность в языке. Примерно миллион лет — от «инстинктоидной» деятельности (изготовления первых орудий труда) — понадобилось для того, чтобы возникла членораздельная речь, а вместе с ней стало развиваться понятийное мышление.

Возникновение зачатков трудовой деятельности потребовало совершенствования социальной организации. Появляется первобытная родовая община, в которой орудия труда и основные предметы потребления становятся коллективной собственностью (первобытная коммуна), устанавливается одно из первых нравственных требований — запрет на близкородственные браки. В этих условиях начинается переход к собственно человеческому существованию — формируется социальная сфера жизни, развивающаяся на основе культуры. На этой почве формируется сознательно-целенаправленная трудовая (предметно-практическая) деятельность.

Отсюда следует, что трудовая деятельность, коллективный образ жизни, речь и мышление становятся решающими факторами превращения гоминид (непосредственных предков современного человека) в человека. В дальнейшем возникает регулирование семейно-брачных отношений, возникновение первобытной родовой общины, формирование нравственных норм и ценностей, развитие социума и культуры на основе материального производства. Все эти факторы действовали в диалектическом единстве: ни один из них не мог бы действовать сам по себе, независимо от других, — только при взаимном влиянии и во взаимодействии.

Результатом такого развития стал современный человек как биосоциальное существо, уникальное по своей природе. Важнейший вклад в осмысление этого процесса внесла теория «гармонизирующей эволюции», созданная советским ученым Н. П. Дубининым на основе марксистской методологии. Он установил, что до определенного момента биологические признаки человека эволюционировали под влиянием складывающейся трудовой деятельности, — они все больше приспособлялись к ней. В дальнейшем процесс их гармонизации продолжался, но уже посредством совершенствования трудовой деятельности и формообразований культуры.

В процессе своего становления человек существенно развил телесные возможности, которыми обладали его животные предки. Под воздействием становящейся трудовой деятельности тело человека совершенствовалось в направлении лучшего приспособления к потребностям этой деятельности. Наряду с животноподобными структурами и функциями появляются органы, необходимые для совместной с другими индивидами деятельности, подчиненной не удовлетворению собственных физиологиче-

ских потребностей, а производству средств удовлетворения потребностей других членов общества, т. е. предметов, обладающих общественно значимыми свойствами. Такая деятельность предполагает отражение мозгом сущностных сторон взаимосвязей между людьми, — она становится сознательно-волевой активностью. Происходит модификация и системы потребностей индивида.

Среди наиболее важных наследуемых признаков биологической организации человеческого индивида отметим следующие:

- прямохождение, позволяющее значительно лучше (в сравнении с четвероногими) обозревать взглядом окружающую обстановку и освободить передние конечности для трудовой деятельности и других жизненных функций;
- большой палец руки, противопоставленный остальным, позволяющий удерживать предметы и манипулировать ими;
- большой объем и сложная структура головного мозга и нервной системы, являющиеся условиями развития психики и интеллекта;
- наличие органов, делающих возможным произнесение членораздельных звуков;
- медленное физическое становление, порождающее длительную зависимость детей от родителей и создающее благоприятные условия для социализации индивида;
- устойчивость сексуального влечения, существенно влияющая на формы семьи и отношения полов в целом;
- аллопластичность (способность к адаптационным изменениям) врожденных потребностей и потенций организма, отсутствие жестких механизмов реализации инстинктов, возможность адаптации потребностей к средствам их удовлетворения.

Все эти, как, впрочем, и другие, менее существенные, анатомические, физиологические и психические особенности человеческого организма выступают предпосылками развития сложных форм поведения и приспособления индивида к различным условиям среды. Они составляют природные основы собственно человеческой, творчески-производительной деятельности. Формирование этих особенностей оказалось достаточным условием для того, чтобы в дальнейшем развитие человека происходило не за счет усовершенствования органов тела, а посредством все большего усложнения форм деятельности. При этом морфологические изменения человеческого тела продолжают и поныне (назовем, к примеру, феномен акселерации), но становятся медленными и в общем несущественными.

В частности, средний объем мозга современного человека остался таким же, как у кроманьонцев (примерно 1400 см³). По некоторым данным, произошло даже уменьшение объема мозга с 1450 см³ у неандертальцев до

1375 (в среднем) — у современного человека, что было связано с большим развитием центров ассоциации в лобно-височных его отделах. Заметим, что у разных индивидов мозг существенно отличается по объему и весу. Известно, что мозг Байрона весил 2239 г, Тургенева — 2012 г, а вот у А. Франса мозг весил всего лишь 1017 г. Однако на мыслительных способностях это существенно не сказывалось. Нейрофизиология утверждает, что и сегодня, при ускоряющемся потоке воспринимаемой и перерабатываемой человеком информации, используется лишь одна десятая возможностей его мозга. Объясняется это тем, что развитие мыслительных способностей человека происходит не за счет количественного роста нервных клеток, а путем совершенствования структуры мозга, усложнения связей между нейронами и их ассоциациями, особенно в тех отделах мозга, которые «отвечают» за логические операции. Происходят эти изменения прижизненно и по наследству не передаются.

Человек, по словам К. Маркса, — это продукт «всей до сих пор протекавшей истории», и, в то же время, творец ее. Преобразуя природную среду посредством целенаправленной деятельности, человек изменяется сам, прежде всего, как природное существо: в его телесной организации формируются особые жизненные силы в виде задатков, которые в этой деятельности развиваются в способности. Так, многие ученые-психологи, в том числе один из крупнейших психологов XX века А. Н. Леонтьев, полагают, что человеческие способности не передаются генетически, — наследуется лишь возможность становления способностей, которая и выступает одним из необходимых условий их формирования. А это означает, что качества человеческого индивида в их прижизненной эволюции обусловлены социально, определяются характером его общественной жизни. Следовательно, природа человека модифицируется исторической эпохой — тем или иным исторически определенным способом его существования.

Природная реальность, преобразованная человеческим трудом, становится «второй природой», «миром человека». Это мир природных предметов, в которых посредством труда «опредмечены» человеческие жизненные силы. Это мир «оживших» предметов, одухотворенных человеческим трудом, — в них запечатлены знания, умения, навыки, способности, которые К. Маркс называл «сущностными силами человека». В их совокупности представлена *сущность* человека.

Категория «сущность» выявляет общее как необходимую основу, определяющую единство всех свойств предмета и фиксирующих его качественную специфику. Сущность человека выявляется в системе объективных социальных координат, в особом характере его деятельности, направленной на преобразование окружающей природной и социальной среды.

Однако реальный образ человека включает в себя не только его родовую сущность, но и конкретно-исторический способ его существования.

В концентрированном виде вывод о социальной сущности человека был впервые сформулирован К. Марксом: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений».

Категория «существование» является производной от категории «сущее», которая характеризует наличное, наблюдаемое, «эмпирическое» бытие предмета. Существование человека — это его наличная, повседневная действительность, жизнедеятельность. Если сущность человека — это то, что характеризует необходимые признаки, объединяющие все обладающие ими существа в понятии «человек», то существование — это все многообразие проявлений этой сущности, особенности поведения индивидов в изменяющейся природной и социальной среде, многообразие способов их индивидуальной жизнедеятельности. Это также и многообразие способов формирования человеческих качеств, их функционирования в реальной жизненной обстановке. В таком понимании человек — это единство сущности и существования.

Если теперь соотнести понятия природы и сущности человека, то станет ясно, что природа человека включает в себя не только его сущность, т. е. «существенное» (необходимое, устойчивое) для определения его как человека, но и становление этой сущности в филогенетическом измерении и все свойства индивидов — телесно заданные и социально выработанные. Иными словами, сущность лежит в основе природы, является «самым существенным» в ней. В свою очередь, в соотношении понятий сущности и существования выявляется зависимость между «внутренним» и «внешним», глубинным и поверхностным, единым и многообразным в человеке, а также между тем, что является «изначально данным», а что — прижизненно формируемым. Один из важнейших дискуссионных вопросов соотношения сущности и существования — что чем определяется, что чем порождается.

Так, в философии неотомизма сущность человека усматривается в его бессмертной душе, которая имеет божественную природу. Душой и определяется все, что мы выше включили в понятие «существования человека». Это существование есть не что иное, как явление души, т. е. раскрытие заключенной в ней божественной сущности человека. Здесь сущность предшествует существованию — божественная душа создает реального человека. Нечто подобное мы найдем в разного рода биологизаторских концепциях человека. Только здесь сущность человека оказывается заключенной в его телесной организации, которая и выступает основой, определяющим фактором всех аспектов его существования.

Неопозитивизм, напротив, отрицает наличие общего (сущности) в индивидуальном. А структурализм заменяет реального субъекта структурами и отношениями, растворяет человека как носителя отношений в самих отношениях. Философия экзистенциализма, в свою очередь, утверждает, что в человеке нет ничего человеческого «от природы», нет никакой предзаданной, «изначальной» сущности человека, предшествующей его существованию. Человек сам обретает свою сущность и обретает ее именно в существовании, причем в существовании особого качества — подлинном существовании, которое как раз и обозначается термином «экзистенция». Это такое существование, которое представляет собой, по мысли Ж.-П. Сартра, выработку и осуществление «жизненного проекта», становление человека человеком в индивидуальном, «онтогенетическом» смысле. Каждый человек свободен в своем выборе, поэтому он несет полную ответственность за этот выбор. Сартр утверждает, что тем самым его философия придает человеку достоинство.

Однако экзистенциализм утверждает достоинство человека, обретаемое вне системы социальных ценностей. Каждый человек своим выбором, своей свободой творит и свои системы ценностей. Человек по существу ставится здесь на место бога или иных объективных ограничителей индивидуальной свободы, — он становится неким «несубстанциальным абсолют». Это позиция ценностного релятивизма, разрушающего все исторически выработанные системы ценностей. Между тем именно наличие такой системы, исторически выработанной, делает свободу объективно обусловленной и социально ориентированной.

Впрочем, позиция религиозного экзистенциализма в этом вопросе представляется более взвешенной. Так, К. Ясперс полагал, что человек есть «сущность в себе», т. е. сущность потенциальная, неразвернутая, выражающаяся лишь в неких абстрактных универсалиях, в то время как человек в своей конкретности — это индивидуализированный субъект, существующий в конкретной ситуации. При этом его свобода предустановлена божественным разумом — той самой системой ценностей, данной богом.

Понимание природы человека как двойственной, биосоциальной, логически развертывается в вопрос о соотношении биологического и социального в человеке.

2. Соотношение биологического и социального

Идеи о единстве биологического и социального в становлении человека и его жизнедеятельности сформировались не сразу. Но еще Аристотель называл человека «политическим животным», подчеркивая тем самым его включенность в сферу биологического и сферу социального. Позже перед философией и антропологией встал вопрос о соотношении биологиче-

ского и социального как в общественной жизни, так и в структуре индивида. В практическом плане это, прежде всего, вопрос о том, как влияют эти сферы на процессы становления и развития человека, на формирование его личностных качеств.

В эпоху Просвещения многие мыслители, дифференцируя природное и общественное, рассматривали общественную жизнь и ее атрибуты — духовные потребности, социальные институты, нравственность, традиции и обычаи — как созданное человеком на естественной основе, как определяемое неизменной природой человека. Тогда в сознание людей внедряются такие понятия, как «естественное право», «естественная мораль», «естественное равенство». Природное происхождение общественных порядков создавало представление об их незыблемости. Эти воззрения получили развитие в XIX в. теориях социального дарвинизма, распространяющих открытые Дарвином законы естественного отбора и борьбы за существование в живой природе на общественную жизнь.

В XX в. стала утверждаться концепция человека, согласно которой становление человека обусловлено «недоразвитием» его биологической организации (М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер). Чтобы выжить, он должен был преодолеть свою природную недостаточность путем освоения иного, нежели у животных, способа жизнедеятельности. В частности, немецкий философ А. Гелен указывал на отсутствие или слабое развитие у человека волосяного покрова, органов защиты и нападения, а также инстинкта самосохранения и других врожденных программ поведения. На этом основании он делал вывод о неприспособленности человека к существованию в естественной среде. В силу этой неприспособленности человек мог выжить, лишь осваивая способ приспособления природной среды к своим потребностям, т. е. преобразования ее и создания искусственных условий обитания посредством целенаправленной деятельности.

Действительно, строение тела человека таково, что оно не предопределяет «жесткой» специализации функционирования индивида. Однако А. Гелен упускает из виду, что телесная организация человека несовершенна, «ущербна» лишь в чисто биологическом смысле — в сравнении ее с другими видами живого. Но та же телесная организация обладает, вместе с тем, и замечательным свойством — она позволяет человеку превращать предметы природы в орудия своей жизнедеятельности. Наличие руки с большим пальцем, противостоящим остальным, делает человека способным удерживать в руке природные предметы и манипулировать ими. Эта особенность становится биологической предпосылкой перехода нашего животного предка к особому, уникальному способу жизнедеятельности. Другой предпосылкой явились большой объем и сложная структура головного мозга. Далее, нашим прародителям была присуща способность к про-

изнесению членораздельных звуков, без чего была бы невозможна человеческая речь. Существенно, наконец, что наши животные предки вели стадный образ жизни, что позволяло им осуществлять совместные действия.

Опираясь на эти предпосылки, человек в процессе своего становления приобретает способность к обработке предметов природы, к изготовлению различных орудий и освоению многообразных способов и видов общественной трудовой деятельности, т. е. к освоению человеческого способа существования.

Подобное понимание взаимосвязи биологического и социального в антропосоциогенезе основывается на учении Ф. Энгельса о соотношении высших и низших форм движения. Здесь социальная форма жизни понимается как возникающая из биологической жизнедеятельности и включающая в свою структуру все низшие формы движения — биологическую, химическую, физическую, механическую. Вместе с тем, все эти формы изменений, включаясь в социальную деятельность, играют в ней свои роли, так или иначе подчиняясь этой деятельности, способствуя выполнению ее целей и задач. Сознательная целенаправленная деятельность человека становится возможной лишь на основе социализации биологических функций организма: глаз учится различать буквы алфавита, воспринимать красоту формы, ухо — различать слова и воспринимать музыкальные звуки и т. д.

В XX в. эта концепция получила всестороннее обоснование. Тем не менее, сторонники биологизаторского подхода к пониманию человека не сложили свое оружие. В 1975 г. вышла книга американского исследователя Э. Уилсона «Социобиология. Новый синтез», положившая начало новому антропологическому направлению. Социобиология утверждает общность стереотипных форм поведения человека и млекопитающих, прежде всего, приматов. Это такие формы как взаимный альтруизм, защита местобитания, агрессивность, сексуальность, семейственность, стадность («коллективность», «социальность»). По представлениям социобиологии, формы наших мыслей и действий складываются под тонким, малозаметным влиянием нашей биологической организации.

С последним, кажется, трудно спорить, но адепты социобиологии идут дальше. В 1994 г. американские социологи Ч. Меррей и Р. Хернстейн опубликовали книгу «Изгиб колокола», в которой реанимируются расистские подходы в антропологии. Авторы утверждают, что деление человеческих рас на высшие и низшие оправданно, ибо они различаются по многим признакам — от формы головы до умственных способностей. Так, между белыми и черными гражданами США, говорится в книге, зияет пропасть в пятнадцать пунктов коэффициента умственного развития: ныне более 60 миллионов американцев (четверть населения страны) имеют низкие и очень низкие показатели этого коэффициента, и черных среди них —

большинство. Авторы объясняют этот факт не различиями в социальном положении, а расовыми особенностями людей.

Тенденциозность подобных выводов разоблачается многими исследованиями. Например, так называемым «эффектом айни», племени, обитающего на японском острове Хоккайдо. Интеллектуальный уровень членов этого племени ниже, чем у японцев, но его представители быстро изживают это отставание, выезжая на жительство в другие, более благоприятные в социальном отношении места. Меняются социально-культурные условия жизни — меняется и уровень умственного развития индивида. Поэтому сегодня даже и национальность человека определяют не по этническим признакам, не «по крови», а по культурной идентичности, по принадлежности к культуре той или иной нации.

Но вот еще одно, можно сказать, традиционное для Запада, направление мысли, сложившееся на почве биологизаторства. Западная криминология уже около двух веков пытается найти связь между биологической составляющей природы человека и преступным поведением. Основоположник этого направления исследований итальянский профессор Ч. Ломброзо писал: «Преступник — существо особенное, отличающееся от других людей. Это своеобразный антропологический тип, который побуждается к преступлению в силу множества свойств и особенностей своей организации». Его последователи нашли признаки этого «преступного типа», разработали на этом основании типологию «прирожденных преступников».

Однако дальнейшие исследования показали, что природная предрасположенность к преступному поведению проявляется далеко не всегда, — она может быть нейтрализована факторами социальной среды. В то же время было установлено, что преступники в большинстве своем (около 60 %) такой предрасположенности не имели. Ломброзианство было скомпрометировано и отвергнуто. Преступность была признана «социальной болезнью» (А. Принс, Г. Тард), а Э. Дюркгейм и вовсе объявил ее наличие нормальным явлением социальной жизни.

Тем не менее, в середине XX века, в связи с развитием генетики, на Западе происходит возврат к биологизаторской редукции факторов преступного поведения. Стали искать ген преступности. Не нашли. Сегодня, кажется, признано, что человека делает преступником не природа, а юстиция, ибо преступник нарушает законы, которые устанавливаются людьми. Более того, оказалось, что абсолютное большинство «законопослушных» граждан тайком игнорирует требования закона. Воистину: «нет закона — нет греха».

Серьезные же ученые категорически отрицают биологическую детерминацию преступности и осуждают предлагаемую адептами биологизации человека селекцию людей. Преступность порождена социальными

условиями жизни человека, прежде всего — социальной несправедливостью. Поэтому, чем справедливее закон, тем меньше людей его нарушают. Если же сам закон санкционирует несправедливость, то массовое игнорирование такого закона рассматривается гражданами как «стихийное» восстановление справедливости.

Все рассмотренные ситуации, в конечном счете, дискредитируют биологизаторский подход к выявлению взаимосвязи биологического и социального в структуре индивида. В то же время, об определяющем воздействии социальных факторов на биологические функции человеческого организма свидетельствуют и простые жизненные наблюдения. К примеру, у человека биологически предопределены возрастные периоды — детство, зрелость, старость. Но их продолжительность определяется исторически, социальными условиями жизни, — от них существенно зависит и общая продолжительность жизни. Генетически предопределены не только анатомическое строение и физиологические особенности индивида, но и — в различной степени — психические функции. Особенно это касается простых психических функций. Однако по мере их усложнения такая зависимость ослабевает. Так, интеллект человека в значительной мере определяется генетически, в то время как система мотивов его деятельности и поступков формируется социальными условиями жизни индивида. Точно так же физические различия между мужчинами и женщинами обусловлены генетически, но в процессе социализации мужчины могут усваивать формы поведения, присущие женщинам, а некоторые женщины становятся в этом отношении похожими на мужчин, — и здесь социальные факторы преобразуют биологические функции.

В свою очередь, приоритет социальных факторов в организации поведения и деятельности человека все более определенно подтверждается соответствующими психолого-педагогическими исследованиями. Во многих случаях социальные условия позволяют преодолеть тормозящее и даже блокирующее влияние биологических предпосылок.

Этот факт был весомо подтвержден уникальным экспериментом, проведенным советскими учеными в специальной школе для слепоглохонемых детей в г. Загорске (ныне Сергиев Посад). В обычных условиях дети, от рождения слепые, глухие и поэтому немые, никогда не становятся нормальными людьми, поскольку они лишены важнейших каналов связи с внешним миром. У них отсутствует исследовательский рефлекс, они могут умереть от голода, даже если рядом с ними есть пища.

Однако в этой школе, методика воспитания в которой основывалась на концепции развития индивида в процессах предметной деятельности, они осваивали необходимые виды деятельности — от приема пищи до сложных навыков письма. Шаг за шагом они учились произношению

звуков, членораздельной речи, чтению и письму с помощью азбуки Л. Брайля. Блестящий успех эксперимента был подтвержден тем, что четверо из них окончили психологический факультет Московского университета. Так удалось экспериментально доказать благотворное воздействие социального на природное в человеке,

Конечно, надо видеть и то, что это воздействие может иметь деструктурирующий характер. Так, чрезмерно тяжелый физический труд вредно сказывается на здоровье индивида, как, впрочем, и монотонный умственный труд. Ситуация «социального отчуждения» еще более усиливает эти последствия. В связи с этим отметим, что в учении З. Фрейда, который настаивал на основополагающей роли инстинктов в жизни человека, тоже признается существенная роль социальных факторов («цензура культуры»), правда, по его воззрениям, они оказывают подавляющее воздействие, вредное для психического и физиологического здоровья человека.

В последнее же время стало все более заметным неблагоприятное воздействие экологических факторов. Загрязнение среды обитания человека создает растущую угрозу его биологическому существованию, техногенными факторами вызываются изменения климата (парниковый эффект) и другие природные изменения катастрофического характера. Все эти факты, с одной стороны, свидетельствуют о необходимости радикального изменения направленности социальных процессов, а с другой — выступают дополнительным аргументом в пользу того, что социальные изменения оказывают сильное (пусть и не всегда благотворное) воздействие на природные основы существования человека.

Итак, в современной антропологии биологическое рассматривается в качестве предпосылки социального, а последнее — как определяющее сущность человека. Сегодня мы имеем достаточные основания для того, чтобы считать, что структура человека как целостной системы включает в себя взаимно «увязанные», т. е. объединенные устойчивыми внутренними связями биологическую и социальную подструктуры. При этом социальные структуры являются более поздними образованиями и выполняют сложные, качественно иные, функции, нежели биологические структуры, выступающие предпосылкой, фундаментом для образования специфических социальных структур. Именно включенность человека в социальные процессы обеспечивает преобразование биологических структур и функций, в том числе, возникновение в структуре головного мозга «функциональных органов», их интеграцию в целостную систему «человек».

Когда говорят о том, что становление собственно человеческих качеств наполовину зависит от биологических факторов и наполовину — от социальных, то это недоразумение: в действительности такое становление целиком определяется формированием социальных структур и функций

(на биологическом фундаменте), и вне социализации индивида не возникает даже и декларируемая сторонниками подобного взгляда «половина» собственно человеческих нейронных структур и психических функций.

Между тем на концепции «самостоятельной» роли биологического в становлении индивида основываются «генная инженерия» и другие проекты «облагораживания» человеческой природы путем вмешательства в генетический аппарат, обеспечивающий наследование биологических структур и психических функций организма. Достижения генетики очень важны для лечения наследственных болезней, для защиты механизмов наследственности от вредных влияний изменяющейся окружающей среды. Но вмешательство в эти механизмы, сформировавшиеся в течение миллионов лет биологической эволюции, чревато непредсказуемыми последствиями — как биологическими, так и социальными. Что же касается «усовершенствования» человеческой «породы», то подобный результат при этом, скорее всего, не будет достигнут. Для такого заключения имеются достаточно весомые научные и философские предпосылки.

Становление и развитие человека явилось результатом возникновения членораздельной речи, а вместе с нею — понятийного мышления, необходимого для отражения сущностных связей социальной действительности как особого уровня организации материи. Орудием мышления выступает язык как система знаков, позволяющая фиксировать и выражать мысли. Развитие мышления сопряжено с развитием языка, а то и другое — с развитием социальной деятельности и общественных отношений. Так, развитие мышления слепоглухонемых возможно лишь на основе включения их в социальную деятельность посредством обучения их специфическому языку, воздействующему на органы осязания. Можно поэтому определенно утверждать, что трудовая деятельность и членораздельная речь являются главными факторами становления и развития человеческого сознания.

В XX в. Э. Фромм представил эту проблему в следующем виде. Человек — это аномалия, «причуда» Вселенной: единственное из известных нам существ, которое функционирует по двум, относительно независимым программам — биологической и социальной. Будучи существом природным, особым биологическим видом, человек характеризуется генетически наследуемыми, биологически запрограммированными признаками. Таковы внешний облик, продолжительность жизни, расовая принадлежность и т. п.

Эти признаки во многом «изначально» определяют характер функционирования человеческого индивида в окружающей среде, способ его жизнедеятельности. Вместе с тем, у человека, отмечал К. Маркс, нет предрасположенности только к какому-либо одному, заранее заданному виду деятельности, как это имеет место у животных. Строение его тела таково, что оно позволяет осуществлять самые многообразные виды деятельности.

Это делает человека существом, универсальным в своих творческих потенциях и их реальных проявлениях. Социальная форма движения материи с необходимостью включает в себя сознание, выражающее отношение человека к окружающему миру. Человек — это социально-деятельное существо, это продукт общественного развития и одновременно его субъект.

3. Смысл жизни и предназначение человека

Каждый человек рано или поздно задумывается над тем, ради чего он живет, т. е. в чем смысл его жизни. Ответ на этот вопрос нельзя считать только личным делом человека, поскольку от того, каков он, этот ответ, зависит поведение человека в обществе, его отношение к своей деятельности, к себе самому и к другим людям. Сегодня, когда со всей остротой встал вопрос о выживании человечества, осмысление жизни отдельного индивида приобрело особую актуальность.

Начнем, однако, с понятия смысла. Немецкий философ Э. Кассирер определял человека как «символическое животное», имея в виду, что человек живет в созданном им самим мире символов (символическом универсуме). В отличие от знака, выражающего «значение» предмета, прежде всего — его место в системе связей объективного мира, символ обозначает его отношение к человеческим потребностям, интересам и целям. Так ткань становится знаменем, а имя вождя — призывом.

Символ обозначает не только знание о предмете, но и направленность действий человека, в нем представлена программа деятельности людей, ее цель и способ достижения. Он выражает при этом не «инструментальную» ценность предмета (представленную в его цене), а его «значимость», т. е. его отношение к духовным потребностям и ценностям, которое и обозначается понятием смысла. Символ выражает многообразные смыслы предметов, образуемые человеческими отношениями, определяющими значимость этих предметов для человека, — поэтому он многозначен. Представленные в символах смыслы выступают внутренними побудителями, духовными мотивами человеческих действий.

Отсюда следует, что жизнь человека как существа «символического», «культурогенного» не может существовать вне смысла. По Ф. М. Достоевскому, не раскрыв этого смысла, человек скорее истребит себя, нежели останется жить. Известно, что утрата смысла жизни ведет к телесной и душевной деградации индивида. Современные научные исследования говорят о том, что следствием этой утраты являются заболевания типа психогенных неврозов, а также склонность к уголовным преступлениям, к алкоголизму и наркомании, к самоубийствам. Борьба со всеми этими и подобными им патологическими и асоциальными феноменами предпола-

гает, помимо всего прочего, устранение «экзистенциального вакуума», в котором оказался индивид.

Французский философ-экзистенциалист А. Камю в эссе «Миф о Сизифе» утверждает: стоит жизнь того, чтобы жить, или не стоит, — судить об этом, значит, отвечать на фундаментальный вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно. Постановка этого вопроса вытекает из сомнения в том, что такой смысл существует, ибо человека ожидает смерть, а поэтому все его жизненные устремления попросту абсурдны.

Действительно, осмысливая свою жизнь, человек руководствуется, прежде всего, своими личными переживаниями, — но ведь именно они исчезают с его смертью. В чем же тогда смысл индивидуальной жизни? Чтобы увидеть его, человек должен выявить цель, наличие которой оправдывало бы его существование. Допустим, что эта цель существует, тогда откуда она, чем она порождается — богом, природой, сознанием самого индивида или еще чем-то?

Здесь целесообразно сопоставить существование человека с существованием вещей — главным образом, предметов живых, «одушевленных». Есть ли смысл в существовании кошки или дикого зверя? Известно, что поведению животных присуща внутренняя целесообразность. Пчелы, например, выполняют функцию медосбора в совершенстве, недоступном человеку. Религия утверждает, что в этом проявляется замысел творца. Однако как объяснить, что многие виды животных вымерли как раз вследствие нецелесообразности их физической организации? Современная наука предполагает, что феномен целесообразности в животном мире является результатом длительного приспособления живых организмов к окружающей среде путем естественного отбора. Следовательно, в природе не может быть смысла, ибо он, как мы видели, возникает только в связи с духовными потребностями и интересами.

Если мы и усматриваем смысл в явлениях природы, то только в связи с человеком, в конечном счете — в человеке. Как выразился когда-то А. М. Горький, «в пустыне нет красоты, красота — в душе араба». Так и здесь: безотносительно к человеку не может быть смысла существования чего-либо, поскольку именно человек является носителем духовности, а смысл — явление духовное. Не может животное осмысливать свое существование. Оно просто живет, не сознавая своей смертности.

Итак, в чем же состоит смысл человеческой жизни? Чем этот смысл порождается? Философия на протяжении многих веков выработала различные подходы к решению этой главной жизненной проблемы человека. Все их множество может быть сведено к следующим основополагающим

подходам: 1) смысл жизни заключается в самой жизни; 2) смысл жизни определяется внешними факторами; 3) смысл жизни порождается жизнью индивидуального субъекта.

Первый подход получил распространение как на Западе, так и на Востоке, став внутренним «нервом» проблематики, связанной с сохранением и воспроизводством жизни, с избавлением ее от страданий, с максимизацией телесных удовольствий. Однако подобное понимание смысла жизни представляется, по меньшей мере, спорным.

В одном варианте оно центрирует все помыслы индивида на сохранении телесной жизни, вызывает у него гипертрофированное внимание к своему здоровью, а в предельных случаях — стремление к долголетию во что бы то ни стало и даже — к индивидуальному бессмертию. Такая жизненная позиция делает бессмысленным, к примеру, самопожертвование во имя других людей, во имя Родины. Здесь по существу исключается существование ценностей, которые были бы выше индивидуальной жизни. Это не что иное, как оправдание идеологии индивидуализма и либерализма — в его крайних формах.

В другом варианте эта концепция смысла жизни сосредоточивает внимание человека на духовном самосовершенствовании. В христианской интерпретации это — соучастие в богочеловеческой жизни, продолжение в себе богочеловеческого творения, возвращение внутри себя субстанциального добра, жизнь во Христе. Однако возникающая при этом жизненная установка не предполагает деятельное участие в преобразовании мира на началах добра и справедливости. Она полностью концентрирует внимание на совершенствовании души, но не способствует ее самореализации во внешне направленной деятельности.

Второй подход основывается, главным образом, на религиозных и «квазирелигиозных» воззрениях. Здесь смысл жизни есть некая цель, изначально задаваемая извне — богом или логикой исторических событий. В первом варианте — цель диктует человеку участие в деятельности, которая обладает внешней целесообразностью, — она преобразует мир, создавая царство божие на небесах. Такая цель ориентирует человека на постижение истины, на поступки во имя добра и человеколюбия. Второй вариант этого подхода направляет активность человека на достижение прогресса человечества на земле. Такое представление обоготворяет будущее, не наделяя смыслом ни настоящее, ни прошлое. Смысл жизни, в этом ракурсе, есть соучастие в движении к светлому будущему человечества. Но в обоих случаях смысл жизни оказывается как бы вне жизни.

Третий подход состоит в том, что смысл жизни не может быть задан человеку извне — раз и навсегда. Он выступает как цель жизни, полагаемая самим субъектом. Осуществляя эту цель, человек своей деятельностью

творит смысл собственной индивидуальной жизни. Так, экзистенциалистская философия выдвигает в русле этого подхода концепцию жизненного проекта: вырабатывая свой жизненный проект, человек выбирает себя и свой смысл жизни. Подобная точка зрения, обладая несомненными достоинствами, вместе с тем страдает релятивизмом и субъективизмом.

Нам есть смысл поразмышлять над всеми этими подходами и выработать интегральный подход, который бы в наибольшей степени соответствовал современным представлениям о сущности и природе человека, о его предназначении. Ведь если верно, что только человек придает смысл существованию вещей и процессов, то тем более это верно, когда речь идет о смысле человеческой жизни: смысл этот не может быть порожден кем-либо, кроме самого человека.

Экзистенциалисты правы, связывая вопрос о смысле жизни со смертностью индивида. В самом деле, трагизм человеческой жизни состоит в том, что человек, в отличие от животных, сознает свою смертность. Это обстоятельство накладывает отпечаток на все поведение человека, на его ощущение жизни, — оно окрашено переживанием смертности, которое как раз и делает смысл жизни проблемой. Сознание «однократности» жизни, конечности ее во времени, переживание неизбежности смерти побуждают человека не только к размышлениям о смысле жизни, но и к принятию решений, и к активным действиям, направленным на реализацию своих способностей и осуществление своего жизненного предназначения и на ответственное отношение к своему призванию. Сознавая свою смертность, человек не только переживает по этому поводу, но и размышляет о жизни, и действует, живет активной жизнью.

Главное же состоит в том, что именно в силу сознания смертности человека во всех поисках смысла жизни на протяжении тысячелетий присутствует нечто общее. Это вопрос о том, как обрести... бессмертие. В самом деле, мы никуда не уйдем от вопроса: может ли вообще иметь какой-то смысл жизнь человека, если впереди его ждет смерть? Именно поэтому проблема смысла жизни с необходимостью включает в себя представление о бессмертии. И хотя каждая историческая эпоха порождала, конечно, свои представления о смысле жизни, но все они так или иначе вращались вокруг этого вопроса: возможно ли достигнуть бессмертия, и если да, то как?

Концепцию бессмертия включает в свое вероучение всякая религия. Именно религия предлагает «оптимистический» взгляд на смерть и тем самым избавляет человека от безысходности. В христианстве это вера в бессмертие души человека, в спасение ее в потусторонней жизни. Смерть при этом предстает как момент перехода от временной жизни к вечной. Она не воспринимается как конец всех надежд человека на будущее, не угнетает его, не омрачает радостей земной жизни.

Многие полагают, что атеисты, «отказывая» человеку в бессмертии, «дают ему камень вместо хлеба», лишают его всякой надежды на спасение. Действительно, атеизм утверждает неизбежность смерти и тем самым отрицает индивидуальное бессмертие. В XIX веке Ф. Энгельс в знаменитой «Диалектике природы» писал: «...Отрицание жизни по существу содержится в самой жизни, так что жизнь всегда мыслится в соотношении со своим необходимым результатом, заключающимся в ней постоянно в зародыше, — смертью». Английский философ XX века Б. Рассел полагал, что и человечество обречено на гибель вследствие коллапса солнечной системы, поэтому все усилия людей, направленные на достижение всеобщего блага, да и всякий прогресс вообще тщетны и бессмысленны.

Что ж, картина прямо-таки апокалиптическая. В то же время, например, русский космист К. Э. Циолковский дает совершенно иной, оптимистический прогноз: человечество выйдет на просторы космоса и соединится с ним в вечности. Надо полагать, что оба прогноза равновероятны, но есть надежда: если человечество будет стремиться в космос, оно, скорее всего, действительно соединится с ним. Но ведь если это и так, то проблема смертности отдельного человека тем самым, конечно же, не снимается. И разрешить ее возможно только на основе осознания, как ни странно, бессмертия человека.

Речь, однако, идет не об «индивидуальном», а о личностном бессмертии. Такая точка зрения переводит вопрос о смысле жизни в иную плоскость: человек в той мере становится бессмертным, в какой он является личностью. И чем более значительной личностью он является, тем более вероятно его бессмертие, тем осмысленнее его жизнь. Бессмертие человека, следовательно, не может быть даровано человеку кем-то, — оно может быть обретоно только самим человеком.

Прежде всего подчеркнем, что смысл жизни не может быть выведен из индивидуального бытия, — бытие индивида вне общества так же бессмысленно, как и бытие животного организма. Смысл жизни обретается человеком в деятельности, которая развертывается в общественных координатах и совершается на благо общества. Такая точка зрения ориентирует человека на соучастие в деле, которое имеет надиндивидуальный и надличностный смысл. В пределе это — общечеловеческий смысл. Личный жизненный смысл, полагал австрийский психолог А. Адлер, в сущности своей, таковым не является. Смысл жизни всегда один: «Жизнь означает вклад в общее «дело»». Поэтому, по Адлеру, внимание к делам человечества и должно быть смыслом жизни.

Если это так, то архитектоника смысла жизни включает в себя ценностные предпочтения человека, в том числе и прежде всего — вопросы о соотношении материального и духовного, личного и общественного.

В условиях интенсивного развития материального производства и потребления проблема выбора жизненных ценностей приобрела особую остроту, от того, как она решается каждым конкретным индивидом, зависит также и решение им вопроса о смысле жизни. Зачастую включение человека в потребительскую гонку приводит его к ощущению бессмысленности жизни. Смысл жизни утрачивается, и эта утрата переживается, по словам австрийского психолога В. Франкла, как «экзистенциальный вакуум». Объясняя причины его возникновения, Франкл говорит: человек перестал понимать, что ему нужно и что он должен, почему он хочет этого, а не чего-то иного. Конечно, такое объяснение является сугубо поверхностным, ибо остается вопросом, почему человек перестал это понимать.

Человек, для того чтобы жить, должен, как известно, удовлетворять свои жизненные потребности. Иногда в этом и видят смысл жизни. Дело, однако, осложняется тем, что потребности человека не ограничиваются только потребностями фундаментальными, телесными. Поэтому собственно человеческая жизнь выходит далеко за пределы удовлетворения этих потребностей.

В связи с этим более глубокой представляется постановка смысло-жизненной проблемы Э. Фроммом, который формулирует ее в виде ценностной антитезы «иметь или быть?» Она возникает с появлением частной собственности, когда «иметь» становится предпосылкой обретения определенного социального статуса и престижа индивида. Обладание частной собственностью становится наиболее простым и надежным способом обретения самоутверждения. Аналогичную роль играет при этом и обладание предметами потребления. С учетом фундаментализирующего положения престижно-статусных потребностей индивидов в структуре их социальных потребностей понятно, что ценностная установка на обладание приобретает доминирующее значение для социального бытия индивида. Ею определяется и понимание им смысла и цели жизни.

Нередко говорят, что такая установка не может быть предосудительной: каждый волен утверждать свой социальный статус приемлемым для него способом. Однако нелишне будет подчеркнуть, что нацеленность всей жизни на то, чтобы «иметь», выступает одним из самых значимых факторов аморального и преступного поведения. Она является также мотивирующим фактором раскручивания маховика материального производства, а вместе с этим и причиной нарастающего обострения экологических проблем. Наконец, именно эта установка приходит в противоречие с представлениями об осмысленности бытия человека. Осознавая свое материальное богатство как нечто сугубо земное и преходящее, человек рано или поздно начинает ощущать трагическую локальность своего бытия в пространстве и конечность во времени. Он начинает ощущать все большую

зависимость от вещей, у него нарастает гнетущее чувство одиночества, при этом исчезает чувство приобщения к вечности, а вместе с ним и переживание осмысленности жизни. В результате все общество поражается неизлечимой нравственной болезнью, рождается тот самый «экзистенциальный вакуум», о котором пишет В. Франкл.

Напротив, в обществе социалистического типа, где господствуют отношения общественной собственности на средства производства, преобладающей является ценностная установка не на обладание, а на бытие. Здесь материальное производство подчинено удовлетворению фундаментальных биогенных потребностей индивида. А их удовлетворение, в свою очередь, подчиняется целям духовного развития личности. Здесь обладание вещами как ценностная установка теряет смысл, ибо социальный статус и престиж индивида определяются степенью его личностного развития и характером его самореализации. Чем более творческой она является, тем интенсивнее развиваются духовные способности и потребности человека, тем выше его социальный статус, тем внушительнее его личностный престиж.

Однако «быть» — в человеческом смысле — и есть не что иное, как развивать свои субъективные человеческие качества с тем, чтобы объективировать их в продуктах своей творческой деятельности. Бытие человека в одном из самых существенных определений — это единство саморазвития (самоактуализации) и самореализации. Впрочем, было бы ошибочно думать, что человек пребывает лишь в сфере научного, художественного и иного профессионального творчества. Нет, быть, значит, творить и в сфере человеческого общения, и в процессе чтения книги, и при просмотре фильма. Творчеством становится вся повседневная жизнь человека, если он творчески относится к ней. Поэтому быть, значит, каждодневно выбирать свой путь, творить себя, творить свое окружение и всю социальную действительность. Что может быть более осмысленным, нежели пребывание человека в подобном творческом поле!

Из сказанного следует, что человек не располагает неограниченной свободой выбора между «иметь» и «быть», — этот выбор в определяющей степени диктуется общественными условиями его жизни. От них зависит преобладание, распространенность той или иной установки в исторически конкретном обществе. А это преобладание, в свою очередь, становится фактором, влияющим на выбор индивидуального субъекта. Но окончательный жизненный выбор всегда остается за самим субъектом.

Человек, разумеется, не может существовать, не присваивая те или иные материальные блага. Но мы здесь ведем речь не о том, нужны ли человеку еда, питье, одежда, жилище и т. п., а о том, является ли обладание этими вещами лишь необходимым условием подлинно человеческой жизни, или в нем и заключен весь ее смысл. Мы говорим о том, видит ли чело-

век смысл жизни в обеспечении телесного комфорта и бутафорского престижа, или в обретении комфорта духовного, в «устроении души», что достигается его творческой активностью. Иными словами, человек, чтобы «быть», должен что-то «иметь», — это аксиома, а теорема заключается в том, какую из этих альтернатив сделать высшей ценностью жизни — ее смыслом. Одним выбором достигается «псевдосмысл», имитация смысла, другим — смысл действительный, подлинный. Какой выбор будет сделан, — это зависит от содержания и форм общественного жизнеустройства, господствующих нравственных норм и ценностей культуры, от обстоятельств семейного воспитания, от специфики социальной среды, наконец, от биопсихологических особенностей самого индивида.

Отсюда, в конечном счете, следует, что сделать жизнь осмысленной или обесмыслить ее может лишь сам человек, в своем индивидуально-личностном бытии. Но смысл этого бытия обретается не иначе как в духовной деятельности, которая ориентирована на ценности высшие — надындивидуальные и надличностные. Осознание индивидом неизбежности смерти одного повергает в трагические переживания, которые заслоняют все остальное и в какой-то мере преодолеваются лишь в стихии потребительства, а другого подвигает на деяния, нацеленные на общее благо.

Только в том случае, когда человек сознает себя частью своего народа и всего человечества, он действует во имя общественно значимых целей и тем самым утверждает свое бессмертие. При этом оптимистические переживания выходят на передний план и побуждают индивида к повышенной социальной активности, к интенсивному творческому созиданию. Чем выше его личностная зрелость, тем больше он спешит делать добро, тем все более осмысленной становится его жизнь.

Все это прекрасно сознавали великие творцы искусства, жизнь которых была преисполнена высокого смысла. Так, мы знаем, что А. С. Пушкин любил жизнь, но при этом не страшился смерти. Он видел залог бессмертия своей души в созданных им духовных ценностях, запечатленных в его поэтических творениях:

*Нет, весь я не умру — душа в заветной лире
Мой прах переживет и тленья убежит.*

А. С. Пушкину вторил французский писатель А. Мальро, утверждая, что битва со смертью есть глубинный смысл всего мирового искусства. В самом деле, приобщение к искусству, к творчеству, а через него — к нравственным ценностям бытия, одухотворяет и окрыляет жизнь человека, озаряя ее светом мечты о лучшем будущем человечества и наполняя ее подлинно человеческим смыслом.

Не случайно некоторые философы связывали этот смысл с духовным аристократизмом, с деятельностью «духовной элиты», призванной вести человечество к высшим достижениям мировой культуры. Так, Ф. Ницше боготворил людей, устремленных «в вышину». Он полагал, что предназначение простых людей состоит в том, чтобы способствовать выдвижению гениев, великих людей, которые возвышали бы всех остальных, вовлекая их в свои замыслы. Только таким путем на смену современному человеку, безвольному, погруженному в материальное бытие, придет «сверхчеловек», обладающий волей к господству над всем окружающим («Так говорил Заратустра»). Идеи воспитания и сбережения «аристократов духа» развивал позднее К. Ясперс в книге «Духовная ситуация времени»: «Проблемой человеческого благородства является теперь спасение деятельности лучших, которых немного».

Что ж, талант, гениальность, величие, их становление и возвращение — это мощные генераторы осмысленности жизни и человека, и человечества. Но представляется несомненным и то, что развитие всех физических и духовных сил и способностей каждого человека, их объективация в общественно значимой преобразовательной деятельности, становясь его жизненными целями, его призванием, овладевая всем его существом, делают его жизнь яркой, наполненной высоким смыслом.

«В деянии начало бытия», — утверждал И.-В. Гете. А деяние — это ведь не просто всякое действие — нет, это действие, имеющее значение поступка, совершенного во имя других людей, во имя общества, человечества. Младший современник и последователь великого немецкого поэта Ф. И. Тютчев был уверен, что человек приобщается — на зависть богам — к вечной жизни как раз путем подвижничества, нацеленного на созидание будущего:

*Пускай олимпийцы завистливым оком
Глядят на борьбу непреклонных сердец.
Кто ратуя пал, побежденный лишь роком,
Тот вырвал из рук их победный венец.*

И наоборот: если человек не создал ничего, что сохранилось бы в памяти потомков, то можно ли считать, что его жизнь не абсурд — не «пустая и глупая шутка», как говорил М. Ю. Лермонтов? Стяжательство, неуемная жажда удовольствий и даже нацеленность на «устроение души» ничего не дают для обретения смысла жизни. Только «творение себя», только раскрытие своих способностей окружающему миру, реализация себя в мире — залог осмысленности жизни человека. Не случайно же великий мыслитель Л. Н. Толстой, не веря в бессмертие души, считал, что

именно духовное наследие человека, созданное его трудом во благо людей, приобщает его к вечной жизни человечества и делает его бессмертным.

В условиях современного общества проблема смысла жизни становится все более острой и актуальной. Постоянный рост возможностей материального потребления во многих странах мира при сохранении сугубо потребительских представлений о смысле жизни, при отсутствии ориентации общества на духовные ценности и высокие идеалы вызывает у многих разочарование в жизни, эмоционально переживаемое как «экзистенциальный» кризис. Человек впадает в состояние депрессии, душевного разлада. Он остро ощущает бессмысленность жизни «для себя». В его мироощущении и жизненном настроении начинает доминировать пессимизм. Человек совершает поступки, идущие вразрез с оптимистической доминантой, а то и решает покончить счеты с жизнью.

Выход из этой ситуации — в выборе системы духовных ценностей, опирающейся на укорененность жизни индивида в жизни общества, на причастность человека к истории. Обретение личного счастья и смысла жизни достигается лишь в деятельности на общее благо. Течение истории является практически бесконечным, и только в этом бесконечном потоке человек может обрести личностное бессмертие. Только в этом случае человек может надеяться: «Нет, весь я не умру...» Конечно, как уже говорилось, не всякое общество располагает достаточными возможностями для этого. Но человек, развивая свои личностные качества и становясь субъектом исторического процесса, преобразует социальные условия жизни, делает их более человеческими. В этом контексте становится понятной знаменитая фраза А. М. Горького: «В жизни всегда есть место подвигам». Развиваясь личностно и содействуя своими поступками прогрессу общества, индивид обретает и смысл собственной жизни, что психологически переживается как глубочайшая удовлетворенность жизнью.

Литература

1. Гуревич П. С. Философское толкование человека. — М. ; СПб., 2012.
2. Даниленко В. П. Смысл жизни. — М., 2012.
3. Кутырев В. А. Философия трансгуманизма. — М. ; Берлин, 2015.
4. Папаяни Ф. Смысл жизни. — М., 2013.
5. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека. — М., 2004.
6. Фромм Э. Человек для себя. — Минск, 1992.
7. Шадриков В. Д. Происхождение человечности. — М., 2004.

ГЛАВА XVIII. ЛИЧНОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

В современной философской антропологии понятие личности входит в состав опорной «антропологической триады»: человек — индивид — личность. Человек предстает здесь как всеобщий субъект общественной деятельности и развития общества. Вместе с тем он — продукт этой деятельности и исторического процесса. Следовательно, понятие «человек» включает в себе общевидовую сущность всех людей. В отличие от него, понятие «индивид» характеризует человека как отдельного представителя вида *homo sapiens*, как одного из многих носителей свойств этого вида. Каждый человек — в равной степени индивид.

Что же обозначает в человеке понятие личности? В древности термином «личность» обозначали маску, которую надевал актер в театре. Позднее этот термин стал применяться для характеристики самого актера и его роли в представлении. Наконец, когда сложилось понятие личности, этим словом стали выражать реальную роль человека в жизни общества. Сегодня можно считать общепризнанным, что личность — это некоторая совокупность духовных свойств, присущих конкретному человеку и определяющих характер его социальной активности. Однако вопрос о том, какова природа этих свойств, всегда был и остается вопросом сложнейшим и остро дискуссионным.

1. Понятие личности в современной философии

Существуют многочисленные концепции личности, которые вытекают из различных подходов к пониманию генезиса, становления и развития личностных свойств человека. Исследование личности возможно с точки зрения натурализма, отстаивающего природную предзаданность всех человеческих качеств и их актуализацию в определенных условиях. Возможно ее рассмотрение в рамках социоморфизма, утверждающего, что личность — продукт жизненных обстоятельств, прежде всего социальных условий жизни индивида. Позиции теологизма, культурализма и когнитивизма акцентируют внимание на духовных предпосылках развития субъекта, но не располагают адекватным теоретическим аппаратом для анализа способов развития субъективности. Мы же сосредоточимся, главным образом, на двух «крайних» подходах, к которым тяготеет большинство концепций личности.

Первый из них состоит в том, что развитие человека как личности обусловлено его телесной природой, в которой генетически запрограммирована способность к саморазвитию. В человеке нет ничего, что не определялось бы его природой и не было бы в том или ином виде присуще ему от рождения. Эта точка зрения имеет длительную историю. В Спарте, как известно, хилых младенцев бросали в пропасть, полагая, что ничего до-

стойного из них не выйдет. Позднее, в эпоху Возрождения итальянский мыслитель Т. Кампанелла красочно описывал способы выведения хорошей породы людей.

В дальнейшем подобные взгляды развивались, главным образом, философами материалистического направления. Так, в философии французского Просвещения (Д. Дидро, П. Гольбах, К. Гельвеций) утверждается идея всеобщего природного равенства людей, из которого выводится и необходимость их равенства в общественной жизни. Все природное в человеке рассматривается этими философами как благо, а пороки — как следствие воспитания. К. Гельвеций в сочинении «Об уме» из природной основы человека выводит принцип утилитаризма, выгоды, пользы. В основе дружбы, любви, утверждает он, лежит корысть. Нравственность — это привычка поступать так, как выгодно: обманывать невыгодно, — отсюда и соответствующая моральная норма. Тем самым доводится до крайности представление о человеке как существе природном, материальном: все личностное оказывается в конечном счете функцией индивидуального.

В той или иной форме эти идеи были присущи и другим мыслителям. И. Кант в своей «Естественной теории и истории неба» высказывал предположение, что все планеты населены разумными существами и что вещество обитателей различных планет должно быть тем легче и тоньше, а строение их тела тем совершеннее, чем дальше планеты отстоят от Солнца. И что же, какое это имеет отношение к рассматриваемой концепции? А дело в том, что и здесь духовное определяется телесным: по Канту, чем тоньше и совершеннее тело, тем прекраснее дух.

В XX веке идея природной предзаданности личностных свойств была наиболее ярко выражена в «пансексуалистской» концепции развития человека, созданной З. Фрейдом: «неустанный порыв к дальнейшему совершенствованию», присущий лишь меньшинству человеческих индивидов, есть «следствие вытеснения влечения, и на этом вытеснении построено все самое ценное в человеческой культуре»; вытеснение тем эффективнее, чем сильнее выражен сексуальный инстинкт. Близкий к этому взгляд высказывался и представителями «философской антропологии». Так, по мысли М. Шелера, человек — это существо, способное «сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность».

Сегодня на Западе идея о генетической предзаданности личностных свойств индивида по-прежнему популярна. «Гуманистическая психология» (А. Маслоу, К. Роджерс), опирается на постулат о врожденном характере человеческих потребностей. Гештальтпсихология утверждает, что исходные структуры мышления внутренне запрограммированы, что ум — это врожденная способность к решению интеллектуальных задач (Г. Айзенк). Некоторые ученые считают, что духовное развитие человека фатально

предопределено генетически, и «предназначение» человека можно разгадать еще в эмбрионе. «Трансперсональная психология» всерьез полагает, что даже национальный менталитет передается генетическим путем. В полном соответствии с этим один современный поэт уверяет:

*Ведь русским немислимо стать,
Им надобно просто родиться.*

Итак, суть рассматриваемого подхода заключается в следующем: какова природа человека, таков и он сам как личность; или, в более современном варианте, — личность есть генотип. На этом принципе основываются все биологизаторские концепции личности, с которыми тесно связаны расизм, элитаризм, евгеника, «генная инженерия» и прочие варианты «усовершенствования» человека и получения «на выходе» желаемых личностных качеств.

К примеру, евгеника представляет собой направление в биологии, имеющее целью улучшение (облагораживание) человеческой природы, выведение породы «идеальных» людей. Возникнув в XIX веке в учении Ф. Гальтона, евгеника в дальнейшем интенсивно развивалась в Европе и США. Многие свойства личности («буйный характер», «склонность к бродяжничеству») объяснялись наследственностью. В ряде американских штатов были введены евгенические законы, допускающие стерилизацию людей, имеющих преступные наклонности.

На теорию наследования интеллекта опирается борьба за чистоту генетического потенциала нации. В свое время гитлеровские идеологи пропагандировали «расовую гигиену», предполагающую стерилизацию представителей «низших рас». Их «специалисты», опираясь на достижения теоретической евгеники, проводили опыты по скрещиванию и стерилизации с целью сохранения чистоты арийской расы. В войска СС отбирали только представителей «нордической расы», у которых с 1750 года (почти 200 лет) не было примеси «ущербной крови»). Им было присуще ощущение принадлежности к высшей породе людей.

Это своего рода животноводческий подход к человеку. Но когда стремятся к улучшению породы животных, там цель всегда более или менее ясна. А что значит «идеальный» человек? Как его создать, что надо проделать для этого с человеческой телесностью? Допустимо ли вообще насилие над человеческой природой с целью ее радикальной переделки? Ведь каждый человек по своей наследственной природе неповторим, и уникальность каждого индивида — основное богатство человечества, особенно если учесть универсальность человеческой деятельности. Штамповать гениев столь же опасно, как и идиотов, — то и другое — подрыв разнородности человеческих популяций.

На теории наследования интеллекта основывается элитаризм, утверждающий, что лучшие качества человека «написаны ему на роду», поэтому представителям «благородного рода» самим фактом рождения предписано быть элитой общества — повелевать остальными, творить духовные ценности и т. п. Эта концепция автоматически оправдывает социальное неравенство, кастовость и клановость. В самом деле, если ум дан от природы и является признаком благородного происхождения, то успех ожидает лишь тех, кто рожден для успеха. Элитаризм отстаивает аристократию («власть лучших») в противовес демократии, предполагающей равенство граждан перед законом.

В нашей стране исследования по евгенике интенсивно развивались в 20-х годах прошлого века под влиянием политических процессов. «Жизнь, даже чисто физиологическая, — писал тогда Л. Д. Троцкий, — станет коллективно-экспериментальной... Человеческий род снова поступит на радикальную переработку и станет объектом сложнейших методов искусственного отбора и психофизической тренировки». А один из основателей евгенической школы Н. К. Кольцов утверждал: «Евгеника — религия будущего, и она ждет своих пророков».

Появление фашизма затормозило применение евгеники, и эти исследования были свернуты. Задача формирования нового человека была переведена в плоскость психологии, педагогики и политики. Господствующей идеей стало воспитание, опирающееся на павловскую теорию условного рефлекса. Формирование личности было поставлено в зависимость от изменения социальных условий. Решающую роль социальной среды в формировании личности обосновывали психологи Л. С. Выготский, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев.

Благодаря трудам этих и других мыслителей победил подход к пониманию личностного становления человека, который противоположен биологизаторскому. Он заключается в признании основой развития индивида общественных условий его жизни, что означает: «каково общество, такова и личность в этом обществе». Каждый индивид обязан своей культурой образованию и воспитанию: слово «культура» означает «возделывание», «обработка». Все высшие духовные качества личности внешне обусловлены, они формируются вынужденно, они должны быть «выстраданы» человеком. Если он не будет поставлен в условия, вынуждающие его стать личностью, он не сможет «взрасти в вышину» (Ф. Ницше). Для человека, подчеркивал Э. В. Ильенков, надо создать такие условия, чтобы он не только мог стать личностью, но чтобы он не мог не стать личностью.

По отношению к индивиду культура выступает как система запретов и ограничений, но, будучи усвоенной им, она переходит в его способность к самоопределению. В этой связи интересно размышление о культуре,

принадлежащее З. Фрейду: «Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно уходит внутрь, и особая психическая инстанция, человеческое сверх-Я, включает его в число своих заповедей. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения, благодаря ему приобщаясь к нравственности и социальности. Это усиление сверх-Я есть в высшей степени ценное психологическое приобретение культуры. Личности, в которых оно произошло, делаются из противников культуры ее носителями. Чем больше их число в том или ином культурном регионе, тем обеспеченнее данная культура, тем скорее она сможет обойтись без средств внешнего принуждения». Так посредством социализации, «окультуривания» индивида происходит становление личности, способной к свободному проявлению своей активности, не требующему внешних ограничений.

Этот подход в большей мере соответствует задаче воспитания человека, но он чреват опасностью социоморфистских абсолютизаций. В частности, бихевиоризм исходит из того, что поведение человека программирует только среда (по схеме «стимул – реакция»), поэтому его можно направлять с помощью «бихевиористской инженерии» (Б. Скиннер, американский психолог). Если первый принцип по существу лишает нас возможности увидеть проблему сознательного влияния на процесс становления и формирования личности (ибо этот процесс происходит «сам по себе», под влиянием таинственных внутренних факторов), то второй принцип не позволяет ответить на вопрос, почему в одних и тех же социальных условиях формируются личности с различными, подчас диаметрально противоположными, свойствами. Индивид не *tabula rasa*, т. е. чистая доска, на которой социальная среда рисует личностные узоры, а активное начало в процессе становления и развития личности.

Преодолеть крайности этих двух подходов позволяет существенно иное понимание личности, истоки которого находятся в немецкой классической философии. Ее творцы пришли к выводу, что человек не может стать личностью, только располагая необходимыми для этого природными предпосылками или только под воздействием социальной среды. Чтобы индивид стал личностью, нужны его собственные усилия: человек, в конечном счете, сам обретает собственно человеческое, т. е. личностное качество. И.-Г. Фихте говорил: «Каждое животное есть то, что оно есть; только человек изначально — ничто. Тем, чем он должен быть, он должен сделаться... и сделаться сам собой, своей свободой; я могу быть только тем, чем я себя сделаю сам».

Эта великая мысль интерпретировалась и развивалась потом по-разному не только в философии, но и в психологии. Здесь нередко абсолютизируется собственно психологическое содержание этого понятия: лич-

ность понимается как совокупность психологических процессов и состояний, внутренне организованный агрегат эмоций, отношений, форм мысли и действия. Однако уже психоанализ З. Фрейда объясняет поведение личности накопленным опытом общения, вытесненным в подсознание, хотя и преувеличивает его роль, недооценивая непосредственное влияние социальных факторов на сознание индивида. «Гуманистическая психология» признает, что все человеческие качества проявляются в общественной жизни, но вместе с тем утверждает, что развитие личности предопределено ее направленностью на самореализацию, которая происходит сообразно потенциальным возможностям, якобы заложенным в природе человека.

Более взвешенной представляется концепция личности немецкого психолога К. Левина. Любимая его формула $B = f(P, E)$ означала: динамика поведения есть функция изменяющихся личностных и социальных факторов; соотношение того и другого определяется ситуационным полем, которое существует в представлениях самих действующих лиц. Внешние социокультурные факторы, конечно, определяют поведение, но преломляясь через индивидуальные потребности и процессы восприятия. Конструктивистская психология Ж. Пиаже настаивает на том, что человек наследует лишь способ формирования интеллекта, дающий возможность поэтапного его развития во взаимодействии со средой.

Эксплицируя собственно философские взгляды, выдержанные в традициях немецкой классической философии, обратимся вначале к примеру, который приводит И. Кант. К английскому королю Якову I его няня, которая его вскормила, обратилась с просьбой сделать ее сына джентльменом, на что король ответил: «Этого я не могу; могу сделать его графом, но джентльменом он должен сделать себя сам». Дополним этот красноречивый пример сравнением трансперсоналистской «версии» передачи национального самосознания по генетическим каналам с другим пониманием этого факта, выраженным строками Игоря Северянина:

*Родиться русским слишком мало.
Им надо быть, им надо стать.*

Иными словами, человек от рождения не обладает никакими личностными свойствами, но и социальная «среда обитания» тоже сама по себе не сделает его человеком, — им он должен стать сам. Эта мысль получила развитие в рамках философии экзистенциализма, где формирование личности рассматривается как духовное самосовершенствование, происходящее на основе свободного выбора и осуществления «жизненного проекта». «Делать и, делая, формировать себя, быть лишь таким, каким сам себя сделал», — такова, по словам французского философа Ж.-П. Сартра, позиция экзистенциализма в этом вопросе.

Правда, экзистенциализм при этом утверждает, что подлинно человеческое бытие возможно лишь как независимое от общества самоосуществление личности, с чем вряд ли можно согласиться. Но подобный взгляд широко распространен в западной культуре: с ним — так или иначе — соприкасаются культуралистский, когнитивистский, антропологический и некоторые другие подходы, акцентирующие внимание на внутренних, независимых от социальных факторов, духовных предпосылках развития субъекта. В частности, философская антропология полагает, что человек — это «вечный Фауст», «всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я» (М. Шелер).

Не отрицая ценности представленных концепций, выявляющейся в ряде отношений, подчеркнем следующее: анализ методологических оснований современной антропологии позволяет заключить, что наиболее обоснованно и убедительно ограниченность биологизаторского и социологизаторского принципов преодолевается «деятельностным» принципом в понимании личности и основанным на нем социально-деятельностным подходом к исследованию ее развития. Как известно, самый надежный способ организации — это самоорганизация, которая всегда происходит при определенных обстоятельствах. На принципы самоорганизации и опирается такой подход. Он рассматривает человека как продукт его собственной активности, протекающей в тех или иных социальных условиях и имеющей определенные природные предпосылки.

2. Деятельностная концепция личности

Человек представляет собой сложную динамическую саморазвивающуюся систему, сущность которой никогда не может стать окончательно завершенной. Будучи самоорганизующейся системой, он в то же время является органической частью метасистемы «мир — человек», поскольку он своей жизнью и деятельностью включен в систему общественных, природных и космических взаимосвязей. Характеризуя человека как индивида, советский психолог и философ А. Н. Леонтьев полагал, что это прежде всего генотипическое образование, хотя его формирование продолжается и в онтогенезе, прижизненно. Индивид обладает определенной физической структурой, типом нервной системы, темпераментом, потребностями и другими чертами, которые в онтогенезе изменяются, разворачиваются, подавляются и т. д.

Как личность человек образует единую систему с окружающей социальной средой: сущность личности выявляется в процессе активного взаимодействия ее с условиями социальной жизни. По словам А. Н. Леонтьева, мы привычно обозначаем как «Я» некий таинственный «центр личности»,

но «центр этот лежит не в индивиду, не за поверхностью его кожи, а в его бытии». Поэтому ясно, что личность всегда есть некоторый итог разнообразных влияний и взаимодействий, задача же заключается в том, чтобы вычленив из них основные.

Теоретизируя в рамках социально-деятельностного подхода, А. Н. Леонтьев обосновал представление о личности как специфически социальном образовании, формирующемся главным образом в деятельности субъекта. Личность формируется не за счет изменения врожденных свойств, она создается всей системой ее деятельности и общественными отношениями, в которых эта деятельность протекает. К примеру, особенности высшей нервной деятельности являются «индивидуальной» предпосылкой развития личности, но не они характеризуют ее содержание. Последнее заключено в отношении индивида к деятельности и к другим индивидам, в осмыслении как деятельности, так и отношений, в которые вступает этот индивид.

Отсюда следует, что в онтогенезе, наряду с модификацией врожденных свойств индивида, происходит возникновение, накопление и интеграция его личностных черт. В результате рождается сплав генетически унаследованного и приобретенного: изменяется предметное содержание потребностей, формируются мотивы и доминанты поведения, индивид все более индивидуализируется. Личность генотипически не обусловлена: личностями не рождаются, личностями делаются. Личность — социальное качество человека, и ее формирование — это становление и развитие социальных не только по содержанию, но и по происхождению свойств индивидуального субъекта. Марксистский образ всесторонне развитой личности — это человек деятельный, обладающий многообразными созидательными способностями, с ярко выраженной индивидуальностью.

Деятельностная концепция личности развивается некоторыми другими антропологическими течениями в европейской философии, она «вписывается» и в христианские представления о человеке. Один из создателей персонализма французский философ Э. Мунье исходил из того, что деятельность людей не только изменяет природную реальность, но и формирует самого человека; она сближает людей и обогащает мир наших ценностей. Марксистское учение о духовной ценности практической деятельности, писал он, в полной мере совпадает с христианской концепцией труда. Изменение мира и персонализация как духовное развитие личности неотделимы друг от друга, при этом изменение мира целесообразно и оправданно лишь в той мере, в какой оно служит персонализации. Через эту призму персонализм рассматривает понятие культуры, полагая, что культура есть функция личностной жизни, заключающаяся в глубинном преобразовании внутреннего мира субъекта посредством его деятельности: культура — это сам человек, создающий себя в деятельности.

Итак, деятельность выступает системным основанием развития личности. Формула деятельностного принципа в ее понимании может быть выражена в следующем виде: «какова деятельность индивида, такова и его личность». В рамках деятельностной концепции личность — это относительно устойчивая совокупность социально выработанных свойств человека. Здесь через призму деятельности рассматривается становление всех этих свойств, — деятельность выступает системным основанием их динамики. По своей нейродинамической природе они условнорефлекторны и связаны с функционированием второй сигнальной системы.

Но всякая ли деятельность формирует человека как личность? Акценты здесь расставляются по-разному. Так, «гуманистическая психология» утверждает, что потребности человека развиваются на основе потребления. В исследованиях, посвященных динамике потребностей, детерминации и направленности их эволюции, поныне господствует выдвинутая А. Маслоу концепция спонтанной актуализации высших потребностей человека на основе удовлетворения низших. Последнее, по его утверждению, способно «проявить» дремлющие в человеке врожденные духовные потребности высшего порядка.

С этой точки зрения, чем более комфортными являются условия жизни, тем больших высот в своем личностном развитии достигает индивид. Нетрудно увидеть, что такой «потребительский фундаментализм» в понимании динамики потребностей является эпифеноменом культурной парадигмы техногенной цивилизации. Подобная концепция возвышения потребностей выступает своего рода теоретическим самооправданием максимизации материального потребления. Будучи пропущенной через «фильтр» философской концепции, потребительская установка оказывается теоретически встроенной в процесс развития личности и поэтому приобретает видимость подлинного гуманизма.

Противоположный взгляд более или менее ярко выражен в философии таких разных мыслителей, как К. Маркс, Ф. Ницше, Л. Н. Толстой, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, а в науке и философии нашего времени — А. Н. Леонтьев и Э. В. Ильенков. Суть его заключается в том, что основой формирования собственно человеческих, личностных качеств является созидательная, творчески-преобразовательная деятельность индивида, ее содержание, социальный характер, активность, интенсивность и т. д. Именно в трудовой деятельности сформировался как физический, так и социальный облик современного человека.

При этом различные виды труда по-разному сказываются на личностном развитии человека. Тяжелый физический труд и утомительный монотонный умственный труд не являются достаточно эффективными факторами ни физического, ни — тем более — интеллектуального разви-

тия человека. Таким фактором выступает творческая деятельность, которая в наибольшей мере способствует накоплению знаний, развитию умений, становлению навыков и формированию способностей индивида. Гармоничное развитие личности возможно лишь на основе гармоничной системы ее социальной деятельности. Создание такой системы — важнейшая задача общества, ориентированного на гуманистические идеалы.

Вместе с тем деятельность человека, конечно, не ограничивается профессиональной трудовой деятельностью и распространяется на различные формы активности, осуществляемой в свободное время. Система социальной деятельности личности включает в себя общественно-политическую деятельность, различные виды любительского творчества, отдыха, развлечений. Свободное время может быть заполнено обслуживанием непомерно разросшихся материальных потребностей индивида, а может стать и полем для физического и духовного развития индивида. Высокая культура свободного времени делает его сферой целенаправленного личностного самосовершенствования.

Наконец, деятельность человека предстает как социальный процесс, т. е. процесс, совершающийся в определенных общественных формах и при определенных общественных условиях. Это обстоятельство не менее существенно для формирования личности, нежели содержание деятельности. Общественные условия могут ограничивать развитие личности в тех или иных направлениях, открывая ей лишь более или менее узкий диапазон возможностей духовного роста. Поэтому в разных общественных условиях формируются личности с различными наклонностями. К тому же слишком узкий горизонт свободы может ограничивать раскрытие всего спектра творческих задатков индивида.

Так, по мысли К. Маркса, частная собственность ведет к отчуждению личности, к обезчеловечиванию человека, отчуждению его собственной природы, ибо порождает сугубо внешнюю мотивацию труда — необходимость обеспечения индивидуального существования. Кроме того, она порождает отчужденные отношения между людьми, когда на место внутренней связи между индивидами (коллективизм) ставится отношение полезности другого человека, средства для достижения индивидуальных целей.

Капиталистическое общество формирует собственника — человека активного, инициативного, деятельного, но его деятельность носит эгоистический характер, она направлена прежде всего на извлечение прибыли. Это содействует экономическому развитию общества, но не способствует становлению нравственных качеств человека, развивая в нем жадность, черствость, цинизм, продажность. Что же касается тех, кто лишен собственности и вынужден продавать свою рабочую силу, то в них формиру-

ется склонность к лицемерию, заискиванию перед хозяином и прочие проявления рабской психологии.

К. Маркс писал по этому поводу: «Быть рабом или быть гражданином — это общественные определения, отношения человека *A* к человеку *B*. Человек *A* как таковой — не раб. Он — раб в обществе и посредством общества». Современный российский философ А. А. Зиновьев, много лет проживший на Западе, говорил: «Там я раб в полном смысле этого слова. Раб того денежного тоталитаризма, который образует социальный строй западных стран». Частная собственность порождает рабство и непрерывно его воспроизводит: один — раб собственника, другой — раб собственности, что в конечном счете обесмысливает жизнь. А. Камю об этом писал: «Жизнь слишком быстро входит в привычку. Хочешь заработать деньги, чтобы жить счастливо, и в итоге все силы, весь цвет жизни уходит на их добывание. Счастье забыто, средство принято за цель». Разумному человеку очень трудно в неразумном обществе. Он не ищет смысл жизни вне себя, — его там попросту нет.

Рыночное общество, ориентированное на повседневность, на сиюминутный успех, неспособно порождать творцов и творчество (техническое, социальное, политическое, педагогическое, нравственное и т. д.) как массовое социальное явление. Каких личностей «производит» современное российское общество, устремленное к максимизации материального потребления, ориентированное на повседневность, на сиюминутный успех? По мнению экспертов, за последние два десятилетия в стране не создано ни одного произведения литературы и искусства, которое хотя бы приближалось к уровню шедевра. Нет ни государственных деятелей, ни гениев, ни героев. Да и просто добрые, порядочные люди потерялись в море преступного «бизнеса», торгашества, хамства и всеобщего нравственного бессилия... Подобные «реформы» выгодны людям, не обремененным нравственностью и настроенностью на общее благо. По опросам, среди выигравших от реформ лишь 29,6 % следуют моральным нормам, в то время как среди проигравших — 62,1 %.

Что ж, еще Г. Гегель видел, что человек, работающий только на себя, обречен на эгоизм. Возвышает человека лишь его работа на общество, во имя общества, она делает человека личностью. Л. Н. Толстой акцентировал внимание на социальной направленности деятельности человека: «служить миру он может только совершенствуясь — только служа миру». В этой парадоксальной, на первый взгляд, формуле выражена мысль о тождестве деятельности, ориентированной на служение миру, и личностного самосовершенствования субъекта. Л. Н. Толстому по-своему вторит Е. Н. Трубецкой: когда человек служит богу, когда он выполняет работу, нужную обществу, родине и даже просто близким людям, то, независимо

от содержания работы, он выковывается в ней свой человеческий образ. Человек осмысливает себя при этом как элемент целостного мира.

Если же человек не видит счастья в работе на общее благо, если он готов работать только ради денег, его место — в компании булгаковских «шариковых». А. П. Чехов говорил устами своего героя: «Богато живут, только страшно у них...» И сетовал на «проклятую жизнь»: «Душа моя изныла от сознания, что я работаю ради денег».

Развитый человек невозможен сам по себе, он формируется при наличии соответствующих социальных предпосылок — в социальных условиях, благоприятствующих его развитию. Как массовое социальное явление высокоразвитая личность — продукт высокоразвитого общества. Это такое общество, где культивируются творческое содержание труда, совершенствование личности в свободное время, участие людей в социальном управлении, в обсуждении и определении социальных перспектив и идеалов. В советском обществе, отмечает А. А. Зиновьев, была предпринята самая грандиозная попытка воспитания образцового, высоконравственного и всесторонне развитого человека в массовом масштабе. Массы людей поднялись из нищеты, безграмотности и дикости к высотам культуры.

Итак, личность есть индивидуальное, «персонифицированное» бытие социальной деятельности и общественных отношений. Осваивая созданные обществом ценности и образцы поведения, участвуя в их созидании, воспроизводя социальные отношения в формах своей деятельности, индивид становится личностью.

Из подобного понимания личности следует: поскольку деятельность людей протекает в определенных исторических условиях, индивиды, составляющие то или иное общество, всегда обладают некоторым сходством как по природным, так и по социальным признакам. Однако ни содержание, ни социальные формы деятельности, будучи в основном одинаковыми, не уравнивают людей по их личностным качествам. Простые жизненные наблюдения свидетельствуют, что далеко не все индивиды идут по пути личностного развития последовательно и до конца: одни останавливаются на половине пути, другие и вовсе — в его начале. Д. А. Леонтьев замечает в связи с этим: «Люди равны в предпосылках, но не равны в итоге».

Чем объясняется такое неравенство? Постановка этого вопроса выводит нас на проблему становления человеческой индивидуальности. Через какую теоретическую призму можно увидеть решение этой проблемы? Мы уже говорили о биологизаторских подходах к пониманию личности и ее становления. Встать на точку зрения биологизаторства — все равно что свести психологию к физиологии. Но точно так же игнорирование природных предпосылок, т. е. социологизаторский поход к личности, мешает понять ее, как и отрыв психологии от физиологии не помогает ей.

Становление индивидуальности происходит под совокупным влиянием природных и социальных факторов, которые отражаются в духовном мире личности. Анализ его структуры и способов развития позволит глубже понять взаимодействие внутреннего и внешнего, природного и социального в формировании индивидуума.

3. Духовный мир личности и становление индивидуальности

Основными параметрами духовного мира личности являются интеллект, характер и направленность. Рассмотрим последовательно их содержание и роль в развитии личности, способ становления и изменения.

Интеллект — это способность субъекта к накоплению, хранению, переработке и применению информации. Он является основным «орудием» мыслительной деятельности человека. В его понимании особенно сильны биологизаторские традиции: считается даже, что интеллектуальный уровень индивида определяется «генами интеллектуальности». Подобные утверждения не имеют под собой реальной почвы, они выдержаны в духе натурализма и элитаризма. Верно, однако, что успешность прижизненного развития интеллекта существенно зависит от природных задатков.

Измерения «коэффициента интеллектуальности» свидетельствуют о значительных его колебаниях у различных индивидов. 80% ныне живущих людей имеют примерно одинаковый, средний коэффициент интеллектуальности; у 6 % он несколько понижен, 2–3 % являются умственно отсталыми; 9–12 % имеют повышенное развитие интеллекта. На зависимость этих показателей от природных предпосылок указывают случаи ранней одаренности, различия в динамике мужского и женского интеллекта и некоторые другие жизненные факты; наука же свидетельствует об особенностях интеллекта, обусловленных структурой головного мозга индивидов.

Вместе с тем несомненно, что уровень интеллекта определяется не только задатками. Интеллект развивается в процессе деятельности индивида. От ее содержания зависит, будут ли развиты природные задатки в соответствующие способности или они так и останутся задатками. Развитие интеллекта есть функция собственной интеллектуально-деятельностной активности индивида. Психологические исследования свидетельствуют, что интеллект непрерывно развивается и сохраняется до глубокой старости, если его носитель не прекращает интенсивных интеллектуальных занятий. Тогда человек в 60 лет мыслит так же продуктивно, как и в 30 лет. К примеру, умственные способности 86-летнего И. П. Павлова оценивались выше, чем у большинства его молодых сотрудников. В случае же прекращения интеллектуальной деятельности умственные способности резко понижаются.

Другая составляющая духовного мира — характер человека. Характер — это совокупность типичных реакций человека на воздействия внут-

ренной и внешней среды. Врожденной основой характера выступает тип высшей нервной деятельности индивида. Различные комбинации силы, уравновешенности и подвижности нервных процессов являются физиологической основой темперамента, который накладывает свою печать на все поведение человека. Структурно-функциональные особенности мозга влияют и на такие психические свойства индивида, как экстра- и интроверсивность. Экстраверсивность определяется преобладанием «информационной» подсистемы мозга. Преимущественное развитие «мотивационной» подсистемы порождает интроверсию.

И все-таки характер уже в меньшей степени зависит от природных особенностей индивида, нежели интеллект. Исследованиями в области генетики человека и психологии личности установлено, что наибольшее влияние гены оказывают на первичные умственные способности и другие простейшие проявления психики. Но чем сложнее психические функции, тем больше их зависимость от воздействия внешних, главным образом, социальных факторов. В свое время И.-В. Гете констатировал: «Талант рождается в тиши, характер — лишь в потоке жизни».

Так, индивидуально варьируемая сила воли — одна из основных черт характера. Она обуславливает самостоятельность мышления, способность к преодолению препятствий, настойчивость в достижении поставленной цели, завершении начатого дела и т. п. Свойством психики, противоположным воле, является внушаемость — склонность к подчинению чужой воле. Соотношение этих черт характера изменяется на протяжении жизни посредством воспитания и самовоспитания, хотя темперамент, например, остается при этом неизменным. Иными словами, характер можно, в полном смысле слова, «сделать»; от характера же существенно зависит формирование и всех других черт личности. Об этом в свое время размышлял И. Кант: «Главное не то, что делает из человека природа, а то, что он сам делает из себя». Именно в таких случаях мы говорим, что у человека «есть характер».

Наконец, третья из основных составляющих духовного мира — направленность сознания личности. В психологии направленность связывается прежде всего с системой мотивов поведения человека, в которой те или иные мотивы выдвигаются в качестве системообразующих, доминантных. В основе этой системы лежат потребности и интересы личности. Кроме того, побудительными силами активности человека выступают установки, намерения, цели, ценностные ориентации и идеалы. Во всех этих свойствах и функциях личности проявляется социальная природа человека. По мысли С. Л. Рубинштейна, направленность личности наиболее ярко проявляется в идеалах, интегрирующих различные побуждения ее активности. При этом он подчеркивал решающую роль социальной среды,

общественных отношений в конституировании идеалов и всей мотивационной сферы личности.

Направленность — доминанта духовного мира личности, определяющая ее поведение. Ни интеллектуальные, ни волевые качества индивида сами по себе еще не гарантируют социальной ценности его поступков и всех других проявлений его личностной активности. Эта ценность решающим образом определяется «социальным качеством» тех побуждений, которые с их помощью реализуются. Умный негодяй остается негодяем; преступник с волевым характером — особо опасный преступник.

В то же время социально ценная направленность побуждений личности тоже не является самодовлеющей: ее реализация, в свою очередь, обеспечивается. Как известно, «услужливый дурак опаснее врага». Если же в личности сочетаются высота интеллекта, сила характера и благородство побуждений, — ее человеческое достоинство приобретает высочайший градиент. Такие личности играют выдающуюся роль в истории, их называют великими личностями, на их примере воспитываются все последующие поколения людей.

Итак, высшие функции мозга и поведение человека решающим образом обусловлены социальной средой, хотя, по-видимому, и испытывают определенное влияние наследственности. Сознание, поведение, деятельность личности — предметы психологии и социологии, а не биологии. Генетика человеческого поведения — это нонсенс. В мотивационной сфере индивида генетически определяемые особенности его психики (темперамент, эмоции, инстинкты и т. п.) всегда представлены уже в виде социальных чувств, в которых выражены воздействие социальных факторов и собственный личностный опыт.

Отсюда следует, что выводить содержательную сторону психики индивида из наследственных задатков неправомерно. Однако столь же неправомерно и отрицать их роль в усвоении субъектом социального опыта. Нет особых «генов совести», но есть генетически унаследованные свойства психики, сочетание которых делает возможным воспитание человека с развитым чувством совести. Все многообразные свойства личности, образующие ее духовный мир и систему ее поведения, формируются в общественной жизни посредством двух сопряженных друг с другом процессов — социализации индивида и индивидуализации личности.

Социализация — это интеграция, включение индивида в систему общественных отношений, это осознание им своего места в обществе, усвоение социальных ценностей, овладение социальным опытом. Индивид обретает свою социальную сущность, развивает в себе личностные качества, становясь причастным всеобщему, осваивая социальное наследие. Социальная программа — основа всех свойств личности, ее сущностных

сил. В виде социальной программы существует духовная культура общества. Социальная программа аккумулирует в себе исторический опыт человеческого развития, который передается от поколения к поколению посредством воспитания. Ее содержание определяет направленность и другие стороны поведения и деятельности личности. Индивид в процессе жизни и деятельности усваивает эту программу, «интериоризирует» ее, т. е. делает собственным достоянием. В таком аспекте личность предстает как субъект — носитель форм социальной деятельности, культуры, идеалов и ценностей общества. Процесс усвоения индивидом форм социальной деятельности, позволяющих ему адекватно действовать в определенных общественных условиях, и есть его социализация.

При этом социальная сущность человека всегда имеет индивидуальный способ существования. Индивидуализация — понятие, обозначающее обособление индивида в обществе, в социальной среде, обретение им относительной самостоятельности от общественного бытия. Мера индивидуализации выражается такими понятиями, как конформизм, индивидуальность и индивидуализм. Если конформизм означает безусловное подчинение сознания и поведения личности влиянию социальной среды, то индивидуализм — это позиция противопоставления индивидуального общественному. В европейской философии это соотношение было выражено в понятиях единичного и общего. Как выявление противоположности единичного и общего, так и обоснование их гармонии имеют глубокую философскую традицию.

Идея индивидуализации возникла в атомистическом учении Левкиппа и Демокрита как признание «отдельности» существования. Эпикур и Лукреций ее развивают: атом обладает внутренней активностью, самодвижением, и только в этом случае он может отклоняться от прямолинейного движения, обретая автономность бытия. Индивидуальное бытие, в понимании древних атомистов, замкнуто в себе (состояние атараксии), оно представляет собой независимость от окружающего мира, а не свободу действия в мире. С бытием человека эти размышления более определенно были соединены позднее, в эпоху эллинизма (стоики, эпикурейцы, скептики), когда индивидуальное бытие стало осознаваться как самодовлеющее, автономное. В подобном ключе идея индивидуализации развивалась и средневековой философией номинализма.

Иной взгляд на проблему индивидуализации зарождается в философии Платона: бытие отдельных вещей предопределено общим, идеей; многообразие вещей — способ существования общего. Платон отрицал самостоятельность отдельного лица и обосновывал гармонию отдельного и общего. В учении Аристотеля основу бытия составляет не общее, а индивидуальные субстанции, однако они находятся в связи с общим: индивиду-

альное — часть целого. В средневековую эпоху Фома Аквинский связывает индивидуальность существования с материальным началом, но материя сводится им в конечном счете к божественной субстанции.

В.-Г. Лейбниц, утверждая гармонию мира, представил его как совокупность целостных, замкнутых в себе духовных сущностей — монад, каждая из которых обладает внутренним источником активности. Каждая монада неповторима, уникальна и в то же время органически связана с мировым целым. Она не просто часть Вселенной, а ее живое зеркало, — в ней заключена вся ее целостность. В свою очередь, Г. Гегель рассматривал индивидуальное в единстве с абсолютной идеей, в которой выражено общее. Индивидуальное — это слияние единичного и общего. Вне этого индивидуальное бытие ограничено. Индивидуализация есть универсальная форма бытия общего. В связи с общим рассматривал индивидуальное и К. Маркс: основа индивидуализации — собственная деятельность субъекта.

Вместе с тем еще в XIX веке учение о единстве индивидуального и общего было подвергнуто радикальной критике С. Кьеркегором, который противопоставил человека обществу. В центре его философии — бытие «абсолюта» как отдельного индивида. Только наедине с собой, путем собственного выбора, независимого от общества, человек обретает индивидуальность, находит подлинный смысл бытия и соединяется с богом.

Ф. Ницше утверждает приоритет индивидуального над общим в философии «сверхчеловека», одержимого «волей к власти». Он отвергает христианскую мораль, которая мешает человеку возвыситься над другими. Устремленность к господству выше всех соображений морали и культурных запретов. Ницшеанский «сверхчеловек» — представитель новой человеческой генерации, призванной господствовать над миром. По словам М. Хайдеггера, «для Ницше всякое устойчивое бытие иллюзорно, и подлинная суть сущего — воля к власти, коренящаяся в аффективной жизни телесного субъекта».

В XX веке позиция независимости индивидуального бытия от общественных влияний отстаивалась экзистенциализмом. К. Ясперс понимал индивидуальное бытие как замкнутую в себе сущность, чуждую и природе, и обществу: «Внутренняя душевная жизнь индивида принадлежит ему одному, и никакая история не может коснуться этой области».

Экзистенциализм наиболее концентрированно выразил собой специфически западный путь индивидуализации личности, утвердившийся начиная с эпохи Возрождения. Это путь «обожествления» человеческой природы, уподобления человека богу: в процессе индивидуализации каждый индивид приобретает особое достоинство, выходящее за пределы его природных качеств. Человек стал гордиться своей природой как проявлением высшего, божественного начала — бог «спустился с небес» к челове-

ку. Однако движение по этому пути не могло не приобрести гедонистический характер. Личное было отождествлено не с общим, а с частным, частное же — с владением собственностью, которое и стало тождественным природе человека: собственность так же неприкосновенна, как и личность. Отождествление «индивидуального» и «личного» с «частным» есть прямой путь к индивидуализму, к противопоставлению личного и общественного.

Другой тип индивидуализации и соединения человека с богом имеет и другое культурное основание: не обожествление человеческой природы и отдельности каждого индивида, а преодоление этой отдельности за счет движения человека к богу как всеобщему благу. Человек понимается при этом как существо, способное жить в соответствии с нравственными нормами Христа, способное повторить его нравственный подвиг. Человек здесь уподобляется богу не путем обожествления проявлений его природы, а в силу способности преодолеть их, преодолеть себя, раскрыть и развить в себе божественное начало. Это начало выражается красотой человеческого духа, способностью человека жить в гармонии с самим собой и с миром, в любви к людям.

Этот тип индивидуализации проявил себя на Руси в XIV–XV вв. На древнерусских иконах того периода индивидуализирующее начало выражено во взгляде святого человека, в эмоциональной насыщенности его радостью и добротой. Земная жизнь наполняется там светом, добром, любовью, красотой. Мораль рассматривается как путь к обретению полноты земного счастья. Мерой индивидуальности является отношение к другому, поэтому индивидуальное и частное не совпадают. Индивидуальность проявляет себя на пути духовного единения с другими людьми, на основе которого преодолевается и физическая отдельность людей.

Здесь социализация (приобщение к ценностям общества) и индивидуализация (преломление общего через уникальность личности) представляют собой две стороны одного процесса. Индивидуализация выступает формой социализации, а социализация составляет глубинное содержание индивидуализации. Взаимодействие человека и общества — это единый процесс присвоения индивидом общественно-исторического опыта человечества и созидания им самого себя, — именно в этом процессе человек «выделяется» (Ф. М. Достоевский), «учится быть человеком» (А. Н. Леонтьев). Индивидуализация есть способ бытия личности. Это «синергетический» процесс становления уникальной и самостоятельно функционирующей структуры личности. В нем формируется такой личностный феномен, как индивидуальность.

Понятие индивидуальности является дополнительным к понятию личности. В нем выражена мысль о том, что социальная сущность личности всегда имеет индивидуальный способ существования. Это понятие

обозначает ценность самостоятельного бытия личности, ее способность к самоопределению и саморегулированию; оно включает в себя своеобразие, единичность, уникальность и неповторимость личности. Но индивидуальность не сводится к ним, а характеризует степень индивидуальной выраженности всеобщего. Не все неповторимое одинаково интересно с точки зрения общего. Интерес для других людей, «ближнего» и «дальнего» окружения представляет как раз то, насколько в индивидуальном своеобразии выражено общее. В конечном счете, тот, кто обладает подлинной индивидуальностью, всегда устремлен к реализации общего интереса. Индивидуальность социально значима, когда в ней представлено общее во всей его полноте. Общее, следовательно, существует посредством индивидуального.

Индивидуальность личности выражается в совокупности ее способностей и потребностей, их структурировании и развитии. Личность обретает самостоятельность бытия и проявляет свою индивидуальность в творчестве, в том числе — в самотворчестве, самоопределении и саморегулировании. Во всех этих процессах происходит реализация сущностных сил человека. В социальных условиях, более или менее однотипных, один человек располагает развитой системой сущностных сил, включающей в себя способности и потребности высшего уровня, другой же «застревает» в этом развитии на примитивном уровне, обладая лишь непомерно разрастающимися биогенными и престижно-статусными потребностями. И такое неравенство определяется уже не столько природными особенностями или внешними социальными условиями, сколько внутренними субъективно-личностными факторами.

Субъективное выражение индивидуальности — самосознание. Внешне оно проявляет себя в самостоятельности мыслей и оценок. Главное же содержание самосознания есть осознание своего социального статуса и сознательно выраженная соотнесенность индивидуального с общим. Поэтому именно на основе самосознания развивается чувство чести, собственного достоинства, ответственности, формируется мировоззрение — определение себя в мире, вызревают ценностные ориентации и идеалы, формируются жизненные цели. Индивидуальность в подобном понимании есть форма проявления социальной сущности человека.

Самостоятельная активность личности наиболее ярко выражается в ее поступках, т. е. совокупности действий, выводящих ее за пределы достигнутого и имеющих поэтому этическую ценность. Поступки свидетельствуют о наличии в субъекте способностей к внутренней мобилизации, собранности, самодисциплине. В них обнаруживаются требовательность к себе («подвижничество»), добровольное служение авторитету или самостоятельно выработанному принципу. Поступок — это всегда «флуктуа-

ция», «возмущение», отклонение от установившегося, следовательно, первенство, пионерность.

По словам Х. Ортеги-и-Гассета, для человека с ярко выраженной индивидуальностью жизнь имеет смысл, если он может посвятить ее чему-то высшему. Его служение — не внешнее принуждение, не гнет, а внутренняя потребность. Люди, обладающие индивидуальностью, способны на спонтанное, собственной волей рожденное усилие. «Это — избранные, элита, благородные люди, активные, а не только пассивные: для них жизнь — вечное напряжение».

Индивидуальность такого рода необходимым образом сопряжена с коллективностью (общностью) и образует противоречивое единство с нею. В реальности индивидуальное может быть растворено в коллективном, а может, наоборот, противостоять ему. Нарушение гармонии между ними наносит ущерб развитию того и другого. По словам В. С. Соловьева, противодействие между индивидом и коллективом «неизбежно разрешается гибелью каждого». Индивидуализм — это отрицание индивидуальности.

Коллективность — необходимая предпосылка развития личности, — без нее общество утратило бы системность и целостность. Но и общность тем прочнее и совершеннее, чем ярче проявляются индивидуальности. Коллективность обеспечивает стабильность и преемственность, отдельные флуктуирующие индивидуальности — динамику и новизну. Если самореализация личности предполагает направленность ее активности на коллектив, можно говорить о выработке личностью той уникальности внутреннего мира, которая и характеризуется как индивидуальность.

Индивидуальность, по В. С. Соловьеву, творится в божественной любви. В одной из своих «программных» работ «Смысл любви» он пишет: «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма». Божественная любовь имеет абсолютное значение для человеческой индивидуальности, — это путь к богочеловеку. Такая любовь нуждается в индивидуальности и в то же время утверждает ее. В индивидуальности человека заключено единство сущего и должного. Путь раскрытия индивидуальности — это богочеловеческий путь, отрицающий индивидуализм и утверждающий братскую солидарность и любовь.

Подобные идеи выражал и Н. А. Бердяев. Высшим типом общества он считал «персоналистический социализм», где «объединены принцип личности и принцип общности», где за каждой личностью признается абсолютная ценность, господствуют же общинность и соборность. Здесь осуществляется синтез аристократического принципа личности и демократического принципа справедливости и братского сотрудничества людей. Здесь появляется возможность направить стремление к личному успеху

в русло общественных интересов, поэтому здесь и личное счастье обретается посредством деятельности, нацеленной на общее благо.

Таким образом, духовный мир личности, образуемый интеллектом, характером и направленностью, формируется двуединым процессом социализации индивида и индивидуализации личности. Личность тем значительнее, чем более богатый социокультурный опыт она в себе аккумулирует и чем больший индивидуальный вклад в его развитие она вносит. Субъективным результатом совокупного воздействия того и другого становится индивидуальность как персонифицированное единство индивидуального и общего в развитии личности. При этом способами становления индивидуальности выступают самореализация и самоактуализация личности.

4. Самореализация и самоактуализация личности

Развитие личности в своих высших проявлениях представляет собой целенаправленное выстраивание ею самой себя — собственного внутреннего мира и жизненного пути. Деятельность как социальная форма активности субъекта, включающая в себя сознательное преобразующее действие, выступает способом реализации сущностных сил (К. Маркс), или самореализации личности. По традиции, восходящей к основоположникам «гуманистической психологии» (А. Маслоу, К. Роджерс, Э. Фромм и др.), самореализация личности понимается как раскрытие ее творческого потенциала. В свете современных представлений самореализация — это процесс самостоятельного осуществления личностью своей деятельной сущности, воплощение ее в реальных действиях и поступках, направленных на преобразование окружающего мира сообразно представлениям субъекта.

В таком понимании самореализация не тождественна самоутверждению индивида, которое может достигаться способами, не позволяющими ему ни обрести («присвоить»), ни реализовать, т. е. выразить вовне, свою социальную сущность. Это может быть, к примеру, покупка дорогих вещей, выполняющих «престижеобразующие» функции. С. де Бовуар, объясняя психологию человека за рулем, называет ее проявления: «Ощущение неполноценности, потребность компенсации, самоутверждение». Все это не имеет никакого отношения к личностной самореализации: собственный автомобиль для многих представляет собой не что иное, как эффективное средство самоутверждения, поскольку другими, «невещественными», собственно личностными средствами, они не располагают. Это очень распространенный в современном обществе пример «самоутверждения без самореализации». Некое «окрашивание пустоты» (А. Камю).

Только в том случае, если собственная сущность индивида выражена в творческих способностях, духовных потребностях и интересах, она задает преобразовательную направленность поведения и деятельности этого

индивида, создающей внутреннее основание его самореализации. Она происходит как процесс, упорядочивающий жизненные проявления индивида и проецирующий создаваемую при этом упорядоченность на окружающий мир. Здесь индивид становится центром преобразующей социальной активности, он сам избирает направление и формы ее осуществления, уровень ее интенсивности и продолжительности, место, которое она займет в обретении им смысла своей жизни.

Самореализация превращает жизнь индивида в своеобразное путешествие по самостоятельно выбранному маршруту. Психологически она воспринимается и переживается субъектом как преодоление неопределенности в себе и во взаимоотношениях с миром, что сопровождается радостным ощущением цельности, разумности и осмысленности жизни. Личность, запечатлевая, «опредмечивая» себя в социальных фактах, ощущает собственную ценность, что выражается в повышении ее самооценки и оптимизации ее «социального самочувствия».

Исходным онтологическим основанием самореализации личности является родовая и индивидуальная незавершенность человеческой природы, служащая источником неопределенности и самоорганизации бытия на всех его уровнях, что выражается, говоря языком синергетики, в «нелинейности», т. е. многомерности и непредсказуемости развития личности. Поэтому необходимой предпосылкой самореализации выступает свобода как важнейшее определение личностного бытия индивида. Сущность индивидуальной свободы образует способность человека к самоопределению, выступающему субъективным условием развертывания его духовных потенций в процессах самоорганизации и самореализации личности. Самореализация же становится осуществлением духовной свободы человека, проявляясь как сознательный целеполагающий выбор, совершаемый в условиях неопределенности.

В самореализации выявляет себя интенциональность, т. е. сознательно избираемая направленность активности субъекта. Чтобы самореализация стала субъективно возможной, должна возникнуть, сложиться целостная структура сознания индивида, фиксируемая таким понятием, как мировоззрение. Будучи целостным духовным образованием, мировоззрение предстает как устойчивая иерархизированная совокупность различных форм отношения субъекта к природной и социальной действительности, таких как накопленный и обобщенный жизненный опыт, самосознание, ценностные ориентации, убеждения, жизненные позиции, принципы, цели и идеалы, смысложизненные представления и сценарии жизни, выражающие потребности и другие объективные отношения субъекта к миру.

Какие же интенции сознания обеспечивают процесс самореализации индивида? По мере становления личности возникают предпосылки для вы-

движения того или иного элемента ее духовного мира в качестве системообразующего фактора. Один из элементов мировоззрения становится ключевым и выступает основой самореализации личности. Именно вокруг него происходит самоорганизация жизненного процесса, он определяет восприятие и интерпретацию жизненных событий, через него осмысливается дальнейшая жизнь. Возникает целостная структура духовного мира личности, в контексте которой она субъективно детерминирует себя, вырабатывая некоторый устойчивый вектор активности.

В мировоззрении подобного уровня представлена, интегрирована и структурирована вся совокупность субъективных мотивационных образований, в соответствии с которыми личность выстраивает свою жизнь и деятельность. Поэтому всякое отклонение активности от вектора, задаваемого этим центром, означает утрату личностной определенности индивида и смысловой интенциональности его развития. Сформировавшись, мировоззрение определяет общую направленность жизненной активности индивида, а элементы, образующие содержание мировоззрения, выступают непосредственными ее побудителями и регуляторами.

Личность может приспособиться к жизни («судьба так сложилась»); может даже уйти из нее добровольно. В. В. Маяковский осуждал С. А. Есенина за то, что тот покончил с собой: «в этой жизни умереть не трудно, сделать жизнь — значительно трудней». Это настолько трудно, что и Маяковскому оказалось не под силу. Но человека делает человеком, личностью именно попытка «сделать жизнь». И если она удастся, смерть становится продолжением, завершением, а иногда и венцом этой попытки. Так Иисус Христос, отстаивая правду, восходит на свою Голгофу; и Зоя Космодемьянская, бесстрашно поднявшись на эшафот, призывает людей бороться с фашистами; и Александр Матросов, спасая жизни товарищей, бросается на амбразуру дзота. Здесь смерть приобретает свой особый жизненный смысл, — она становится жизнеутверждающей, делает человека бессмертным: человек умирает, «смертию смерть поправ».

Это несомненно яркие примеры самореализации. Вместе с тем понятно, что она осуществляется, главным образом, не в смерти, а в жизни, причем не обязательно героической, но тесно сопряженной со свободным деянием: свобода — это всегда «переделывание», преобразование, изменение реальности посредством реализации себя. «Самореализоваться», значит выстроить собственную жизнедеятельность в соответствии со своей «внутренней логикой», т. е. своими представлениями о «порядке вещей». Личность реализует себя, генерируя свое жизненное пространство, свою микросреду, свои жизненные смыслы.

При определенных условиях самореализация становится основой собственно человеческого, т. е. личностного, развития человека, которое

в наиболее продуктивном его выражении имеет характер самоактуализации личности. Понятие самоактуализации было введено А. Маслоу для обозначения «полноценного развития человека». Он понимал самоактуализацию как процесс движения по пути личностного роста, поясняя, что имеется в виду идеал, к которому стремятся немногие. Потребность в самоактуализации характеризуется им как «желание человека наиболее полно осуществить себя, стать тем, кем он способен стать».

Условием самоактуализации выступает творческая самореализация личности. Приобретая характер социально ориентированного творческого процесса, самореализация дает импульсы к саморазвитию и индивидуализации личности. Акт творчества предполагает сознательно-волевое усилие субъекта, результатом которого становится самоограничение, «преодоление себя», самообразование, самотворчество. Такое «самонасилие» выступает сущностным определением творческой свободы субъекта, необходимым условием его самодетерминации. Свобода реализуется здесь как сознательно и добровольно устанавливаемая внутренняя мера, самодисциплина, самоконтроль, как ответственность за самосовершенствование, без которого невозможна позитивная творческая самореализация. Если же самореализация происходит как функционирование, лишённое творческого начала, то самоактуализация личности оказывается проблематичной, скорее всего, невозможной: здесь происходит лишь простое воспроизводство уже имеющихся духовных структур.

Чем основательнее и глубже вовлечен субъект в процесс творчества, тем более «неравновесным» оказывается состояние его духа, тем интенсивнее он в этом процессе «переделяется». Такая зависимость «достраивания» личностных структур от интенций сознания индивида как раз и фиксируется понятием саморазвития (самосовершенствования) личности. Здесь интенциональность личности и динамика ее самореализации, выявляются как нацеленность ее на будущее. Целостное восприятие и понимание действительности, включающее в себя собственно идеальное — представления о том, чего нет в реальности, — побуждает личность перейти из бытия потенциального в бытие актуальное, т. е. самоактуализироваться.

Однако, чтобы творческая деятельность стала постоянным жизненным «фактом», в мировоззрении должно сформироваться особое системное качество, каким является творческое отношение субъекта к миру, к социальной действительности и к собственной жизни и деятельности. Чтобы проиллюстрировать ценность этой интенции мировоззрения для развития личности, приведем старую притчу о строителях шартрского собора. Самым трудоемким делом там была доставка основного строительного материала — камня, который подвозили на тачках. Некий путник, увидев тачечников, решил узнать, чем они занимаются. Один, не разгибаясь, серди-

то ответил: видишь, тяжеленную тачку качу, будь она проклята. Другой сказал с угрюмым видом: работаю — семью кормить надо. Третий выпрямился, отирая пот со лба, и с гордой улыбкой произнес: «Строю шартрский собор».

«Мораль» этой притчи совершенно ясна: люди по-разному относятся к одному и тому же делу, поэтому и его личностный результат оказывается далеко не одинаковым. При этом творческая самореализация возможна и в деле нетворческом, рутинном, если оно одухотворено направленностью на общее благо. Э. Фромм вслед за дзэн-буддистами утверждает, что творчеством может быть сама жизнь. Простой землепашец может быть куда более творческой личностью, нежели посредственный литератор.

Творческое самовыражение личности происходит не только в профессиональной деятельности или в «любительском» творчестве, но и в повседневной практике морального выбора: в межличностных отношениях, в отношении к обществу и его интересам, — в любой ситуации, где требуется совершить поступок, т. е. нравственно значимое действие. С этой точки зрения, самосовершенствование личности как постоянный жизненный факт, т. е. возникновение в ее духовном пространстве все новых и новых структур, есть функция творческого отношения к жизни. На определенном уровне структурирования мировоззрения творческое отношение личности к важнейшим проявлениям своей активности становится жизненным основанием, ведущей интенцией, направляющей личность по пути самосовершенствования.

В системе мировоззрения, основывающейся на подобном отношении, проецируемом и на внешний мир, и на собственное «Я» человека, возникает специфическая потребность в самосовершенствовании, которая и становится внутренним импульсом, «мотором» самоактуализации личности. Развиваясь под воздействием этой потребности, личность перманентно актуализирует свои будущие состояния, т. е. непрерывно переходит из бытия потенциального в бытие актуальное. «Вся жизнь индивида, — говорил Э. Фромм, — есть не что иное, как процесс саморождения. Фактически мы полностью рождаемся к моменту, когда умираем, но трагическая судьба большинства людей заключается в том, что они умирают еще до своего рождения». Этот парадокс открывает бездну истины о подлинной сути человеческого бытия: оно есть непрерывная актуализация субъектом своих потенций, т. е. тех его состояний, которые существуют виртуально, в возможности. Человек, в глубочайшем личностном смысле этого понятия, — *существо самоактуализирующееся*.

Таким образом, самоактуализация — это процесс перехода личности на новые уровни самоорганизации, и переход этот совершается посредством творческой деятельности, выводящей личность за пределы ранее

принятой жизненной программы, интегрированной и фиксированной в ее мировоззрении. Потребность в самоактуализации, которая по справедливости рассматривается в «гуманистической психологии» как высшая из всех человеческих потребностей, возникает лишь в системе мировоззрения, основывающейся на творческом отношении к действительности, проецируемом и на внешний мир, и на собственное «я» человека. Именно такое отношение к миру, выступает субъективной предпосылкой возникновения этой потребности и становления индивида самоактуализирующейся личностью. Внешнепредметная активность человека и активность, направленная на самотворчество, предстают как взаимодополнительные.

Из сказанного следует, что самоактуализация немыслима вне свободного выбора субъектом тернистого пути творческой самореализации. Вместе с тем, выбор этот социально обусловлен, поэтому и совершенство общественной организации определяется тем, насколько она обеспечивает возможности реализации субъектом именно такого, т. е. творческого, выбора. Самоактуализация становится социальным фактом в обществе, создающим условия для свободного творчества личностью самой себя. В противном случае она может стать достоянием лишь отдельных индивидов, «настроенных» на творческое самовыражение локальными условиями воспитания.

Развитие созидательных потенций личности в том или ином обществе существенно определяется мерой детерминации всего целостного процесса социальной эволюции будущим. Духовным фактором, обеспечивающим устойчивость развития общества в долговременной перспективе, выступает такой феномен общественной жизни, как социальный идеал.

Прагматизм социальных целей не требует целостного охвата действительности и напряженного «заглядывания за горизонт», а поэтому не требует и личностного развития, не создает побуждения к самоактуализации личности. Конституирование в обществе гуманистических идеалов смещает акценты развития социума от прошлого и настоящего в направлении будущего, что способствует появлению индивидуальных установок на личностное саморазвитие.

Идеал обращен к будущему, но принадлежит он настоящему. Он рождает оптимистическое «чувство будущего». Замечено, что тот, кто живет будущим, обычно иначе воспринимает и настоящее, радостно проживает мгновения жизни: ощущая ее динамику, он мобилизует способность чувствовать себя молодым и здоровым. И наоборот, когда человек идет по жизненному пути, «глядя под ноги», он чаще болеет, быстрее стареет, ибо без идеала нет духовного стержня, а ущербность духа пагубно сказывается на физическом здоровье.

Развитие творческого потенциала личности — главный результат устремленности общества в будущее, т. е. подлинно духовной его ориентации. Рыночное общество, ориентированное на повседневность, на сиюминутный успех, неспособно порождать творцов и творчество (техническое, социальное, политическое, педагогическое, нравственное и т. д.) как массовое социальное явление. Личность втягивается в процесс творчества и идет по пути самоактуализации, когда в обществе постоянно воспроизводится проблемная ситуация, создаваемая несоответствием между содержанием текущих восприятий и сформированных обществом моделей будущего.

Проблемная ситуация, воспринимаемая мыслящим индивидом, актуализирует у него творческий подход к ее разрешению. Реализация такого подхода порождает новые духовные структуры личности, побуждающие ее к дальнейшим проявлениям творческой активности и самосовершенствованию. Именно в обществе, нацеленном на будущее, интенсивно творятся новые интересы, способности, потребности, происходит становление личности, обладающей потребностью в самосовершенствовании и актуализации ее духовного потенциала.

Именно «идеальная» устремленность общества способствует формированию творческого отношения личности к миру, в силу чего ее развитие приобретает характер самоактуализации. Личность становится самоактуализирующейся, ощущая проблемность путей движения к идеалу, чувствуя незавершенность, открытость дальнейшему развитию идеала, а следовательно, и себя самой, поскольку она вовлечена в это движение. Она проникается ощущением внутренней необходимости самосовершенствования, т. е. потребностью в нем. Это звездный час ее самотворчества: она вдохновенно творит истину, добро, красоту в себе и в мире. Стать самоактуализирующейся личностью — значит проникнуться стремлением к идеалу.

«Настраиваясь» на непрерывное творчество своего внутреннего и внешнего мира, личность приобретает качество, выражаемое понятием «пассионарность». Это понятие, введенное Л. Н. Гумилевым, фиксирует наличие внутренней энергии, побуждающей к повышенной созидательной, творческой активности. Как видно из предыдущего изложения, самореализация в подобной форме является продуктом самоактуализации, в которой потребности в самореализации и самосовершенствовании личности создают эффект резонанса. В результате воцаряется мощная жизненная доминанта, выступающая аттрактором индивидуальной системы поведенческих актов. Пассионарии — это индивиды, духовно-энергетический потенциал которых превосходит импульсы, создаваемые инстинктом самосохранения. Пассионарность — пример самореализации свободной личности через са-

моактуализацию и самоотверженность. Это пример того, как можно поистине талантливо творить собственную жизнь.

В таком контексте представляется несомненным, что самоактуализация по сути своей не только не совпадает с самоутверждением, но и противоположна ему. К подобному выводу на основе самопознания пришел в свое время Н. А. Бердяев, анализируя собственную биографию: «Я стремился не к изоляции своей личности, не к ее замыканию в себе и не к самоутверждению, а к размыканию в универсум, к наполнению универсальным содержанием, к общению со всем. Я хотел быть микрокосмом, каким и является человек по своей идее. Весь мир должен быть моей собственностью и ничто не должно быть внешним, внеположенным для меня, экстерриоризированным, все должно быть во мне». Именно так: не я во всем, а все во мне, т. е. не утверждение «я», а выход за его пределы, «строительство», обогащение себя, индивидуализация.

Самоактуализация является важнейшей предпосылкой индивидуализации личности. Наличие мировоззренческого центра творческой активности субъекта является конституирующим фактором, обеспечивающим целевое перепрограммирование деятельности субъекта, а вместе с этим — дальнейшее повышение уровня структурной организации субъекта. Жизнь самоактуализирующейся личности становится процессом непрерывного целенаправленного, свободного обновления. Такая личность постоянно ощущает неудовлетворенность способом своего существования, она никогда не останавливается на достигнутом уровне самореализации, она остро ощущает свою незавершенность и всегда устремлена к новым горизонтам, к самодостраиванию и перестройке окружающего ее мира. Самоактуализация — путь к свободному творчеству своей жизни, к «производству» новых духовных структур и трансформации мировоззрения субъекта. Это путь прогрессирующей индивидуализации личности, формирования все более сложной и своеобразной структуры ее духовного мира.

С возникновением потребности в самоактуализации ее удовлетворение предстает как самоорганизующийся процесс осуществления личностной свободы человека и становления на этой основе его индивидуальности. Личность становится индивидуальностью, осознанно стремясь к субъективированию в себе всеобщего начала, т. е. к подлинно свободному саморазвитию. При этом потребность в самоактуализации выступает «сверхмощным» двигателем индивидуализации личности.

Итак, личность — понятие трансцендентное: она представляет собой продукт выхода индивида за пределы данного природой, развития присущих ему предпосылок (задатков) и становления его интеллектуальных способностей, характера и направленности его устремлений. Индивидуальность — результат социализации индивида и индивидуализации лично-

сти. То и другое в своем единстве образуют процесс ее «самопорождения» посредством деятельности, протекающей в определенных социальных условиях. Интенсивное развитие и утонченная «отделка» индивидуальности происходят путем самореализации и самоактуализации личности.

Сложившаяся потребность в «самотворчестве» завершает личностное становление индивида и выступает мощным двигателем его саморазвития, инициирующим интенсивную «достройку» его духовных структур, ведущим к углублению индивидуализации личности. Самоактуализирующаяся личность индивидуализируется, творя, «вырабатывая» себя, свои лучшие, подлинно человеческие качества.

Литература

1. Барболин М. П. Социализация личности: методология, теории, практика. — СПб., 2008.
2. Интеллект, творчество и формирование личности в современном обществе. — М., 2010.
3. Ильенков Э. В. Философия и культура. — М., 1991 (разд. «Что же такое личность?»).
4. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. — М., 2004.
5. Туев В. А. Человеческие потребности. — Иркутск, 1998.
6. Фетискин В. В. Потребности. Деятельность. Личность. — М., 2001.

ГЛАВА XIX. ОБЩЕСТВО В ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

Философское осмысление истории принципиально отличается от исторического исследования. Философ в своих выводах основывается на тех знаниях, которые добыты историком, и это понятно — философия вообще существенно опирается на данные науки. Но философ судит об исторических событиях иначе, чем историк. Задача ученого-историка — объективный, свободный от любой модернизации анализ событий. Он должен смотреть на прошлое глазами людей той эпохи, которую он исследует, независимо от своих пристрастий. Иными словами, он судит о прошлом объективно, с научно-теоретических позиций.

Прошрое, однако, существует не только само по себе, безотносительно к нам, но и для нас, т. е. в отношении к настоящему: оно помогает нам понять свое место в истории. Его, как выразился когда-то В. О. Ключевский, надо знать не потому, что оно прошло, а потому, что, уходя, не умело убрать своих последствий. Историческое самосознание необходимо обществу для того, чтобы знать, в каком направлении двигаться дальше. Философ ищет смысл истории, пытается понять ее с точки зрения ценности. Это не научно-теоретическое, а духовно-практическое знание,

которое необходимо для выбора будущего. Для философа важно не только то, чем мы отличаемся от тех, кто был до нас, но и то, кем мы хотим быть, какими хотим стать в будущем. Проблема смысла истории актуализируется именно тогда, когда обостряется вопрос: к какому будущему мы стремимся? Сегодня этот вопрос встал перед нами, что называется, «во весь рост», но мы, не понимая нашего прошлого, заблудились на историческом перекрестке и не в состоянии выработать социальный идеал, движение к которому только и делает историю осмысленным процессом.

Итак, центральная проблема философии истории — мы и история, т. е. ценностный аспект истории, от которого стремится отвлечься историк. Задача философии истории — понятийное оформление ответа на вопрос: чем является история для нас, каков смысл прошлого для нашего бытия в настоящем и будущем? Именно этот вопрос делает всю историю современной, он актуализирует все прошедшее ради объяснения настоящего и выбора будущего.

1. Единство и многообразие исторического процесса.

Формация и цивилизация

Осмысление исторического бытия людей включает в себя в качестве важнейшей задачи создание философских предпосылок для решения вопроса о закономерности и направленности исторического процесса. Поэтому отметим прежде всего, что в философии истории сложились, как это нередко бывает и в других ее областях, два полярно противоположных подхода к пониманию исторического процесса со стороны его сущности:

1) история есть единый, строго детерминированный процесс, подчиняющийся всеобщим объективным законам;

2) история — это цепь случайных, не имеющих между собой необходимой и всеобщей связи событий.

Первый подход издавна реализуется в рамках религиозной философии. Так, христианская философия связывает ход истории с реализацией божественного замысла в целенаправленных действиях человека (Т. Геккер, Э. Бруннер). При этом в неотомистской философии истории первоначально признается сущностный бог, из чего следует, что ход истории определяется вечными принципами: историческое развитие общества имеет линейный, заранее предопределенный характер. С позиций протестантизма, двигателем истории выступает волевой бог, поэтому историческая судьба человечества зависит от решений и соответствующего вмешательства божественной личности. Но и здесь в форме «исторической драмы» разворачивается, в конечном счете, не человеческая, а божественная история.

В свою очередь, позитивистская философия утверждает, что причинно-следственные связи реализуются в обществе точно так же, как и в при-

роде. Историческая закономерность сближается тем самым с естественно-научной и исследуется математически и статистически, что ведет по существу к полному игнорированию специфики социальных явлений. К примеру, немецкий философ П. Барт полагает, что, основываясь на эмпирически устанавливаемых социологических законах, можно предвидеть ход исторических событий. Однако такое предвидение натуралистично, оно не учитывает того, что социальное развитие детерминировано не только прошлым, но и будущим, представленным в целях, надеждах, идеалах людей. Именно поэтому эмпирическая социология оказывается весьма ограниченной в возможностях предвидения социальных явлений: она тоже сбрасывает со счета то обстоятельство, что люди не только актеры, но и авторы грандиозной драмы по имени история.

Значительно более основательно и системно понимание истории как единого объективно детерминированного, закономерного процесса разработано в рамках марксистской теории общественно-экономической формации. Исходное утверждение этой теории состоит в том, что общественный строй в каждой стране устанавливается самими людьми, но не произвольно, а в зависимости от господствующего способа производства материальных благ, который представляет собой единство производительных сил и производственных отношений. Определенному уровню развития производительных сил соответствует и определенный тип производственных отношений. Вследствие постоянного развития производительных сил такое соответствие нарушается, что рано или поздно приводит к смене типа производственных отношений, а вместе с этим и к возникновению новой общественной формации.

Отсюда следует, что развитие общества есть единый объективный «естественноисторический» процесс смены общественно-экономических формаций. Каждая формация, возникая из предыдущей, достигает своей зрелости, затем вступает в полосу упадка и гибнет вследствие развивающихся в ней противоречий, уступая место другой. Вновь возникающая общественная система генетически связана с предшествующей, поскольку она наследует ее достижения: общество одного типа с необходимостью рождает общество другого типа, опирающееся на более развитые производительные силы и поэтому более высокоорганизованное по сравнению с предшествующим. С этой точки зрения, всякое общество в своем развитии проходит объективно необходимые этапы, а всемирная история предстает как единый закономерный процесс движения человечества к более совершенному общественному устройству. Венцом этого исторического движения является коммунистическое общество.

Подчеркнем одно из важнейших положений этой теории, что каждая новая формация возникает лишь тогда, когда исчерпаны все возможности

роста производительных сил в рамках предыдущей формации. Иначе переход к новой формации оказывается беспредпосылочным и невозможным. Так, Г. В. Плеханов, рассуждая в духе ортодоксального марксизма, пришел к мысли о преждевременности социалистической революции в России, поскольку у нас еще не успели в полной мере сложиться капиталистические общественные отношения, которые открывают достаточно простора для развития производительных сил страны. Россия, говорил он, еще не смолола той муки, из которой можно испечь пирог социализма. Отсюда хорошо видно, что, с позиций марксистской теории, история движется поступательно, а общественно-экономические формации являются ступенями исторического прогресса.

Так обосновывается всеобщая закономерность развития мировой истории. Второй из названных нами подходов, напротив, отрицает подобную закономерность исторических событий, а вместе с этим — единство и поступательность исторического процесса. Здесь на передний план выдвигаются такие составляющие исторического процесса, как иррационализм человеческих действий, непредсказуемость результатов творческой активности, спонтанность жизненного порыва (А. Бергсон), неограниченная свобода индивидуального выбора жизненного проекта автономной человеческой личностью (Ж.-П. Сартр), случайность и неповторимость исторических событий (Д. Хекстер).

Односторонность такого понимания исторического процесса видна, что называется, невооруженным глазом: оно «схватывает» единичность и индивидуальность человеческих действий, из которых складывается этот процесс, но отвлекается от того, что является в них общим, повторяющимся и воспроизводимым. И если христианские философы делают человека бессильным перед божественной волей, а позитивисты представляют его чем-то вроде орудия объективного закона, то абсолютизация иррациональной воли и индивидуальной свободы не позволяет учесть влияние объективных обстоятельств человеческого действия, закрывает путь к выявлению общего и закономерного в изменении этих обстоятельств. Такой подход неизбежно заставляет человека целиком положиться на благоприятное стечение этих обстоятельств. Тем самым он исключает всякую возможность предвидения исторических событий, превращая людей в рабов случайности, не позволяющей им достигнуть своих целей, осуществить свой исторический проект.

Значительно более корректным в теоретическом отношении представляется объяснение многообразия исторического процесса, развиваемое в рамках философско-культурологического направления, которое вошло в современное понимание истории под названием «теории локальных цивилизаций». У истоков этого направления стоял немецкий философ и культуролог

лог О. Шпенглер. В рамках обозначенной им парадигмы построили свои модели исторического процесса английский историк А. Тойнби и российско-американский социолог П. А. Сорокин.

В книге «Закат Европы» (1918–1922 гг.) О. Шпенглер выступил против «линейной» концепции мировой истории. Отвергая господствовавшее тогда в европейском сознании представление о единстве мировой культуры, он рассматривал развитие национальных культур по аналогии с жизнью биологических организмов. Выдвинув идею циклического развития множества равноценных культурных миров, он сформулировал теорию культурно-исторического круговорота и ритмической повторяемости циклов развития истории, в которой каждая культура проходит три стадии: юность, расцвет и упадок.

В соответствии с воззрениями А. Тойнби, изложенными в его 10-томной всемирной истории (1934–1955 гг.), основу всякого общества, определяющую его характер, образует культура, что обуславливает многообразие цивилизаций, существовавших в истории человечества. Образом исторического процесса является у него дерево с многочисленными ветвями, олицетворяющими цивилизации. Каждая из них проходит в своем развитии четыре последовательные стадии: генезис, рост, надлом, дезинтеграция. Цивилизации рождаются в поисках адекватных ответов на вызовы, предъявляемые либо природными, либо социальными факторами. При этом новая цивилизация зарождается в недрах уходящей — в виде «куколки» — новой религии, которая становится «генетическим кодом» новой культуры, а вместе с этим возникает новая цивилизация и начинается новый круг в истории человечества. П. А. Сорокин тоже видел в историческом процессе главным образом циклическую смену различных типов культуры.

Таким образом, цивилизация предстает как социум, опирающийся в своем развитии на присущее ему специфическое культурное основание. Исходя из этого, общим для всех теорий «цивилизационного» направления является признание за каждой цивилизацией особого статуса, обусловленного своеобразием ее культурного основания. Между различными цивилизациями отсутствует какая-либо субординация по тем или иным признакам, поэтому возникновение новой цивилизации нельзя рассматривать как восхождение исторического процесса на новую, более высокую ступень прогресса. Иными словами, все цивилизации, независимо от времени и места их возникновения и развития, уникальны и равноценны.

Теория общественно-экономической формации и теория локальных цивилизаций на протяжении почти целого века выступают в качестве основных конкурирующих способов объяснения исторического процесса. Они сформировали два соответствующих методологических принципа это-

го объяснения — формационный и цивилизационный. Какой же из них является более адекватным и предпочтительным?

Несомненно, что у каждого из них есть свои плюсы и минусы. Сильной стороной теории общественно-экономической формации является обоснование объективно закономерного характера исторического процесса. Несогласные с этим утверждают, что признание исторической закономерности в какой бы то ни было форме лишает историю всякого смысла, поскольку в этом случае она совершается как бы помимо людей: мы в ней не участвуем, не «делаем» ее, она движется как эскалатор и несет нас в заранее заданном направлении. Однозначно детерминистский взгляд ведет, по мнению критиков формационного подхода, к признанию фатальной предопределенности всех исторических событий. Он не оставляет возможности для реализации желаний и целей самих людей, которые из субъектов исторического процесса превращаются в объект манипуляции или в материал для переработки в железном механизме истории. Функционирование этого механизма подчиняется естественному закону, который как бы извне диктует людям определенную направленность их действий.

Подобные аргументы против признания всякой исторической закономерности представляются, однако, недостаточно основательными. Объективность законов истории, утверждаемая марксистской теорией, не говорит о том, что они действуют независимо от людей. Речь идет лишь о признании того, что деятельность людей, составляющая их действительную историю, совершается в определенных условиях, и деятельность последующих поколений опирается на результаты деятельности предшествующих. В связи с этим существует историческая преемственность и закономерность событий. Вместе с тем в истории нет ничего абсолютно предопределенного «логикой вещей», ибо люди осуществляют в рамках существующих объективных условий сознательный выбор возможностей, постановку собственных целей, что и обуславливает многообразие, поливариантность исторического процесса.

Отсюда следует, что законы общественного развития выявляют себя лишь как тенденции изменений от прошлого к будущему. Они являются статистическими, т. е. действуют с «железной» необходимостью только в массе единичных фактов, событий. В каждом же отдельном событии они проявляются не иначе, как с определенной долей вероятности, здесь случайность играет значительную роль. Заметим попутно, что это далеко не уникальный признак, присущий одним лишь социологическим законам: статистический характер имеют также законы микромира и законы биологической эволюции.

Другое дело, что подобный ход мысли предполагает также и признание того факта, что историческая закономерность не является единой и все-

общей: законы истории, как и законы природы, многообразны, и каждый из них действует лишь при определенных условиях. Люди, создавая соответствующие условия, могут, как известно, использовать действие того или иного закона природы в своих целях, реализуя маловероятные, но желаемые возможности и тенденции изменений. На этом основана вся инженерно-конструкторская деятельность людей. Эта, по выражению Г. Гегеля, «хитрость» человеческого разума в равной мере проявляется и при использовании социальных законов. Признание объективной закономерности исторического процесса в изложенном понимании не отменяет ни целенаправленности человеческих действий, ни человеческого смысла исторических событий.

Но именно в этом свете «ахиллесовой пятой» формационного подхода к пониманию истории является утверждение о том, что всеобщую основу исторического процесса образует экономика. Идея эта многим людям, в том числе крупным мыслителям, впитавшим в себя соки европейской культуры, долгое время представлялась бесспорной. Сегодня она выглядит существенно иначе: мы все более убеждаемся в том, что материальное производство выступает лишь условием существования и воспроизводства человека, но само по себе оно не является способом развития общества. Таким способом выступает творческая деятельность людей независимо от того, в какой сфере общественной жизни она совершается. При этом сфера духовной культуры предоставляет значительно больше возможностей для творчества, нежели производство вещей, где неизбежно тиражирование в массовом количестве экземпляров одних и тех же продуктов производства. Массовое производство вещей сопряжено, главным образом, с деятельностью нетворческой, стереотипной. Оно выступает способом утверждения, консервации возникших общественных порядков, а никак не их изменения, развития, совершенствования.

С учетом этого, теория локальных цивилизаций, полагающая, что основой исторического процесса является культура, более адекватно трактует способ рождения нового общественного организма. Переход к новым общественным структурам совершается вследствие ценностных сдвигов, которые происходят в сфере культуры: зарождение новой культурной парадигмы означает начало конца существующей цивилизации. Выработка и утверждение в обществе новых ценностных императивов и универсалий культуры — это исходный «мутагенный фактор», вызывающий к жизни новую цивилизацию.

Вместе с тем основоположники теории цивилизаций неоправданно абсолютизировали уникальность и неповторимость культур, разложив на этом основании весь исторический процесс на «точечные» образования. В результате цивилизационный подход, в противоположность формацион-

ному, не позволяет уловить какую-либо закономерность исторических событий. Единство исторического процесса при таком его понимании разрушается. На передний план выступает момент локального, особенного. Если к этому добавить, что в силу специфики и уникальности своего культурного основания вновь возникшая цивилизация не наследует достижения предыдущей, то исторический процесс предстает здесь как циклическая, т. е. лишенная прогрессивной направленности, смена различных культур или локальных цивилизаций.

Таким образом, цивилизационный подход в своей абсолютизированной форме расчленяет всемирную историю на отдельные, случайные, локализованные в пространстве и времени события, между которыми нет генетической связи, преемственности, сохранения и т. д. К примеру, О. Шпенглер не оставляет ни малейшей возможности для какого-либо иного толкования своих взглядов на этот счет: «всемирная история есть принципиально бессмысленная смена рождения, расцветания, упадка и смерти отдельных культур». Но это значит, что принципиальное отрицание единства и закономерности исторического процесса еще более радикально обесмысливает историю, нежели признание действия в истории законов, создаваемых человеческой деятельностью, которые, в свою очередь, детерминируют и регулируют действия людей.

2. Основные исторические типы цивилизаций

Этот недостаток «классической» теории цивилизаций преодолевается в рамках «модернизированного» цивилизационного подхода, включающего в себя представления о типах цивилизаций. Здесь цивилизация тоже предстает как историческая общность людей, образованная самобытной культурой. Но при этом признается, что общность существует и между различными культурами, что позволяет говорить об исторических типах цивилизаций. Это не что иное, как способ развития человека и общества, основывающийся на определенном культурном основании, которое и выступает в качестве исходного специфически общественного базиса того или иного типа цивилизаций.

Выход человечества из стадии варварства породил множество цивилизаций (А. Тойнби выделил и описал более 20 цивилизационных образований в мировой истории). Каждая цивилизация является особым социальным организмом, который возникает, какое-то время воспроизводит себя и в дальнейшем исчезает. При этом тип общества характеризуется универсалиями культуры — понятиями, в которых концентрированно выражается «генетический код» цивилизации, определяющий ее тип. Культура «задает» целевые и ценностные ориентиры цивилизации, а тем самым и пределы ее развития. Пока те или иные ценности принимаются людьми, цивилиза-

ция существует. Чтобы изменить общество, надо изменить тип культуры, а не способ материального производства, как это утверждает теория общественно-экономической формации. Социальная революция как способ перехода к новому типу общества здесь не является нормой. В таком понимании цивилизации представляют собой основные «единицы» истории.

Следовательно, инвариантом развития, определяющим тип цивилизации, выступает культурная матрица, генотип общества, т. е. система ценностей, жизненных смыслов. При этом культура как социальный феномен всегда предстает в двух формах — материальной и духовной. Одно общество опирается в своем развитии преимущественно на духовную культуру, другое — на материальную. На этом основании выделяются два основных типа цивилизаций. Первый тип — традиционное общество: Древний Китай, Древняя Индия, античность и средневековье в Европе, исламская цивилизация, современный Ближний, Средний и Дальний Восток. Второй тип — «техногенная» цивилизация, которая возникает в Европе в эпоху Ренессанса. Германия и США стали техногенными обществами только в XIX веке. В качестве общего обозначения этого типа цивилизации в современной литературе используется понятие Запада.

В чем же состоит специфика Востока и Запада как типов цивилизации? Самое общее их различие заключается в следующем. В традиционном восточном обществе изменения происходят медленно, — это цивилизация стационарного типа, «холодное общество» (по выражению К. Леви-Строса), где виды деятельности, ее цели и средства консервативны. Такое общество ориентировано по преимуществу на воспроизводство выработанных и принятых образцов поведения, на устойчивость как главенствующий «момент» развития. Здесь, в частности, «золотой век» видится в прошлом, здесь время не стремится вперед, все развитие идет по кругу, циклично, все выдающиеся деяния уже совершены, им надо подражать. Так в китайской философии (конфуцианство), так в Библии (канон).

Напротив, техногенное общество — это цивилизация динамического типа, «горячее общество», в котором преобладает опора на технико-технологический прогресс, совершенствование предметной среды. Здесь развитие идет ускоренно, кумулятивно, с периодическими революциями в системной организации техники. Для этого типа развития общества характерно ускоряющееся потребление материалов природы, рост энергетических затрат. С этим сопряжены лавинообразные социальные изменения, постоянная перестройка общественных отношений, изменение всего облика общества с целью приспособления к меняющимся условиям жизнедеятельности.

Динамичность западного общества обладает кумулятивным эффектом, т. е. с течением времени она нарастает. Немецкий ученый М. Борн,

проживший долгую жизнь, отмечал, что разница между жизнью в годы его юности и во времена Юлия Цезаря, конечно, колоссальна. Но, продолжал он, между современностью и годами его юности разница несравненно больше: тогда не было автомобилей и самолетов, радиосвязи и радиоприемников, кино и телевидения, конвейеров, массового производства и т. п. Все это, подчеркивал Борн, стало реальностью на моих глазах и привело к экономическим и социальным переменам в жизни людей, более глубоким и фундаментальным, чем что-либо в течение многих веков минувшей истории.

Какие культурные матрицы стоят за этими типами социальных изменений? В традиционном обществе на переднем плане — святость традиций, канонов, религиозно-мифологических схем мира. Здесь культура выступает как способ сохранения и применения накопленного социального опыта прежде всего в интересах стабильности общества. Традиционализм — культурный стиль восточных цивилизаций. В европейской же цивилизации основная культурная ценность — инновация, включение нового в систему культуры. Творчество — важнейшая универсалия культуры. Здесь господствует и соответствующая социально-психологическая установка: традиции можно и нужно менять ради совершенствования общества, ради того, чтобы сделать его более «функциональным», более «настроенным» на удовлетворение изменяющихся потребностей индивида, — в этом выражается идея социального прогресса. Служение не традиции, а инновации, — это и есть служение богу.

С этими различиями культурных установок связаны и соответствующие различия в понимании отношения общества к природе, в понимании человека и его деятельности. В традиционном обществе природа обожествляется, она воспринимается как живой организм. Здесь жизненная задача человека — уловить внутреннюю динамику, тайные ритмы Вселенной и «вписаться» в них, постигнуть лежащую в основе мироздания трансцендентную волю и служить ей. Поэтому у восточного человека преобладает предметно-образный стиль мышления, а вектор активности направлен вовнутрь. Это предполагает самоограничение, сдерживание нежелательной активности, невмешательство в природу, в существующую традицию, в сложившийся порядок вещей.

В техногенной цивилизации человек — демиург, творец, активно преобразующий мир, условия своего бытия. Это экспрессивный субъект «гераклитовского» типа, постоянно находящийся в состоянии активности и направляющий ее на перемены во внешнем мире: природа не храм, а мастерская, неисчерпаемый резервуар ресурсов. Орудием преобразования природы является разум, с помощью которого открываются законы природы, и осуществляется власть над ней. Отсюда культ разума как осно-

вы целесообразного действия, ориентированного на конкретный результат. Отсюда психологическая настроенность на новизну, моду, сенсацию.

Этим культурно-ценностным ориентациям соответствуют также и различия в понимании отношения «человек — общество», власти, силы, господства. В традиционном обществе человек становится личностью только через корпорацию, класс, сословие. Власть понимается здесь как власть над людьми, как отношение личной зависимости. Богатство, собственность выступают в качестве атрибутов власти. В техногенном же обществе человек предстает как самодостаточный «социальный атом», побуждаемый к активности лишь собственными индивидуальными потребностями и интересами, на основе которых строятся ценностные ориентации личности.

Происходящее в таком обществе интенсивное преобразование предметной среды постоянно взламывает традиционные корпоративные связи, человек на протяжении жизни входит в самые различные социальные группы и становится свободным от их диктата. Освоение природы обеспечивает постоянное прогрессивное развитие науки, техники и технологии производства, повышение уровня удовлетворения человеческих потребностей. Человек, преобразующий мир, — самодовлеющая ценность, автономная по отношению к обществу. Это тип «индустриального» человека с рационалистическим стилем мышления, особой мотивацией (основной мотив — достижение успеха), соответствующим экономическим поведением, биоритмами и т. д.

Отсюда и идеал западного общества: все — по потребностям, человек — цель сам по себе. Власть перемещается здесь с людей на вещи, она есть атрибут собственности: владение вещами и представляющими их деньгами — средство приобретения господства над людьми и основа власти. Существенный элемент механизма власти — насильственное преобразование не только природной, но и социальной среды, запуск маловероятных линий развития на основе познания законов, отношение к человеку как материалу для социального конструирования.

Так выглядит сегодня антитеза Востока и Запада, традиционного, «холодного» и техногенного, «горячего» общества — основных исторических типов цивилизации. Как же, однако, она возникла, чем объясняется социальная мутация традиционного общества, результатом которой стало возникновение техногенной цивилизации? Каков характер взаимодействия Запада и Востока в прошлом и настоящем? Эти вопросы чрезвычайно важны для выявления возможностей и перспектив, которые открываются человечеству в свете цивилизационного подхода.

По современным представлениям, «мутагенными факторами», породившими европейскую (западную) цивилизацию, стали следующие феномены античной культуры: 1) зарождение в VII–VI вв. до н. э., в условиях

греческого полиса теоретической науки и основанного на ней целеполагания, а также возникновение соответствующих форм общественной жизни — демократии, политики, права; 2) появление христианства, а с ним и представления о человеке как божественном творении, любимом детище бога, созданном по его образу и подобию, способном поэтому понять божественный разум и его творческую силу.

Действие этих факторов не вызвало, конечно, какого-то немедленно-го результата, — не только античная, но и средневековая Европа была еще по преимуществу традиционным обществом. Дивергенция Запада и Востока произошла лишь в XIV–XVII веках. Последовавшие за Средневековьем развитие науки и лютеровская реформация сделали человека творцом собственной жизни. Немецкий философ М. Вебер, исследуя этот процесс, пришел к выводу, что именно реформация явилась тем духовным переворотом, который определил экономический прогресс западного общества. На постулатах реформации основан менталитет западного человека: духовное самосовершенствование не имеет самостоятельной ценности, главное — повседневные потребности, для их удовлетворения и надо работать, — именно это угодно богу.

С тех пор в развитии европейской науки приоритет завоевывают теоретические исследования, особенно в естествознании. В отличие от восточного общества, где доминировали интуитивный метод познания и художественно-образные формы мысли, где наука была непосредственно ориентирована на практическое применение, в европейской науке становится господствующим логический метод, основанный на доказательстве, на обобщении и понятийных формах мысли. В дальнейшем Р. Декарт, «отделив» человеческий разум от природы, сделал его самостоятельной субстанцией и возвел в абсолют преобразование природы сообразно разуму субъекта. Тем самым были созданы необходимые духовные предпосылки научно-технического прогресса.

По этому же пути шли Д. Беркли, Д. Юм, И. Кант, И. Фихте, — субъективный идеализм внес наиболее весомый вклад в создание западного человека и западного общества, эмансипировавшегося от восточного общества и ставшего самостоятельным типом цивилизации. Нормативно-ценностную базу этой цивилизации составила идеология либерализма, в центре которой находятся всеобщее право собственности и свобода индивидуального выбора. Либерализм универсализировал культурное пространство Европы, сделал его автономным от национальных государственных образований и национальных культур.

Едва возникнув, «техногенная» цивилизация стала «пожирать» традиционное общество, что проявилось прежде всего в «классической» колонизации Востока Западом. Она началась великими географическими от-

крытиями и закончилась созданием колониальной системы мирового империализма, которая была разрушена только во второй половине XX века мощным национально-освободительным движением народов Востока. Политика европейских метрополий, опиравшаяся на «право сильного», имела своей приоритетной целью извлечение из колоний природных богатств и эксплуатацию рабского труда, но при этом колонизаторы не забывали о своей «культуртрегерской» миссии — внедрении западных ценностей в культуру зависимых от них народов.

Идеологическое оправдание этой политики нетрудно было найти в европейской философии того времени. Мыслители Просвещения сделали первый шаг по пути универсализации ценностей западного общества. Европейский тип общественной жизни был представлен ими как высший тип, к которому должны стремиться все народы планеты. Опираясь на достижения европейской цивилизации — развитие технических систем, демократического устройства общества и творческой сущности человека, — они внедрили в европейскую культуру идею прогресса с его «стрелой времени», выражающей бесконечность прогрессивного развития истории, локомотивом которого как раз и является европейская цивилизация. Отсюда героизация будущего: «золотой век» — впереди, царство Божие можно создать на Земле, следовательно, будущее светло и прекрасно. Отсюда же и идея коммунизма, которая, заметим, не является изобретением К. Маркса, — она была лишь обоснована марксизмом с позиций материалистического понимания истории.

В результате западный тип цивилизации постепенно утверждался в сознании людей как некий идеал для всего человечества. Сложилась европоцентристская модель исторического процесса, которая наиболее полно реализовала себя в XX в. Ее можно представить в виде такого «космологического» образа: Запад — это Солнце, все остальное на Земле призвано вращаться вокруг него. Вся история XX в. — это история европеизации, а точнее — «вестернизации» традиционных обществ, внедрения достижений западной цивилизации во все поры восточного общества. И этот процесс продолжается поныне, различные современные глобалистские теории интенсивно «работают» на обоснование идеи «единства мировой цивилизации», по существу игнорирующей социокультурную специфику существующих на планете народов, стран и цивилизаций.

Однако в последние десятилетия развитие как реальных исторических событий, так и взглядов людей на исторический процесс и его перспективы выдвинуло на авансцену философского осмысления истории вопрос: действительно ли Запад может рассматриваться в качестве «эталонной» цивилизации, а все другие — лишь ступени на пути восхождения на этот «цивилизационный Олимп»? Может ли «вестернизация» рассматри-

ваться как путь ликвидации «цивилизационного разлома»? Есть ли другие орбиты исторического движения? Что станет исторической осью мира? Вокруг какого «солнышка» должен он вращаться? Чем закончится «встреча» Востока и Запада, состоявшаяся в XX в.? Возможен ли синтез восточной и западной культур, и если да, то на какой основе?

3. Кризис техногенной цивилизации и проблема исторического синтеза

О. Шпенглер был первым, кто обратил внимание на симптомы кризиса европейской цивилизации и сделал соответствующие выводы относительно ее перспектив. Позднее теоретики Римского клуба пришли к заключению о наличии пределов роста техногенной цивилизации и констатировали, что она движется в исторический тупик. А в последние десятилетия стало ясно, что эта цивилизация вступила в эпоху системного кризиса, охватившего все основные сферы жизни.

Предпосылки возникли, конечно, раньше. Разрушительные мировые войны были порождены именно западной цивилизацией, в частности, фашизм есть не что иное, как ее «естественный» продукт. Оружие массового поражения, прежде всего термоядерное, созданное в ее «недрах» и примененное, правда, пока единственный раз в истории, и опять-таки «от имени Запада», вновь сделало человечество смертным. Экологические проблемы (еще одна угроза жизни человечества), тоже не вчера появились и тоже в лоне этой цивилизации.

Но все противоречия техногенной цивилизации проявились в полной мере и стали очевидностью только в последней четверти XX века. Ныне уже не просто отдельные экологические проблемы омрачают перспективы человечества, а глубочайший экологический кризис грозит катастрофическими последствиями. Человек своей целенаправленной деятельностью создает условия для действия одних законов природы и ограничивает действие других. В результате в природе возникает «дисбаланс», напряжение, которое и проявляет себя как экологический кризис. Казалось бы, отсюда совершенно ясно, что свобода целеполагания и целеосуществления не безгранична, но Запад этому не верит и продолжает раскручивание маховика материального производства ради примитивных комфортно-престижных потребностей. Сегодня западное общество, располагая 13 % населения Земли, выбрасывает около 70% всех вредных отходов, поступающих в окружающую природную среду.

А ведь собственно производством с его вредными выбросами дестабилизирующее воздействие на природную среду не ограничивается. Все более расточительным и «антиэкологичным» становится также и процесс потребления. Один из последних докладов Римскому клубу констатирует,

что 99 % вовлекаемых в этот процесс природных материалов превращаются в мусор через пять—шесть недель. Автомобили, мчащиеся по городским улицам, источают смрад, копоть, пыль, шум. Сегодня они пожирают кислорода и выбрасывают в атмосферу вредных газов намного больше, чем промышленные предприятия. На их изготовление тратится половина всего выплавляемого металла. Автомобилизация душит человечество, но кто-нибудь стремится к ограничению этого самоубийственного процесса производства и применения механических игрушек? Вопрос, как говорится, риторический.

Вместе с этим растет ресурсоемкость производства и потребления. За последние два-три десятилетия из земных недр извлечено больше полезных ископаемых, чем за всю предшествующую историю человечества. Из них около 70 % поглощает американская система производства и потребления. Природной энергии здесь затрачивается на единицу продукции в три раза больше, чем, например, в Индии. Если бы все человечество достигло нынешнего американского уровня производства и потребления, энергетические и сырьевые ресурсы были бы исчерпаны в течение нескольких месяцев, а экологическая катастрофа стала бы неминуемой.

Но кризис западной цивилизации — это также и «антропологический» кризис, поставивший под вопрос существование человеческой телесности. Генетический аппарат человека формировался миллионы лет путем адаптации к условиям жизни, а техногенная цивилизация изменила эти условия в одночасье. В результате организм оказался беззащитным перед мутагенными воздействиями. Вследствие мутаций появляются новые вирусы, которые начинают косить людей. По-видимому, один из таких мутантов — вирус СПИДа. Кроме того, на человеческий мозг все интенсивнее действуют стрессы, транквилизаторы, различные излучения, что также не остается без последствий. Все это ставит под угрозу человеческую телесность.

Еще одно, может быть, самое тревожное, проявление антропологического кризиса — дебилизация населения. Канадский психолог Ж. Годфруа в своем объемистом двухтомном исследовании пишет, что в последние десятилетия коэффициент интеллектуальности молодых американцев катастрофически понижается, и этот процесс особенно интенсивно идет в самых богатых штатах. Возникает представление, что это психическая норма, сопутствующая росту материального богатства, т. е. норма, порожденная американским образом жизни.

Наконец, здесь все более обостряются «экзистенциальные» проблемы, происходит обезличивание человека, «деперсонализация», деградация личности. Западный человек все больше приобретает черты товара «рабочая сила», способного производить и потреблять в возрастающих объемах.

Он все больше удаляется от духовного мира и все глубже уходит в мир вещей. При этом общение людей становится чисто функциональным, «роботизированным», человек утрачивает способность жить в обществе, теряет свои духовные качества. Индивидуализм пронизывает все сферы западного общества. Происходит трансформация его нравственных ценностей: святость, героизм и духовность подменяются стремлением к успеху, любовь — эротикой, ум — поверхностным остроумием, — утверждает один из основоположников персонализма, французский философ Э. Мунье. По его словам, такой «образ человека порождается агонизирующей цивилизацией, самой ущербной из всех, какие знала история».

Американский философ Э. Фромм выявил особый феномен «рыночного характера», присущий западному обществу. Человек, обладающий рыночным характером, все воспринимает как товар, все живое он стремится превратить в предмет, в вещь, и сам становится похожим на робота. Он не может сопереживать чужой боли, утрачивает способность к живому общению, предпочитая общение с вещами. Он все приносит в жертву техническим идолам, обращаясь с машинами, как с живыми существами, а нередко и как со святынями. Даже собственное тело должно быть молодым и здоровым именно как инструмент рыночного успеха. Следствие подобного восприятия жизни — разрушение культуры, наркомания, преступность.

Современный немецкий философ В. Хесле, отмечая, что экологические, демографические, энергетические и сырьевые проблемы создают ситуацию движения к катастрофе, считает вероятным возникновение реальной возможности применения ядерного оружия в борьбе за перераспределение жизненных благ. Спорить можно лишь о сроках наступления катастрофы, — подчеркивает он. — Сегодня еще многие занимают «страусовую позицию», но завтра все эти проблемы приобретут первостепенное политическое значение. Вопрос стоит так: можно ли еще обеспечить выживание человека как вида, или уже слишком поздно? И поставлен этот вопрос не чем иным, как развитием техногенной цивилизации.

Все эти и другие проявления кризиса заметно поколебали уверенность в том, что европейский социум является «референтной группой» для современного человечества. Происходит «коперниканский переворот» в историческом сознании людей: европоцентристская модель мира, которая диктует всем народам линейное движение по пути вестернизации, разрушается; «солнце» западной цивилизации тускнеет на глазах.

Кризис переживает и в целом прогрессистское сознание, в частности, марксистская модель истории. Теория общественно-экономической формации была «списана» с истории техногенной цивилизации. Мысль о том, что материальное производство является основой развития общества, могла быть порождена только новоевропейской культурой, — ведь даже

у древних греков экономика была третьестепенным делом, не говоря уж о традиционном восточном обществе. Отсюда следует, что экстраполяция «формационной» схемы на весь всемирно-исторический процесс была бы ошибочной: это гениальная теория, но, как и всякая теория, она ограничена определенными историческими и цивилизационными рамками.

Марксизм стал утрачивать свои позиции в мировой общественной мысли, именно тогда, когда стало ясно, что европейский путь развития не является магистральным для всего мира. Без К. Маркса мы многое не поймем в современности, но канонизировать его нельзя. От него надо отталкиваться и двигаться дальше. Вопреки мнению небезызвестного американского теоретика Ф. Фукуямы, что с победой западной демократии в «холодной войне» наступает конец истории, как раз ее продолжение создает проблему выбора будущего и требует выработки нового взгляда на ход исторического процесса.

В поисках выбора путей развития есть смысл опереться на цивилизационную парадигму исторического мышления, которая, как мы уже видели, ориентирует на то, что выход из кризиса возможен на путях выработки новой системы культурных ценностей. «Генетический аппарат» социальной жизни — это информационные структуры. С их помощью осуществляется социальное наследование. И здесь, как и в биологических процессах, тоже происходят свои «мутации». Такие мутации универсалий культуры — это всегда есть «ценностный вызов» существующей цивилизации, это предпосылка смены способа производства.

Никакие изменения в технике и технологии, никакие противоречия в сфере производства сами по себе не вызывают дезинтеграции общества. Скорее наоборот: производство «служит» определенным общественным целям и идеалам, значит, его изменения обусловлены процессами в сфере культуры. В свое время китайцы, например, совершили много технических открытий и изобретений, но эти открытия и изобретения не сложились в теоретическую систему и не нашли технологического применения, поскольку не вписывались в культурную матрицу традиционного общества. Развитие же цивилизаций определяется именно культурными предпосылками, а производство — фактор «естественного отбора», утверждения новых форм жизни.

Сегодня, стало быть, необходимы новые мутации в сфере культуры. Их результатом станет система ценностей информационного, посттехнического общества, в котором основным приоритетом будет развитие духовного производства и удовлетворение духовных потребностей человека. К примеру, сегодня ясно, что с экологическим кризисом невозможно справиться с помощью лишь локальных экономических мер, ибо этот кризис обусловлен «стрелками», направляющими движение общества. Такими

стрелками как раз и выступают те или иные ценности, выраженные в универсалиях культуры. Без их корректировки никакой радикальный поворот активности в сторону экологии невозможен.

Экологической парадигмой, выковыывающей соответствующие ценности, по-видимому, могла бы стать концепция коэволюции. Коэволюционизм — стратегия динамического равновесия и совместного развития природного и социального. «Квантом» коэволюции — носителем единства этих противоположных начал является человек как «микрокосм». Это философия, сочетающая автономию человеческого разума с самодовлеющим достоинством природы. Коэволюционизм — это «человекоразмерный» подход к пониманию мира.

Должно быть выработано новое понимание деятельности на основе синтеза активистского подхода и самоограничения как внутренней меры преобразования. Это предполагает отказ от признания базового характера экономики для развития общества. Сегодня для западного человека неприемлема мысль о возможности ограничения уровня потребления. Для него снизить потребление, уровень комфортности жизни — значит обречь себя на невиданные лишения. И хотя предощущение экологической катастрофы постепенно овладевает сознанием людей, это, по свидетельству В. Хесле, скорее порождает необузданный гедонизм толпы и болезненный цинизм интеллектуалов, нежели желание остановить безумную гонку за комфортно-престижными миражами.

Надо отрешиться от «экономоцентрической» модели общества в пользу «культуроцентрической» модели. Экономические соображения не должны идти вразрез с экологическими, гуманистическими, нравственными соображениями. Человек, нуждающийся во многом, то ли ради хорошего самочувствия, то ли из престижных соображений, не может быть свободным. Критерий свободы — освобождение от власти низших потребностей. Желание иметь все больше и больше должно быть скомпрометировано как низость и пошлость. Предметом восхищения должен стать аскетический образ жизни. Потребительская парадигма жизни должна уступить место оптимизации системы потребностей индивида сообразно интересам развития духовных потребностей личности.

Исчерпала себя и выработанная в условиях западной цивилизации форма политического устройства общества, называемая формальной демократией. Еще Д. Дидро заметил: «При демократии к воле идиотов и бандитов относятся так же уважительно, как и к воле хороших граждан». В наше время, когда средством формирования общественного мнения стало телевидение, допускающее манипулирование массовым сознанием, демократия переживает кризис. Она не может больше рассматриваться как политический идеал общества, поскольку основывается на том, что каждый гражда-

нин принимает решения, исходя из собственных интересов, нередко еще и ложно понимаемых. В результате появляются решения, последствия которых не соответствуют интересам общества, государства, а также интересам, выходящим за пределы жизни нынешнего поколения. К тому же, подлинная демократия, опирающаяся на равенство граждан перед законом, возможна лишь в условиях социального равенства и совершенно исключается в обществе «денежного тоталитаризма» (А. А. Зиновьев).

В конечном счете, на смену рационалистической парадигме жизни должна прийти нравственная парадигма. На ее основе и может сложиться новая цивилизация. По-видимому, это будет результат синтеза культурных ценностей европейской цивилизации и традиционного, восточного общества в новой их системе. Для того чтобы подобный синтез стал возможным, мы должны встать на точку зрения самоценности всех культур и рассматривать культурное многообразие как самостоятельную ценность. Синтез возможно осуществить посредством «диалога культур» и выработки на этой основе новой системы верований, ценностей, новых традиций, что будет способствовать единению человечества.

Проблема синтеза цивилизаций, по-видимому, может быть наиболее успешно решена в культурных координатах российской цивилизации. Россия представляет собой особое цивилизационное образование, не сводящееся ни к восточному, ни к западному типу. «Срединное» положение России обусловило ее роль культурного поля, в котором веками происходил «переплав» восточных и западных влияний на основе самобытной культуры. В результате возникла цивилизация, несущая в себе «всесветные» начала. Основу ее образует как раз нравственная составляющая, которая включает в себя всеохватывающую этику коллективности. Она пронизывает и процессы социальной интеграции, и политическое устройство общества, и духовные ориентации личности.

Литература

1. Глобальные проблемы человечества / ред. И. Новикова. — М., 2006.
2. Семенов Ю. И. Философия истории: общая теория исторического процесса. — М., 2013.
3. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 2007.
4. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. — М., 2007.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М., 2003
6. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки мифологии мировой истории. — М., 1993.

ГЛАВА XX. РОССИЯ В МИРОВОМ СООБЩЕСТВЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Цивилизационный подход в философско-историческом исследовании, представленный в предыдущей главе, может быть с успехом применен в качестве общеметодологического принципа при анализе истории и современных проблем развития российского общества. Чтобы найти теоретические основания для проведения социальных преобразований, нам предстоит самоопределиться в цивилизационном отношении. Только в этом случае мы можем наметить верные ориентиры нашего движения по пути общественного прогресса.

Споры об исторической судьбе и цивилизационной идентичности России начались давно и время от времени разгораются вновь. Высказываемые при этом многообразные суждения можно свести к следующим основным позициям: Россия — часть западной (европейской) цивилизации; Россия — одна из восточных цивилизаций; Россия — не самостоятельная цивилизация, а конгломерат этнокультурных анклавов, неоднородное, сегментарное общество (недоцивилизация); Россия — своего рода мост между Западом и Востоком, результат суммирования влияний обеих цивилизационных типов; Россия — уникальная самобытная цивилизация, отличная от Европы и Азии, от Запада и Востока.

Из двух крайних позиций (первой и последней) сегодня экономически и политически господствующей является первая; ее придерживается не только либеральная часть российской интеллигенции, но и правящая «элита». «...Мы часть западноевропейской культуры», — заявил В. В. Путин в бытность свою российским президентом. Насколько обоснованна подобная точка зрения?

1. История России в контексте теории цивилизаций

Россию XXI века можно понять, только поставив нашу историю в связь со всей мировой историей на основе цивилизационного подхода. Так, уже три века, начиная с Петра I, в стране предпринимаются попытки реформ. Всего, по подсчетам историков, их было 14, и все они носили характер так называемой «догоняющей модернизации». В ее основе лежала мысль о том, что наша страна развивается по общемировым законам, вслед за Европой, повторяя ее путь с некоторым опозданием, поэтому российское общество «обречено» на перманентную европеизацию.

Характерно, однако, что все предпринятые модернизации вызывались не внутренними тенденциями развития, а внешними факторами. Какие это факторы? Историк В. В. Кожинов утверждает, что Запад начал войну против российской цивилизации в самом начале второго тысячелетия, и с тех пор она продолжается, прерываясь время от времени для накопления сил. По словам А. Тойнби, угроза России со стороны Запада

стала с XIII века «хронической» и со временем все больше возрастала. Все попытки модернизации страны как раз и были вызваны необходимостью преодоления ее военно-технического отставания от Запада. Как заметил Г. В. Плеханов, если бы не эта необходимость, реформы, нацеленные на европеизацию, вообще были бы не нужны.

Таким образом, источником всех российских реформ и модернизаций было не что иное, как «вызов» западной цивилизации. Поэтому способ их осуществления обладал ярко выраженным «мобилизационным» характером и включал в себя чрезвычайные меры для достижения форсированного развития экономического и военного потенциала страны в целях сохранения ее культурного генотипа и государственной самостоятельности. Однако многозначительным фактом нашей истории является то, что все эти реформы заканчивались контрреформами. Чем это объяснить?

В допетровскую эпоху, несмотря на социально-сословные различия, культура (система верований, ценностей, обрядов и обычаев) была единой в цивилизационном смысле. Это придавало духовную энергию народу, делало его способным на солидарный порыв. За тридцать лет реформ Петра I российское общество оказалось расколотым на европеизированный образованный слой и сохранившую традиционный жизненный уклад народную массу. При этом дворянство, ставшее социальной опорой государства, составляло меньше одного процента населения. Около двух процентов — государственный аппарат и армия, да еще столько же — священники. Остальные слои населения эти преобразования не затронули. Для них все изменения были только к худшему: введение рекрутских наборов в армию на 25 лет, закрепощение большинства крестьян, принудительные работы на строительстве новой столицы, все новые и новые сборы и налоги. Уничтожением патриаршества были подорваны духовные основания традиционной народной культуры. Церковь лишилась самостоятельности, — создание Священного Синода уподобило ее государственному ведомству. Гонения на старообрядцев вызвали самосожжения, однажды — сразу трех тысяч человек.

В результате всех этих нововведений города были запружены нищими и ворами, на дорогах властвовал бандитизм, население империи за годы правления Петра сократилось почти на треть. Но государство богатело, росла его военная мощь, открывались новые учебные заведения, строились заводы и дворцы, устраивались праздники, — вино лилось рекой. Дворянство набиралось европейской спеси и возносило Петра до небес, народ же раздражал новоявленную элиту непониманием происходящего. Елизавета, Петр III и Екатерина II продолжали и углубляли эти процессы. Петербург стал поистине западным городом, изменилась и Москва: сносились древние здания на территории Кремля, планировалось возвести здесь ги-

гантский дворец и все перестроить в классическом стиле, да что-то помещало. Театр, балет, опера — все западное, говорить стали по-иностранному, воспитывать детей — по-иностранному, даже слуг учили говорить по-французски.

Так в России возникли два мира: мир дворянский, живший чужой жизнью, по-европейски, и мир народный, продолжавший жить по-своему. Раскол произошел и в среде интеллигенции. Выразители традиций национальной культуры отстаивали самобытность России в противовес тенденциям западничества, внедряемым в общественную жизнь усилиями реформаторов. Каждая попытка реформирования общества неизбежно обостряла конфронтацию сторонников и противников реформ. Половина населения всегда была не согласна с вестернизацией страны. Временами западничество становилось едва ли не основной жизненной парадигмой, но глубинные корни русской жизни прорастали сквозь него и в конце концов одерживали победу.

Западничество как идеология оформилось в XIX веке. Она создавалась такими мыслителями, как П. Я. Чаадаев, позднее — революционеры-демократы, а в конце XIX и начале XX века — революционеры-марксисты. Чаадаев не видел в историческом прошлом России ничего такого, от чего нельзя было бы отрешиться, чтобы двинуться вслед за Европой. Он полагал, что православие является для этого препятствием и призывал отказаться от него в пользу католицизма, способствующего прогрессу. По его мысли в Европе до известной степени осуществлено «царство Божие», мы же существуем как бы «для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок».

В противовес западничеству развивалась идеология самобытности России или славянофильства. Поворот интеллигенции к народной культуре начинается с А. С. Пушкина. В 20-х годах на этих позициях стояли также Н. М. Карамзин, В. К. Кюхельбекер, Д. В. Веневитинов. Они считали, что Россия должна выразить сама себя, а не становиться в кильватер европейской цивилизации. В то же время они видели историческую необходимость реформ в технико-экономической сфере и в просвещении народа, связывая эту необходимость прежде всего с «вызовом» западной цивилизации. Реформы позволяли России реализовать свое историческое призвание. Отсюда высокая оценка этими мыслителями деятельности Петра I, который хотя и «прорубил окно» в Европу, однако «не презирал страны родной, — он знал ее предназначенье». При этом славянофилы были противниками разрыва с духовно-культурным наследием Древней Руси, с традициями русской народной жизни, которые позволяли воспроизводить высшие нравственные ценности.

С 30-х годов XIX века идеи особого, самобытного пути развития России развивали К. С. Аксаков, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев. Они ставили православие выше католичества и считали, что Европа скоро исчерпает свой потенциал развития, тогда Россия и выполнит историческую миссию, заданную ей Богом. В России, полагали они, более совершенная — общинная — форма жизни, которой соответствует православная идеология соборности. Они боготворили народ и видели в народной культуре самостоятельное начало российской жизни, призывали учиться у народа пониманию жизни, а не учить его жить по-западному. Они стояли на том, что русская культура выросла из православия и народных традиций. Они верили в неисчерпаемые силы народа. «Глас народа — глас Божий!» — восклицал К. С. Аксаков.

В противоположность славянофилам революционные демократы-западники хотели поднять народ до уровня западной культуры, но не сблизиться с ним, не «опуститься» к нему. В собственные силы народа они не очень-то верили и народное творчество отрицали: даже Пушкина порицали за присутствие народных мотивов в его сказках. Прогресс же видели в западной культуре и западном образе жизни. Впрочем, сталкиваясь непосредственно с европейской социальной действительностью, революционеры-демократы довольно быстро меняли свои западнические взгляды на противоположные. А. И. Герцен замечает: «Уважение к личности, гражданское обеспечение, свобода мысли — все это не существует и не существовало во Франции или существовало на словах». В. Г. Белинского поразило, насколько «тупой» и «пошлый» народ немцы. Оба они преодолели в себе западничество. В свою очередь, И. В. Киреевский и Ф. И. Тютчев, будучи славянофилами, знали Европу и умели ценить ее. Так что те и другие не только противостояли, но и во многом дополняли друг друга.

В 60–70-х годах Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров формируют «русскую идею», развитие которой завершает В. С. Соловьев. По их воззрениям, русская идея — это всечеловечность, поэтому Россия должна сыграть роль «души мира». Примечательно, что сходные мысли о вселенской миссии России высказывали — и тогда и после — некоторые именитые иностранцы. Немецкий философ В. Шубарт был убежден, что русская идея — это идея свободы. Ф. Ницше видел, что только Россия способна противостоять жалкой европейской буржуазности. А. Тойнби пророчил гибель Запада и торжество русской цивилизации.

Обращение русской интеллигенции к марксизму в последние десятилетия XIX века означало победу ориентации на сближение России с Западом. К началу XX века большинство политически активных людей во всех слоях общества считали необходимым радикальное изменение существующего строя. Марксисты той эпохи видели путь к социалистическому бу-

дущему России в ускоренном развитии капитализма по европейскому образцу, и основной задачей предстоящей революции считали преодоление отсталости страны от Запада. При этом они рассматривали Россию как средоточие противоречий и отводили ей роль «слабого звена» в системе капитализма; прорыв в этом звене способен положить начало эпохе пролетарских революций в странах развитого капитализма. Отсюда возникла идея «проскочить» капиталистическую стадию развития страны на волне мировой пролетарской революции. Ее подготовка и инициация стали для большинства партийных лидеров главной из ближайших политических задач. Что же касается Востока, то он тоже должен был последовать примеру Европы. По оценке В. И. Ленина, «Восток окончательно встал на дорожку Запада» и примет участие в борьбе за его идеалы.

Между тем мировая революция не состоялась. И уже НЭП стал шагом назад, отступлением от социалистических задач, связанным с осознанием утопичности былых надежд. НЭП принес с собой утверждение капиталистических порядков в распределении и торговле; в общественной жизни стал задавать тон «нэпман» — спекулянт, лавочник, продажный чиновник, а в деревне — кулак и подкулачник. Товаров стало много, торговец процветал, но росли нищета, безработица, преступность, падение нравов, коррупция чиновников. Это было добровольное отступление с громадными издержками, — такой была «русская плата» за разочарование в революционных возможностях европейского пролетариата. Для многих становится ясно, что коммунизм — не для западного человека, что это специфически русское явление, которое Запад отвергнет. Так и произошло: вместо пролетарской революции на авансцену европейской общественной жизни выступил фашизм.

Изменившаяся мировая ситуация позволила сторонникам самобытного развития страны, сгруппировавшимся вокруг И. В. Сталина, оттеснить идеологов мировой революции от лидерства в партии и взять курс на построение «русского социализма». Сталин отстаивал идею лидерства СССР в мировом историческом процессе и тем самым возродил традиционную «русскую идею» на новой основе. Он рассматривал марксизм как самую передовую социальную технологию, опираясь на которую страна может создать мощную технико-экономическую базу, разрешить таким образом спор с Западом и отстоять свою самобытность. Основу этой самобытности он видел в русской национальной культуре.

В результате острой политической борьбы к середине 20-х годов утвердился курс на строительство социализма в одной стране. Марксизм, став государственно-политическим явлением, довольно быстро трансформировался и стал тем, что обычно называют «русским» или «советским» марксизмом. Это решающим образом сказалось на политике, был разрабо-

тан специфически российский способ интенсификации экономики: коллективизация, индустриализация и т. д.

Во второй половине 30-х годов произошла радикальная «реформация» государственной идеологии, — в ее основу были положены уважение к отечественной истории и патриотизм. Между тем незадолго до этого слово «патриот» означало врага революции, — не случайно большевики левацкого толка увидели во всем этом реставрацию в стране дореволюционных порядков. Действительно, вся последующая история СССР стала продолжением развития российской цивилизации. И только встав на этот путь, Россия смогла противостоять экспансии Запада, нанеся поражение фашизму в Великой Отечественной войне, а в дальнейшем впервые в своей истории стала одной из двух величайших мировых «сверхдержав».

Постепенно, однако, поистине роковая закономерность нашей отечественной истории проявила себя в новой победе западничества, что мы наблюдаем в наше время, пожалуй, в наиболее уродливой форме, нежели когда бы то ни было. Одержав победу в конце 80-х — начале 90-х годов, «демократы»-западники, стали усиленно нахлестывать «лошадь истории», загоняя ее в единственные открытые ворота — в «мировую цивилизацию», которая является, как мы видели, не чем иным, как агонизирующей технологической цивилизацией.

Снова мулсируется идея отсталости России, порожденной якобы отклонением ее от магистрального (т. е. европейско-американского) пути развития, вызванным революцией 1917 года. Обществу навязывается идеология социальной инфантильности, ущербности: 70 лет советской истории — это «черная дыра», социальная яма, а вот капиталистическая Европа — это царство цивилизованной жизни. Для современных «реформаторов» Россия — не более чем европейская окраина, которая обречена на то, чтобы стать «нормальной» европейской страной. Такие горе-«реформаторы», будучи неспособными выработать собственную программу реформирования страны, пользуются стандартными рецептами западных советников. Один из них, американский экономист Д. Сакс признался: «Мы положили больного (т. е. Россию) на операционный стол, вскрыли ему грудную клетку, но у него оказалась другая анатомия».

Результатом такой скорее даже «американизации», нежели «европеизации» явилось глубочайшее социальное расслоение общества, угнетение и нищета большей части народа, противоречащие не только традициям русской культуры, но и тем ценностям, которые были внедрены в европейское сознание мыслителями Просвещения. Иными словами, в обществе насаждаются «дикие» порядки, которые были «нормой» для европейского общества разве что в эпоху первоначального накопления капитала. Совершенно игнорируется тот факт, что наиболее существенные преобразования

социальных отношений в европейских странах произошли в XX в. как раз под влиянием Октябрьской революции и опыта социалистического развития России.

Напротив, национально-патриотическая оппозиция стоит на том, что Россия должна в процессе модернизации сохранить свою самобытность, культуру, традиции, — иначе ее ждет социальное небытие, она перестанет существовать как Россия, превратившись в некую карикатуру на Америку. Это отлично понимал еще А. С. Пушкин, который убеждал современных ему западников: «Поймите же, Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою; история ее требует другой мысли, другой формулы...» В самом деле, Япония и Китай, к примеру, не страдают «комплексом западничества», поэтому, интенсивно развиваясь, они остаются самими собой, сохраняют исторически присущее им культурное своеобразие. Стремление же повторить чужую историю — губительно. Оно ведет к потере веры в себя, в собственное историческое предназначение.

Не случайно в связи с этим принципиально иное отношение деятелей современной российской оппозиции как вообще к историческому опыту развития страны, так и к советскому опыту жизнеустройства — в частности: советский образ жизни, советский человек — эти социальные феномены выросли на древе, уходящем своими корнями в структуру исторически выработанного национально-культурного генотипа. Следовательно, такой образ жизни и такой тип человека достойны сохранения и дальнейшего культивирования, а суть реформ должна сводиться к созданию наиболее благоприятных общественных условий, обеспечивающих жизнеспособность этих традиционных феноменов социальной жизни.

Подчеркнем, что опасна не только сама по себе утрата богатейшей культуры. Речь идет о «вестернизации» деятельностной парадигмы общества, а значит и о переориентации вектора активности на преимущественное удовлетворение материальных потребностей человека, которое уже завело западную цивилизацию в тупики кризиса. Россия, таким образом, втягивается в смертельную борьбу за «выживание» на максимально возможном уровне материальной жизни и тем самым внесем свой вклад в углубление глобального кризиса во всех его проявлениях. Да и нас самих эта борьба вряд ли приведет к успеху: создаваемый ныне усилиями американских идеологов и политиков «новый мировой порядок» отводит России роль сырьевого придатка стран «золотого миллиарда». Выполнить же свою историческую миссию по синтезированию новой культурной парадигмы Россия сможет, только освободившись от односторонней ориентации на изживающие себя идеалы западной цивилизации.

Несомненно, чтобы сохранить свою самобытность, мы должны прежде всего воспроизводить традиционные формы жизни, выраженные в универса-

лиях русской культуры. Вместе с тем это не означает, что система ценностей может оставаться совершенно неизменной. Как известно, культура это общественно-исторический опыт народа, явленный прежде всего в его языке, опыт, передаваемый из поколения в поколение. Но исторический опыт накапливается и перерабатывается, культуре присуща поэтому как устойчивость, так и изменчивость. Время от времени здесь происходят не только количественные изменения, но и своего рода «культурные мутации».

Из теории цивилизаций следует, что политическим и экономическим переменам в обществе предшествует переворот в умах людей, пересмотр ценностей, идеологическая подготовка. Субъектом «культурной мутации» выступает интеллигенция, — это ее историческая миссия. Однако такая мутация — не просто слом старой системы ценностей, а замена ее новой. «Перестройка» 80-х годов сломала систему ценностей советского общества, но «демократическая» интеллигенция, столь рьяно выполнявшая эту миссию, не сумела ни ответственно распорядиться старыми ценностями, ни тем более предложить новую систему ценностей.

Как уже говорилось, культурные предпосылки цивилизационных перемен могут иметь характер «внешнего вызова», т. е. давления иной цивилизации. Наши «реформаторы», будучи не столько объектами, сколько проводниками, «агентами» этого давления, просто «поменяли знаки» перед старыми ценностями на «минус», а перед ценностями западной культуры — на «плюс». С особым пиететом была позаимствована потребительская ценностная парадигма западного общества, а парадигма духовности отброшена как старый хлам. Последствия такой «перемены знаков» налицо: разрушение государственности и духовной культуры народа, физическая деградация индивида и «одичание» личности.

Значит ли это, что оптимальным был бы выбор некоторого «среднего» пути? Вряд ли. Как известно, между крайними позициями лежит не истина, а проблема. Операции суммирования и выведения среднего арифметического непригодны для создания органически целостных систем. Здесь необходима новая комбинация уже известных элементов. Так, сегодня для России необходима совершенно новая, оригинальная комбинация политических средств, которая позволила бы вывести страну на самостоятельный путь развития. Основой синтеза должен служить исторический опыт народа. Вырабатывать такую политическую стратегию надо самостоятельно, творчески, не ограничиваясь наивным подражанием западным образцам. И здесь особенно важна роль общенационального лидера, который был бы способен осуществить стратегический синтез. Подобную роль «архитекторов реформ» сыграли в послевоенные десятилетия Ш. де Голль во Франции, Л. Эрхард в Германии, Дэн Сяопин в Китае, Ли Куан Ю в Таиланде. Судьба России оказалась в этом отношении не столь благосклонной...

2. Русская культура как фактор синтеза цивилизаций

Ныне Россию однозначно зачисляют в разряд отсталых стран. При этом, естественно, опираются на постулат о базисном значении экономики. Между тем, размышляя в русле цивилизационного подхода, мы пришли к тому, что не экономика определяет культуру, — напротив, культура является базисом для развития всех сфер общественной жизни, в том числе и экономики. В культурном же отношении Россия никогда не была отсталой страной. Более того, универсалии русской культуры имеют особую всемирно-историческую ценность, ибо Россия издавна была своеобразной лабораторией культурного синтеза. В результате интенсивного взаимодействия многих этнокультурных образований она выработала уникальные формы общественной жизни и духовной культуры, соединяющие в себе достоинства западного и восточного типов цивилизации. Эти формы стали органической частью культуры всех народов, населяющих Россию.

С подобной точки зрения Россия предстает как особая самостоятельная цивилизация. А. И. Герцен, по-своему истолковывая символику герба Российской империи, говорил: на российском гербе головы орла смотрят в противоположные стороны, но сердце у него бьется одно. Смысл этого образа состоит в том, что культура народов России представляет собой не конгломерат восточной и западной культур, а особый сплав, синтезировавший их влияние на основе самобытного исторического опыта. Именно в результате этого синтеза Россия стала «колыбелью народов». Ни одна народность, ни одно племя не исчезли с ее земли, пока она укрепляла свое государственное величие. Что же образует «сердце» российского орла, в чем заключается «тайна» русской народной души? А в более строгой формулировке — каковы основные универсалии русской культуры, ставшей «центром притяжения» для других народов России?

Ключевое звено русской культуры, ее фундамент, определяющий главные принципы ее построения, образует духовность. В самом общем смысле это приоритет духовного жизненного начала перед материальным, готовность пожертвовать материальным ради духовного, стремление к всемерному развитию духовной основы бытия. Разве не показателен такой факт, что на Руси в писаных завещаниях наследникам перечислялись вначале иконы, потом книги (в том числе светского содержания) и только после этого — драгоценности и все остальное имущество? Наиболее авторитетными жизненными наставниками для нас были именно книги. Наша литература — самая древняя, она древнее французской, немецкой, английской. И была она по преимуществу духовной, а не развлекательной и тем более не «скопидомской»: она не учила тому, как разбогатеть, — она размышляла о том, как устроен мир и что должен делать в нем человек, как он должен жить, чтобы устроить свою душу. Это были знаменитые летописи,

былины, песни, сказки, сказания и т. д. Каковы же источники этого верховенства духовного начала в русской жизни?

Основу русского социального жизнеустройства образует коллективность, предполагающая социальное равенство и справедливость. В историческом опыте России выработана всеохватывающая этика коллективности, простирающаяся до «всесветности», «космичности» русского восприятия жизни. Коллективность противостоит индивидуализму, пронизывающему всю систему отношений западного общества. Но она вместе с тем не является аналогом корпоративности, «диктатуры коллектива», присущих традиционному восточному обществу. В русской культурной традиции реализуется некоторая оптимальная «пропорция» коллективного и личностного начал общественной жизни.

В обществе традиционного типа человек слабо обособляется от коллектива, как бы сливается с ним, и это мешает развитию человеческой индивидуальности: здесь действует принцип «человек — для коллектива». Но если обособление становится чрезмерным, возникает феномен индивидуализма, противопоставляющий человека общественным структурам: «человек — против коллектива». И это ничуть не менее губительно для личности, поскольку утрата коллективистской интенции сознания, поведения и деятельности оборачивается для нее неизбежной потерей нравственных качеств, образующих основу духовности.

Подобная «диктатура личности» по отношению к коллективу, принципиальная направленность ее «на себя» ничем не лучше «диктатуры коллектива», сдерживающей развитие личности. Индивидуализм — антипод не только коллективности, но и индивидуальности тоже, поскольку он задает «античеловеческий» вектор развития: способствуя развитию некоторых, по преимуществу «активистских», свойств и способностей личности, он в то же время «обесчеловечивает» ее. В самом деле, личность чрезмерно энергичная, экспансивная, склонная к обладанию, к господству, к насилию, — личность этакого «супермена», — опасна для общества, она его разрушает, подрывая основу человеческого существования.

Совсем иное дело — обособление индивида в такой мере, которая направляет его активность на коллектив. Тогда побуждения личности, ее действия и поступки обретают духовно-нравственную энергию. А это не только мощный фактор созидания, но и решающее социальное условие формирования подлинной индивидуальности, формирования личности, проникнутой высокой нравственностью, личности, склонной к самореализации в духовном творчестве. В России, по словам мыслителя-славянофила И. В. Киреевского, на месте личной самобытности или общественного самовластия господствует принцип: человек принадлежит миру, мир — ему. Этот принцип организации общественной жизни был воспринят в совет-

скую эпоху как культурная «матрица» русского социализма. В выборе пропорции коллективности-индивидуальности, оптимальной для тех условий, как раз и кроется одна из великих загадок высочайшего духовного взлета, совершенного нашим народом в эту эпоху.

С коллективностью как универсалией культуры теснейшим образом связана соборность как способ единения людей на основе общей идеи и как форма организации общественного управления. В России государство выполняет функцию защиты всех населяющих ее народов и граждан, поэтому ему отдается приоритет в сравнении с правами отдельного человека и гражданина. Демократия западного типа, опирающаяся на формальное равенство граждан перед законом, не соответствует сложившейся в русской культуре пропорции рациональности-иррациональности, в которой преобладает иррациональная составляющая. Поэтому необходимым элементом общественного самоуправления в России выступает принятие решений на основе коллективного обсуждения и «консенсуса». Избирательное право, реализуемое западным человеком индивидуально, тем более неприемлемо для граждан России, что в современных условиях всеобщим явлением стало манипулирование общественным мнением с помощью телевизионных избирательных «технологий».

Именно на коллективно-соборных формах организации общественной жизни как раз и базируются принципы русской духовности. Среди них особую роль играет государственно-державный патриотизм. Человек, принадлежащий к русской культуре, видит в государстве не только форму общественной организации, но и особую духовно-нравственную ценность. Для него государство, его интересы — это предмет сакрализации, это, по словам П. Б. Струве, осуществление боговластия. Русский человек не мыслит своего счастья отдельно от благополучия и могущества государства. Более того, он способен поставить счастье Родины выше личного или семейного счастья. Для него патриотическое чувство — выражение глубинных потребностей души. Поэтому в своем служении государству он остается внутренне, духовно свободным. Каждый из нас в ответе за всю страну, и это — центральный «нервный узел» русской духовности. Если, к примеру, американец живет для себя, и его престиж измеряется тем, что он имеет, то для нашего соотечественника престиж определяется тем, что он сделал для народа, для государства.

На Западе основной критерий успеха — собственность, у нас же — нравственное, духовное совершенствование. Там произошло историческое отступление от католицизма к протестантству, в результате чего восторжествовал рационализм, а вместе с ним — материальный «успех». В противоположность этому Россия представляет собой тип жизни, где преобразующая деятельность и ее результаты, эффективность социальных «техно-

логий» и т. п. не являются определяющими для характера миропонимания, ибо главное здесь — те духовные ценности, которые стоят за этой деятельностью, те общественные интересы, которым она служит.

В российской православной традиции даже и труд ценен постольку, поскольку он способствует общему делу и развитию духовности. Ценность представляет не сам внешний результат деятельности, а то, что в процессе его достижения, по выражению Н. А. Бердяева, «продолжается богочеловеческое творение». Персонализация как движение личности к богу — вот главная составляющая творческой деятельности субъекта. Отсюда ценностно-рациональный стиль мышления русского человека, позволяющий сознательное соподчинение, «ранжирование» его собственных жизненных предпочтений сообразно их общественной значимости.

Наконец, русская культура содержит в себе такие нравственные императивы, как социальное равенство и справедливость. При этом социальное равенство понимается не как примитивная «уравниловка», а как равенство социальных возможностей для становления и самореализации личности. Выражением такого понимания равенства является великий принцип «от каждого — по способностям, каждому — по труду». Здесь в качестве единой меры человеческого достоинства выступает трудовой вклад индивида в преумножение общественного богатства, и применение этой меры воспринимается каждым членом общества как справедливость. А человек, причастный к русской культуре, не может быть доволен жизнью, если он не ощущает высшей, нравственной справедливости в общественной оценке достоинства каждой личности.

В России, по Л. Н. Гумилеву, царствует добро. Русский человек стремится к гармонии с самим собой и к постоянному нравственному самосовершенствованию. Но ему этого мало: он чувствует себя призванным всюду утвердить эту гармонию и высший божественный порядок на основе духовного единства. Масштаб счастья для русского человека существенно определяется счастьем других людей, и не только «ближних», но и «дальних». С. Цвейг, размышляя о русской литературе, отмечал: «Герои Диккенса мечтают о маленьком домике, теплом очаге и благополучии своего потомства, герои Бальзака грезят высокими титулами и миллионами, герои Достоевского и Толстого никогда не помирятся на личном только счастье, для них счастье — это счастье всего народа, всего человечества, они так устроены, что живут идеей космического совершенства».

Все реформы, проводившиеся в нашей стране, и особенно в последнее десятилетие, были так или иначе направлены на размывание этой общинной основы российской жизни и духовно-нравственных оснований российского менталитета, на внедрение частнособственнического начала в общественную жизнь и общественное сознание. Реформы, проводимые

нынешними «демократами», особенно «жестко» направлены на изменение социокультурного «генотипа» общества путем подавления русской культурной традиции, которая рассматривается как главная помеха тотальной вестернизации страны и превращения ее в резервуар энергоносителей, необходимых для процветания «золотого миллиарда».

Поскольку наши культурные традиции наиболее ярко выражены в великой русской литературе, именно ее внутренний «стержень» был сломлен воинствующим западничеством в первую очередь. Об этом с болью пишет В. Г. Распутин: «Дух новой литературы в России, наступивший после 1985 года и особенно после 1991 г., можно выразить словами Смердякова из романа Достоевского: «Россия-с, Марья Кондратьевна, одно невежество... Я думаю, что эту проклятую страну надо завоевать иностранцам». И — на десять лет пошла гулять, как обретенная истина, смердяковщина. Все — по чужим образцам. Все — на чем тысячу лет стояла Россия — в шутовском экипаже на свалку. <...> Культура, имеющая великое прошлое, та культура, которая принесла в мир эпический размах человеческой ценности и красоты, штурмуется бушующим обезьяньим кривлянием».

Между тем, учитывая сказанное о нравственных императивах русской культуры, о ее всесветности и всечеловечности, т. е. обращенности ко всем народам мира, есть смысл говорить об особой ее миссии в синтезе цивилизаций. В свое время о мировой ценности русского жизнеустройства писал А. С. Хомяков: «Эта жизнь хранит много сокровищ не для нас одних, но, может быть, и для многих, если не для всех народов». Сегодня, в эпоху кризиса западных ценностей, мы имеем гораздо больше оснований для подобных суждений. Именно русская культура могла бы послужить «матрицей» цивилизационного синтеза, прежде всего, в том, что касается нравственности и духовности — определяющих начал как общественной, так и личной жизни.

Для нас, как и для любого народа, нет ничего ценнее, нежели социально-исторический опыт, отраженный, в частности, в национальном менталитете. Менять менталитет в угоду стандартизированным формам и моделям экономического роста, это все равно, что телегу ставить впереди лошади: менталитет является главной культурной ценностью как раз потому, что он наиболее эффективно обеспечивает также и выживание народа. «Слом» менталитета не только не обеспечит такое выживание, — он чреват опасностью движения к социально-культурному небытию нации. Задача состоит, следовательно, в том, чтобы реформирование общества привести в соответствие с национальным менталитетом, а никак не наоборот.

Для нас, как и для любого народа, нет ничего ценнее, нежели социально-исторический опыт, отраженный, в частности, в национальном менталитете. Менять менталитет в угоду стандартизированным формам и мо-

делям экономического роста, это все равно, что телегу ставить впереди лошади: менталитет является главной культурной ценностью как раз потому, что он наиболее эффективно обеспечивает также и выживание народа. «Слом» менталитета не только не обеспечит такое выживание, — он чреват опасностью движения к социально-культурному небытию нации. Задача состоит, следовательно, в том, чтобы реформирование общества привести в соответствие с национальным менталитетом, а никак не наоборот.

Основой сознания в случае такого синтеза выступали бы не «целерациональная», не экономическая, а экологическая и нравственная составляющие, которые, в свою очередь стали бы ведущими регуляторами экономических процессов. На место формальной демократии могла бы стать демократия «соборного» типа, предполагающая совместную выработку решений и прогнозов будущего. Смысл человеческой жизни стал бы в возрастающей мере определяться не уровнем удовлетворения первичных потребностей, а уровнем развития духовных потребностей личности.

Однако для того, чтобы человечеству двигаться в этом направлении, нам самим надо повернуться лицом к отечественным культурным ценностям, а не держать голову вечно повернутой на Запад. Так будет, несомненно, лучше — для нас, да и для Запада — тоже. Ибо, скажем, перефразируя одного классика: «анатомия» нашей цивилизации может послужить не только «ключом» к постижению «анатомии» Запада, но и рычагом для ее усовершенствования.

3. Россия в глобализирующемся мире

Общественная жизнь на планете все больше подчиняется глобалистским тенденциям. Можно с полным основанием утверждать, что глобализация — основное содержание нынешней эпохи. «Мировая цивилизация» во главе с Соединенными Штатами Америки, избавившись от противовеса в лице Советского Союза, осуществляет космополитическую идею утверждения принципов западного мира в международных отношениях. Политика глобализма направлена на установление контроля над мировым экономическим и политическим пространством со стороны стран «золотого миллиарда» и прежде всего США. Создаваемый ныне «новый мировой порядок» представляет собой не что иное, как планетарную диктатуру западного капитала.

Эта диктатура утверждается всеми средствами, в том числе, «огнем и мечом». Английские исследователи З. Сардар и М. Дэвис отмечают, что уже после окончания второй мировой войны США свыше ста раз применяли режим различных санкций по отношению к суверенным странам, в которых проживает в общей сложности более половины человечества; военные расходы США сегодня практически равны соответствующим рас-

ходам всех остальных стран мира, вместе взятых. Бомбардировки Сербии стали последней «глобализационной» акцией США в минувшем столетии, агрессия против Ирака — первая война за «новый мировой порядок» в наступившем веке.

Не менее действенны такие средства глобализации, как тотальный контроль над финансовыми потоками, энергетическими ресурсами, средствами информации и пропаганды. Структурной основой экономической глобализации выступают транснациональные корпорации (ТНК), а финансовое регулирование выступает в качестве ее основного «рычага». Финансовый контроль над общемировым экономическим пространством обеспечивает сверхприбыли ТНК за счет эксплуатации природных, трудовых, интеллектуальных и других ресурсов всех стран.

Что же касается идеологической программы глобализации, то она основывается на приоритете западных культурных ценностей, из чего вытекает целесообразность унификации культур на базе «общечеловеческих ценностей» и «всеобщих прав человека». Вместо пути международной интеграции, опирающейся на сотрудничество и взаимообогащение народов и культур, человечеству навязывается национально обезличенная, предельно упрощенная «массовая культура». Те же английские авторы пишут о своем наблюдении: «Оборотной стороной материального изобилия в Соединенных Штатах становится культурная убогость. Американцам, стремящимся к максимизации своего благосостояния и превращающим на этом пути средства в цели, «становится трудно вообразить жизнь, хотя бы в чем-то отличную от той, в которую они каждодневно окунаются».

Между тем под влиянием западного образа жизни с его «одномерной», потребительно ориентированной культурой оказываются все новые и новые страны и народы. В результате глобализация в ее культурном аспекте предстает как создание из различных этносов, народов и наций некой «серой расы», превращение их в аморфный «человеческий материал», в безликий, однородный и податливый биомассив, в котором стерты все национально-культурные особенности. В конечном счете это стандартизация всех форм и сфер индивидуальной и общественной жизни — сознания, поведения, экономической структуры, государственного устройства — по западным лекалам.

Именно такой, предельно «вестернизированный», вариант мирового развития все более жестко и угрожающе заявляет о себе в идеологии и политике глобализма, стремящегося к безраздельному господству западного цивилизационного типа на планете. Подчеркнем в связи с этим, что сказанное ранее о современных глобальных проблемах, являющихся продуктом эволюции техногенной цивилизации, позволяет считать совершенно неоправданной канонизацию западной культуры в какой-либо форме и свиде-

тельствует в пользу идеологии и политики антиглобализма. Концепция «многополярного» мира более приемлема как в интересах политического равновесия на земном шаре, так и с точки зрения возможностей дальнейшего накопления многообразного исторического опыта, фиксируемого средствами культуры. Напротив, унификация культуры способна завести человечество в «эволюционный тупик».

Современные коммуникационно-герменевтические теории обосновывают единственно разумный и реальный путь межкультурной интеграции — «диалог культур». Признавая социокультурную специфику цивилизаций и глобальный характер истории, такие теории стремятся соединить цивилизационный и мироцелостный подходы. По мнению одних футурологов-глобалистов, взаимодействие культур приведет в более или менее отдаленной перспективе к образованию единой планетарной цивилизации с новой шкалой общечеловеческих ценностей. Другие же полагают, что разнообразие культур сохранится и впредь, хотя общность их будет возрастать на основе взаимного обогащения.

Последний вариант развития культурно-интеграционных процессов является наиболее предпочтительным, поскольку именно сохранение культурного разнообразия будет способствовать не только расцвету локальных культур, но и дальнейшему интенсивному развитию всей общемировой «метацивилизации», в то время как ограничение разнообразия чревато последующей стагнацией этого развития и даже гибелью человечества в силу нарастания энтропийных процессов. Именно об этом свидетельствуют признаки стремительно надвигающегося экологического кризиса — недостаток полноценной пищи, ископаемого сырья, чистой воды, воздуха, земли, пригодной для выращивания злаков.

Техническими средствами предотвратить этот кризис невозможно. Применение ресурсосберегающих технологий, уменьшение количества отходов, их переработка и т. д., — все это может лишь отсрочить его наступление. Восстановить же равновесие биосферы можно только двумя путями: а) переход к полной автотрофности, к жизни в замкнутой техносфере, что в обозримом будущем представляется просто нереальным; б) уменьшение антропогенного воздействия на биосферу, по расчетам академика Н. Н. Моисеева, примерно в 10 раз, что предполагает изменение и человека, и общества — совсем не по западным образцам.

Многообразие цивилизаций — основа стабильности существования человека, но это многообразие, при определенных условиях, может стать источником противостояний, которые способны привести человечество к гибели еще до экологической катастрофы. Прогрессирующая неравномерность биосферы вызовет острые межкультурные столкновения и таким образом сделает ближайшие десятилетия временем борьбы за ре-

сурсы планеты. Формирование же нового сообщества цивилизаций могло бы не только исключить подобный вариант развития, но и предотвратить экологическую катастрофу, ибо оно стало бы условием обретения человечеством новой «экологической ниши».

Одно из направлений становления такого планетарного сообщества — модернизация Востока с сохранением его культурно-цивилизационной самобытности. Ныне в Японии интенсивно происходит модернизация в сфере производства и потребления, но это затрагивает, главным образом, технико-технологическую сферу, в то время как тип цивилизации определяется формами взаимодействия личности и общества. А мотивация поведения людей в японском обществе осталась традиционной: преданность общине, почитание старших, «семейный» уклад внутри корпорации, дисциплинированность, ответственность и т. д. Эта цивилизация близка к российской цивилизации тем, что она ориентирована на воспитание, образование и коллективистские формы деятельности. В диалогическом ключе происходит модернизация и в других странах Юго-Восточной Азии, где она, по видимому, будет продолжаться в ближайшие десятилетия.

Менее восприимчивы к модернизации цивилизации мусульманского типа, поскольку ислам утверждает единство светской и религиозной жизни. Ислам не только религия, «регулирующая» отношения человека с богом, но и определенный тип отношений между людьми, отрицающий либерализм, прежде всего, в сфере идей. Исламский фундаментализм — это ответ на попытки внедрения модернизации и либерализации в сферу общественных отношений. Вместе с тем, идейный ригоризм обрекает мусульманскую цивилизацию на отставание в сфере технологии, вследствие чего исламские народы могут разделить судьбу неандертальцев, которые не смогли обрести новую экологическую нишу. Но добровольно исламская цивилизация с исторической сцены не уйдет, и проблема Север-Юг будет обостряться. Результатом станет также углубление цивилизационного «разлома» между Западом и Востоком.

Итак, взаимодействие и взаимообогащение культур — основа для преодоления нынешних цивилизационных «разломов» и путь формирования человечества действительно цивилизованного, т. е. развивающегося посредством бесконечного многообразия форм человеческой деятельности и общественного жизнеустройства. Такой путь гарантирует людям столь же бесконечное разнообразие условий, направлений и перспектив духовного развития. Именно он способен обеспечить человеку подлинную свободу, самостоятельность и оригинальность взлетов его мысли, интенсивность и продуктивность его духовно-культурного творчества. Следовательно, этот путь развития мировой истории является поистине человеческим и в наиболее полной мере соответствующим гуманистическим идеалам.

Что же значит нынешняя «вестернизированная» глобализация для России? Начнем с того, что политика культурной экспансии по отношению к нашей стране, проводившаяся Западом на протяжении веков, до последнего времени серьезного успеха не имела. А. Тойнби видел причину этого в жизненной силе самобытной русской культуры: «Запад так и не оказал глубокого влияния на жизнь и культуру России... Мощные традиционные культурные пласты оказывали сопротивление процессам вестернизации». Однако в XX веке, благодаря созданию эффективных средств информационного воздействия и беспрецедентному, технологически оснащенному давлению с целью внедрения потребительской психологии в сознание и подсознание российских граждан, эта политика привела к культурно-ценностному перерождению значительной части советского общества, что и сделало возможным сокрушение СССР.

Вскоре после этого З. Бжезинский, один из влиятельнейших американских политических стратегов, в книге «Гигантская шахматная доска» провозгласил: «Новый мировой порядок создается Соединенными Штатами Америки на обломках России, за счет России и против России». В свою очередь, сотрудник госдепартамента США С. Хантингтон в книге «Столкновение цивилизаций» пишет, что установление «нового мирового порядка» будет сопряжено с конфликтом: Запад против православно-славянской цивилизации. Он полагает, что Запад будет договариваться только с либерально-демократической Россией. Если же она будет самостоятельной в своей цивилизационной ориентации, отношение к ней может быть только враждебным.

Это значит, что цели и задачи глобализации связываются прежде всего с дезинтеграцией российской государственности и последующей ликвидацией цивилизационной самостоятельности России. Именно Россия по сей день остается серьезным противовесом Западу в его политике вестернизации всего мира. И не случайно, что массированное вторжение в нашу страну ведется сразу по трем направлениям: военно-политическому, социально-экономическому и культурно-идеологическому. Последнее имеет главной задачей выкорчевывание народного начала культуры. В условиях «холодной войны» она выполнялась диссидентствующей частью советской творческой интеллигенции и «маргиналами» из среды партийных функционеров, к числу которых принадлежали многие из будущих «прорабов перестройки». Под лозунгом «возвращения в русло мировой цивилизации» расшатывались и разрушались корни советской системы — культурно-исторического типа, в рамках которого стало возможным обеспечить процветание народов России и который мог бы стать основой солидарности всех народов мира.

Ныне процесс ослабления российской государственности зашел так далеко, что восстановление нашей культурно-цивилизационной самостоятельности представляется в высшей степени проблематичным. Опираясь на опыт расправы американских агрессоров с Ираком, небезызвестный «демократ первой волны» Г. Х. Попов торжествует: «Нетрудно понять, что точечные бомбардировки разрушили не только режим Хусейна. Они нанесли сокрушительный удар по планам тех, кто мечтает о новом «народном» режиме для России. Теперь ясно, что даже если они захотят и восстановят советскую власть, это будет сугубо временная акция. А дальше — точечные удары и трибунал».

Уже два десятилетия идет расчистка геополитического пространства России, где сосредоточены треть энергетических ресурсов планеты, каждая пятая тонна угля и железной руды, половина мировых запасов чернозема, хвойного леса и пресной воды. Все это верно служит западному капиталу. Б. Клинтон, будучи президентом США, говорил: «Мы получили сырьевой придаток, не разрушенное атомом государство, которое было бы нелегко создавать... За четыре года мы и наши союзники получили различного сырья на 15 миллиардов долларов, сотни тонн золота, драгоценных камней и т. д. Под несуществующие проекты нам переданы за ничтожно малые суммы 20 тысяч тонн меди, почти 50 тысяч тонн алюминия, 2 тысячи тонн цезия, бериллия, стронция и т. д.».

Вместо открытой агрессии, как это было в прошлом, война против России ведется с применением экономического и информационного оружия. Россия, по замыслам «глобализаторов», должна стать малонаселенным пространством, по которому от нефтяных и газовых скважин будут проложены трубопроводы в страны «золотого миллиарда». Д. Мейджор в бытность премьер-министром Великобритании откровенничал: «Задача России после проигранной войны — обеспечить ресурсами благополучные страны. Но для этого нужно всего 50 миллионов человек». Оборонный потенциал России должен снизиться до безопасного для Запада уровня, — эту «работу» проделает время. Образование следует строить по колониальным стандартам. Поведение и жизненные ориентации молодежи — канализировать с помощью рекламы, пива, наркотиков.

Итогом этой войны уже стало тотальное опустошение страны. Наши общие потери — экономические, геополитические, демографические — за годы так называемых «реформ» уже сравнимы с потерями во время Великой Отечественной войны, а по ряду показателей значительно превышают их. Спустя лишь несколько десятилетий после Великой Победы, спасшей человечество от фашистского порабощения, держава-победительница сдала все завоевания, переместилась из разряда «сверхдержав» в «третий мир» и «самораспустилась», превратившись в полтора

десятка государственных образований с весьма проблематичной жизнеспособностью.

По состоянию эффективных территорий Россия за одну «беловежскую» ночь вернулась к границам XVI в. Мы потеряли 5,5 млн кв. км территории — четверть общей территории СССР, что, например, в девять раз больше территории Франции и равно половине территории Китая. В пределах падающих минусовых температур января (от минус 10 градусов до нуля) в СССР проживало 150 млн человек, т. е. более 50 % населения. Сейчас в этой климатической зоне проживает около 40 млн. человек, т. е. 30 % населения России и 13 % населения бывшего Союза. Мы снова (как во времена московского царства) стали приполярной страной с холодным, континентальным, засушливым климатом — единственной среди крупных держав мира. Мы в одночасье потеряли половину населения, 40 % валового внутреннего продукта, половину черноземных пашен и многое другое.

Но процесс разрушения страны не завершился крушением Советского Союза. Вследствие повышения уровня смертности и сокращения средней продолжительности жизни Российская Федерация после полутора десятилетий «независимости» недосчитывается, по минимальным оценкам, 15 миллионов граждан. Дegradiрует мощнейший советский экономический комплекс, под видом реформ уничтожается промышленный потенциал, разрушено сельское хозяйство, — страна превратилась в сырьевой придаток Запада. Тонна наукоемкой продукции стоит в двадцать тысяч раз дороже тонны нефти. Мы же миллионы тонн нефти отправляем на Запад, финансируя его экономику, и отказываемся финансировать свою науку. Ведется война на уничтожение нашей культуры, духовности. В любой момент могут начаться необратимые процессы развала всей системы жизнеобеспечения, чему способствуют распродажа земли, «реформа» жилищно-коммунального хозяйства, деградация техносферы путем разрушения ее несущих конструкций — энергосистемы и железных дорог.

В решении своих задач мировая олигархия опирается на обслуживающий ее интересы компрадорский капитал в самой России. Надо отчетливо понимать: угроза существованию российской государственности исходит не только извне, но и изнутри. В стране действует хорошо организованная «пятая колонна», корни успеха которой уходят в предательство правящей верхушки КПСС, что привело к разделу СССР и утверждению власти, олицетворявшейся геростратовской маской Ельцина. Ныне «пятая колонна» представляет собой союз компрадорской буржуазии, коррумпированного чиновничества, значительной части интеллигенции и организованной преступности. Идеология этого союза — либеральный фашизм, подавление свободомыслия, разрушение всех институтов народовластия, национальной культуры.

Интенсивно применяются средства информационно-психологического воздействия на сознание и поведение людей. Выступая на ежегодном собрании московского духовенства, Патриарх русской православной церкви Алексий II заявил, что на телеэкранах «рекой льется человеческая кровь» и что люди, которые «пропагандируют кровь и насилие, становятся в один ряд с террористами». Чуть позднее В. В. Путин на вопрос, может ли президент помешать этому беспределу, ответил отрицательно. А ведь еще в 2000 году им утверждена «Доктрина информационной безопасности», предписывающая «введение запрета на использование эфирного времени в электронных средствах массовой информации для проката программ, пропагандирующих насилие и жестокость, антиобщественное поведение». Там же говорится и о том, что президент лично отвечает за обеспечение информационной безопасности. Похоже, что в тех случаях, когда не срабатывает механизм олигархической власти, телевидение способно «подправить» кого угодно, в том числе и президента.

Итак, российская цивилизация с ее духовностью и сегодня остается главным противником «нового мирового порядка», т. е. господства Запада, унификации мира на основе ценностей материальной жизни и устранения ценностей духовных. Нет сомнения, что цивилизационный синтез не может осуществиться ни путем «вестернизации», особенно насильственной, проводимой посредством «давления», ни путем «демократизации», «реформ» и разного рода «цветных революций», «вталкивающих» те или иные страны в орбиту Запада по воле их собственных политиков. Нужна новая политическая инфраструктура, образуемая региональными «центрами силы», создающими баланс интересов всех государств и народов.

Роль гаранта такого «сбалансированного» мира могла бы сыграть Россия, но условием этого является преодоление того полномасштабного кризиса, в котором она находится уже второе десятилетие. Первая задача на этом пути — ликвидация монопольного положения прозападного компрадорского капитала в экономике и политике страны. Чтобы противостоять глобализации по-американски, Россия должна встать на позиции разумной автаркии: государственная монополия на добычу и экспорт природных ресурсов — первое условие, национализация банков — второе. Мы должны избежать втягивания в конфликт с исламским миром и с китайской цивилизацией, ибо главная опасность сегодня — это экспансия Запада.

Условием сохранения цивилизационной самостоятельности страны является возрождение национального самосознания, формирование социального идеала, опирающегося на наши традиционные ценности. Преодоление кризиса возможно лишь на основе синтеза духовных традиций старой России и советского опыта народовластия. Государственность, коллективизм, социальная справедливость и духовность — вот основные состав-

ляющие нашей национальной идеи. Здесь есть и некоторые обнадеживающие показатели. Оказывается, выкорчевать архетипы российской культуры не так-то просто. Население страны не приемлет ценности западной культуры. Сегодня их исповедуют 20 % россиян (среди молодежи — 27 %), причем эта доля в последние годы уменьшается. 92 % ощущают несправедливость современного общества; стыд за нынешнее состояние страны испытывают 84 %, а 78 % считают, что дальше так жить нельзя. Среди молодежи 58 % негативно относятся к капитализму. У 45 % само слово «глобализация» вызывает неприятные чувства.

Российское государство должно стать сильным и способным обеспечить независимость страны и основные социальные гарантии — труд, образование, медицинское обслуживание, пенсионное обеспечение — каждому гражданину страны. Собственность на основные средства производства должна быть общественной — государственной и коллективной. При этом целесообразно, чтобы государственная собственность находилась в оперативном управлении и распоряжении трудовых коллективов. Тогда каждый трудящийся станет полноправным распорядителем средств производства и доходов предприятия. Всякое покушение на духовные основы нашей жизни следует рассматривать как повод для отпора. Наконец, чувство любви к Родине, традиционно присущее россиянам, всегда порождало тот исторический оптимизм, те нравственные духовные силы, без которых человек не выдержал бы тяжелых исторических потрясений. Но это чувство надо всемерно, последовательно и настойчиво культивировать.

Литература

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М., 2011.
2. Денисов С. В. Культура и традиции России. — М., 2008.
3. Зиновьев А. А. Русская трагедия. — М., 2008.
4. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. — М., 2002.
5. Стиглиц Д. Глобализация: тревожные тенденции. — М., 2003.
6. Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ. — М., 2012.

ГЛАВА XXI. ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА

Исторический процесс, как и всякое развитие, представляет собой противоречивое единство совершенствования, восхождения к высшему и упадка, деградации. Вопрос состоит в том, какая линия здесь доминирует, является ли прогресс господствующим направлением развития человеческого общества? Можно ли говорить о движении человечества к высшим формам общественной организации?

Вопросом является и критерий прогресса в общественном развитии. По каким признакам мы судим об этом прогрессе? Как отличаем высшие общественные формы от низших? Главным же, в конечном счете, является вопрос о том, может ли человек реализовать в процессе развития истории свои цели и идеалы или он целиком зависит от объективных тенденций общественного процесса и история развивается сама по себе, следуя объективным законам?

1. Концепции общественного прогресса

Развитие в любой его форме представляет собой не хаотичное, а определенным образом направленное изменение. Оно включает в себя изменение качества и характеризуется как необратимое изменение. При этом существуют две противоположные формы развития — прогресс и регресс. Прогресс есть такое направление развития, как переход от простого к сложному, от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному. Регресс — совокупность изменений, имеющих противоположное направление.

Долгое время люди не замечали в окружающем мире изменений качественного характера. Библия утверждает: «Что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем». В античную эпоху люди были убеждены в полном отсутствии прогресса в чем-либо. Все представлялось им вечным и неизменным: звезды, планеты, земля, боги. В космосе нет необратимых изменений, а если что-то и меняется, то это не более чем перестановка одних и тех же элементов. Такое мировоззрение было господствующим.

Тем не менее зародыш прогрессистских представлений появляется уже в мифологическом сознании, а в эпоху кризиса античного мировоззрения идея прогресса находит свое выражение в христианстве. Здесь возникает представление о необратимости времени человеческого бытия. В дальнейшем эта идея то исчезала, то возрождалась вновь, как это произошло в эпоху Ренессанса.

Но только в XVIII веке появляются научные гипотезы и философские учения, обосновывающие идею прогресса. Синтез научных достижений предыдущих веков приводит к мысли о существовании естественной истории. Философские обобщения эпохи буржуазных революций содержат в себе вывод о бесконечном прогрессе общества, основанном на развитии человеческого разума (А. Тюрго, Ж. Кондорсе, Г. Гердер). В XIX веке в философии Г. Гегеля была разработана концепция всеобщего диалектического восхождения от низшего к высшему, а общественная история была осмыслена как проявление этой всеобщей закономерности. В свою очередь, К. Маркс и Ф. Энгельс, опираясь на принципы исторического мате-

риализма, представили наличное состояние общества как результат прогрессивного развития способов практической деятельности людей и пришли к выводу о бесконечном прогрессе общества, основанном на развитии исторически преходящих форм этой деятельности.

В XX веке В. И. Вернадский увидел в общественной жизни способ самоорганизации биосферы. Он полагал, что со временем человек станет основным фактором ее эволюции; развитие общества приведет к возникновению ноосферы, в которой человек должен будет выработать стратегию развития биосферы и новые стандарты своего образа жизни, позволяющие обеспечить осуществление этой стратегии. В философских изысканиях этого великого мыслителя впервые появляется идея оптимизации общественного прогресса сообразно критериям развития природных оснований человеческого бытия. Опираясь на идеи В. И. Вернадского, наш современник Н. Н. Моисеев представил ноосферу как высший этап самоорганизации материи, на котором ее развитие происходит с участием человеческого сознания. Созвучны этим воззрениям представления французского мыслителя П. Тейяра де Шардена о теосфере, являющейся высшим состоянием, к которому стремится в своем развитии вся материя и которое будет создано усилиями всех поколений людей. Здесь осуществляются все человеческие идеалы, реализуются великое единение людей и вселенская любовь.

Наконец, теоретические основания прогрессистских идей содержатся и в таком современном научном направлении, как синергетика. Она утверждает, что жизнеспособная, устойчивая и развивающаяся система — это сложная динамическая система, состоящая из множества разнообразных элементов, какой является человеческое общество. Такая система, приходя в неравновесное состояние, при определенных условиях способна развиваться по пути самоорганизации и образования все более сложно дифференцированных (диссипативных) структур. По мере развития подобной «нелинейной» системы она приобретает все большую структурную пластичность и способность к самокоррекции.

Наряду с этими научными и философскими подходами сложились и противоположные взгляды на проблему общественного прогресса. Особенно активно они стали заявлять о себе в XX в. В частности, русский философ С. Л. Франк писал: «Вера в прогресс, в неустанное и непрерывное совершенствование человечества, в неуклонное, без остановок и падений, восхождение его на высоту добра и разума, — эта вера, которая вдохновляла множество людей в продолжение последних двух веков, в настоящее время разоблачена в своей несостоятельности с такой очевидностью, что нам остается только удивляться наивности поколений, ее разделявших».

Убежденными противниками идеи прогресса были западные социологи М. Вебер и П. А. Сорокин. Первый утверждал, что все представления

о прогрессе опираются на субъективные предпочтения, которые могут приниматься большинством, приобретать общезначимость, не имея никакого отношения к объективному миру: я предпочитаю блондинок и лимонад, но не считаю возможным канонизировать свою ценностную шкалу, — пояснял он свои взгляды. Сорокин тоже подчеркивал относительный характер прогресса: для полководца изобретение скорострельного оружия — прогресс, для гуманиста — регресс.

Другие настаивали на том, что прогресс возможен лишь в отдельных сферах общественной жизни. Так, по мысли Р. Арона, невозможно установить критерий прогресса в сфере социального управления; демократия включает в себе неразрешимое противоречие — рациональность и ориентация на желание массы. Тем более, говорил он, не может быть критерия прогресса общества как целого: кто будет оценивать? — это все равно что попытаться запрыгнуть себе на спину.

В самом деле, кто-то может считать XX в. веком прогресса, но он должен быть готов к тому, что всегда найдутся люди, которые возразят: век Освенцима и наркомании не может считаться веком прогресса, — оставьте ваши оценки при себе. Возникает вопрос: можно ли отвлечься от субъективных предпочтений и построить научную, неаксиологическую теорию общественного прогресса? Существуют ли какие-то основания для того, чтобы говорить о прогрессе общества в целом?

В живой природе содержанием прогресса считается усложнение биологических структур, которое и является объективным критерием прогресса. Однако содержание прогресса в развитии биологических систем связывают и с возрастанием приспособленности организмов к среде обитания, достигаемое посредством генетического наследования. Здесь прогресс понимается как возрастание многообразия функций системы. Отсюда выводится функциональный критерий прогресса: совершеннее та система, которая, независимо от сложности структуры, лучше, успешнее функционирует. Сообразно этому утверждается, что степень разнообразия свойств и отношений, обнаруживаемых системой в процессе ее функционирования, можно рассматривать как всеобщий критерий прогресса.

Можно ли считать, что усложнение социальных систем и повышение их функциональности — это критерии общественного прогресса? Каковы основания прогрессистского осмысления истории?

Одно из них заключается в следующем. Существование конечных вещей циклично: небытие — бытие — небытие. Существование же общественной системы не прекращается со смертью отдельных индивидов. Благодаря социальным механизмам наследования в обществе потенциал развития накапливается. «С новых вершин открываются новые дали», — это диалектика прогресса. История в одном из своих важнейших аспектов есть

смена поколений людей, каждое из которых наследует производительные силы и формы деятельности предыдущих поколений и изменяет эти условия своей деятельностью. В результате возникает необратимое движение общества к более совершенным формам организации путем разрешения противоречий, присущих каждому этапу общественной жизни.

Это представление можно уточнить следующим образом. В развитии общества действуют как природные («вечные»), так и социальные (конкретно-исторические) факторы. Содержанием общественного прогресса является возрастание способности общества к преобразованию природной среды и структурированию социальных факторов. Эта способность реализуется посредством деятельности различных субъектов, которая включает в себе внутренние противоречия. К примеру, одни и те же изменения, прогрессивные для одних классов, являются регрессом для других. Поэтому надо из всего многообразия социальных факторов вычленить определяющее звено. Только в этом случае развитие общества в целом можно осмыслить как прогрессивный, восходящий процесс.

Такой подход реализуется в марксистской теории общественно-экономической формации, которая утверждает, что в основе общественного развития лежит прогрессивное изменение способов материального производства. В процессе производства постоянно наращиваются и совершенствуются производительные силы общества, уровень развития которых определяет характер производственных отношений и в целом тип общественного строя в той или иной стране. Поэтому история общества есть закономерный переход его от одной формации к другой. Исторический процесс есть последовательная смена состояний социальной системы, каковыми и являются общественно-экономические формации. При этом каждая новая формация является более высокой степенью исторического развития по сравнению с предшествующей. Ведущей тенденцией здесь выступает повышение уровня организации системы.

Из формационной теории вытекает, что всякий общественный строй исторически оправдан до тех пор, пока он способствует развитию производительных сил. Как только он становится тормозом их развития, на смену ему приходит новый строй, дающий достаточно простора для развития производительных сил. Следовательно, прогрессивна та общественная форма, которая обеспечивает наиболее широкие возможности проявления трудовой активности членов общества. Состояние производительных сил, подчеркивал В. И. Ленин, — основной критерий общественного прогресса: «Производительность труда — это, в последнем счете, самое важное, самое главное для победы нового общественного строя».

Прогресс производительных сил, выступая основой единства и связи в мировой истории, обуславливает и наличие «сквозной» линии подъема,

восхождения в развитии общества, обеспечивает совершенствование всех форм общественной жизни. В силу этого объективного обстоятельства прогресс выступает объективной закономерностью, ведущей тенденцией развития мировой истории. Таковы следствия формационной теории, позволяющие рассматривать ее как теорию общественного прогресса.

В XX веке в западной общественной мысли появились социально-философские и социологические концепции общественного прогресса, опирающиеся на методологию «технологического детерминизма». Среди них теория «стадий экономического роста» У. Ростоу, теория «индустриального общества» Р. Арона. В обеих концепциях в качестве главной детерминанты общественной жизни рассматривается развитие науки и способов ее технического применения, социальные процессы выступают функцией научно-технического прогресса.

Своеобразными модификациями концепций «технологического детерминизма» являются и «новое индустриальное общество» Д. Гэлбрейта, «постцивилизация» К. Боулдинга, «сверхиндустриальная цивилизация» О. Тоффлера, «постиндустриальное общество» Д. Белла. Здесь развитие общества мыслится как переход от применения науки преимущественно в материальном производстве к применению ее в других сферах жизни общества. Так, из концепция Д. Белла вытекает, что к концу века индустриально развитые страны совершат скачок в новое общество, где основными видами деятельности будут бытовое обслуживание, организация досуга, научное творчество. Интеллектуальная элита будет осуществлять политическую власть; гуманистические ценности сменят стремление к материальному обогащению; социальные противоречия будут преодолены.

Американский социолог Г. Кан в книге «Следующие 200 лет» пишет: к 2000 году около четверти человечества будет жить в формирующемся постиндустриальном обществе, которое в обозримом будущем до неузнаваемости изменит образ жизни людей; главный путь к этому — совершенствование технологии.

Насколько оправданы столь оптимистические прогнозы, в основе которых находится убежденность в объективно обусловленной неограниченности общественного прогресса? Есть очень серьезные основания считать, что изложенные трактовки содержания и критериев прогрессивного развития общества не являются бесспорными: за последние десятилетия на передний план общественной жизни властно выдвинулись проблемы, которые пока не находят своего решения. В связи с этим возникли сомнения в том, что именно прогресс является доминантой исторического развития.

2. Противоречивость общественного прогресса

Диалектика общественного прогресса осмысливалась не только в западной, но и в нашей отечественной философской традиции, причем в ряде отношений более продуктивно. Здесь особо подчеркивалась сопряженность социального прогресса с жертвами во имя будущего. Жертвенность как таковая присуща и естественной истории: смерть организма — жертва во имя совершенствования вида. Но разница в том, что люди идут на жертвы сознательно, и вне этой жертвенности нет истории. Н. А. Бердяев утверждал, что жестокость, болезненность, страдание — это условия исторического восхождения: «Героическое начало — жестокое начало». Судьба христианских народов динамична, а не статична, как судьба народов Востока, потому что христианство считает неизбежным страдание и жертвенность; любовь к историческим ценностям требует жертвования благами нынешнего поколения.

Эта черта прогресса ярко проявилась в нашей отечественной истории, особенно после октября 17-го. Высочайшие темпы экономического развития, прогресс науки и техники были достигнуты за счет ограниченного потребления. Это была жертва во имя будущих поколений. А. А. Фадеев в ответ на замечание одного литератора, что оценивать писателей только по отношению к революции — бесчеловечно, сказал: «А к нам человеческие мерки неприменимы. Мы не люди, мы солдаты, по трупам которых идут к победе. Люди будут жить после нас». Таков был героический пафос революционного сознания, отражавшего характер социальных преобразований и перспективы дальнейшего прогресса.

Действительно, до определенного исторического рубежа развитие общества, понимаемое прежде всего как развитие материального производства, идет за счет ограничения потребностей основной массы населения, — таков объективный закон социального прогресса на этом этапе. Но объективные законы общественного развития реализуются не иначе, как посредством сознательной деятельности людей, а люди далеко не всегда правильно понимают требования этих законов и часто действуют вразрез с ними. Такое расхождение сознания и реальности в особенно драматичной форме обнаружило себя в истории XX в. Попробуем это объяснить.

В современной культуре не только западного, но и — в той или иной мере — русского и восточного общества доминирует европейская наука. На нее опираются система образования, стиль мышления, взгляды на мир, на общество, на человека. Между тем, в основании европейской науки, начиная с эпохи Возрождения и до сих пор, незримо присутствует «стрела времени»: если в Средние века представления о человеке и обществе опирались на понятия веры, справедливости, чести, то в Новое время

это понятие неограниченной свободы, на которое и опирается теория прогресса в развитии общества.

Теория общественного развития, опирающаяся на представления о безграничной свободе человеческого действия, не учитывает, что движение по «стреле времени» есть движение к смерти. Как только свобода становится доминантой мировоззрения, теряется ощущение предела, непреодолимых ограничений. Стремление к индивидуальной свободе оборачивается явно выраженным стремлением к самоубийству человечества. Сегодня симптомы кризиса индустриального прогресса и сползания человечества к самоубийству стали очевидными.

Идея свободы в ее специфически «западном» понимании предполагает непрерывную экспансию (великие географические открытия, колониальная экспансия, выход в космос), основанную на прогрессе производительных сил. Если что-то мешает их развитию — будь то характер общественных отношений, культурные традиции, ментальность и т. п. — оно должно быть отринуто или трансформировано с целью интенсификации развития производительных сил. При этом всякая теория общественного прогресса, в основе которой лежит идея свободы и бесконечного экономического прогресса, молчаливо предполагает наличие неограниченных природных (энергетических, сырьевых и т. д.) возможностей материального производства. Развитие общества, движимое этим ложным постулатом, с неизбежностью ведет к экологическому кризису.

Экологическая катастрофа становится неизбежной, когда в целеполагании над законами объективного мира начинают «господствовать» потребности развития производительных сил. Рост производительности труда вызывает непредсказуемые изменения природной среды. Индийские крестьяне собирали достаточно высокие урожаи, возделывая поля деревянной сохой; возмущенные такой отсталостью английские колонизаторы заставили внедрить отвальный плуг, что привело к катастрофической эрозии лессовых почв и, соответственно, к снижению урожайности.

Нарастающая деградация природной среды под воздействием антропогенных процессов ставит все более жесткие пределы демографической и экономической экспансии человечества. Предлагаемые учеными «нетрадиционные» пути решения экологической проблемы, такие как переориентация земного производства на биотехнологию, вынесение механического и физико-химического производства в космос, в обозримом будущем могут рассматриваться лишь теоретически.

Как с этой точки зрения выглядят перспективы общественного развития? Здесь, естественно, можно предложить лишь «поисковый прогноз». В принципе, возможны два варианта развития событий. Один вариант: часть общества, осознавшая необходимость оптимизации потребностей,

убеждает остальных и добивается соответствующих целей политическими средствами. Другой вариант: общество все больше «увязает» в «трясине» потребительства, начинаются войны за сырьевые и энергетические ресурсы, природная среда разрушается, в результате чего большинство населения планеты вымирает; оставшиеся в живых приходят к разумной организации общества. Вероятность реализации подобного варианта, мягко говоря, не является нулевой.

А ведь кроме «внешних», экологических, существуют «внутренние» пределы развития общества, связанные с природой человеческих индивидов. Человеческому организму присущи определенные качественные и количественные характеристики. Многие достижения технологического и социального прогресса не «вписываются» в эти характеристики. Следствием являются болезни, эмоциональные стрессы, нервно-психические травмы. Горькая ирония судьбы состоит в том, что, поставив перед собой жизненную задачу обеспечения телесного комфорта посредством материального производства, человек делает не только внешнюю, но и внутреннюю, «собственную», природу заложницей порочных ценностных ориентаций. Между тем, именно с этим, сугубо количественным подходом к пониманию развития человека некоторые западные теоретики связывают общественный прогресс. Так, по Р. Арону, о прогрессе общества можно судить в случае количественного прибавления результатов деятельности, способных удовлетворить потребности человека.

Теоретическим самооправданием потребительства служит типично западная идея о том, что удовлетворение материальных потребностей является способом спонтанного развития высших духовных потребностей человека. На этой почве благополучно смыкаются, например, марксистский тезис о том, что, производя материальные блага, человек развивается сам, и постулат «гуманистической психологии» о врожденном характере всех человеческих потребностей, в том числе и высших духовных. В обоих случаях утверждается, что основой развития человека является производство средств удовлетворения биогенных потребностей человека, духовные же потребности либо порождаются этим процессом, либо «проявляются» на его основе, в процессе потребления.

Специфическая динамика потребностей и потребления, выработанная европейской культурой, как раз и стала глубинным источником всеохватывающего кризиса современного общества. Как это ни парадоксально, именно потребительская парадигма жизни делает принципиально невозможным «полное» удовлетворение потребностей физического бытия индивида, ибо совершенствование форм и средств удовлетворения этих потребностей не имеет объективного предела внутри себя и «теоретически» может быть бесконечным. Максимизация потребления, обуславливая гипер-

трофированный рост объема и многообразия материальных потребностей, вызывает дальнейшую эскалацию материального производства, а вместе с этим — острейшие не только экологические, но и экзистенциальные проблемы.

Установка на приоритетное обслуживание телесного бытия неизбежно делает индивида рабом материальных, а также первичных духовных, «престижно-статусных» потребностей, выхолащивая его духовные силы. Культивирование этих потребностей и связанного с ними экономического интереса ведет цивилизацию в исторический тупик, что особенно ярко проявилось в развитии американского общества. Еще полтора столетия назад А. С. Пушкин писал о тогдашней Америке: «Все благородное, бескорыстное, все возвышающее душу человеческую — подавлено неумолимым эгоизмом и страстью к довольству».

Может быть, в современном американском обществе что-нибудь в этом плане изменилось к лучшему? Скорее наоборот, человеческая жизнь все более подчиняется здесь целям «комфортно-престижного» потребления, в результате чего индивид теряет свою субъективность, становясь объектом рыночных манипуляций (Э. Фромм). На место возвышенного «мыслью — следовательно существую» властно выдвигается вполне приземленное «продаюсь — следовательно существую». Сегодня «среднему» американцу попросту неведомо, что есть еще какие-то ценности, кроме удовольствия, комфорта и престижа, в обслуживании которых и в утверждении своего физического бытия любыми средствами он видит главную жизненную задачу. Попробуйте, например, побудить его к снижению потребления бензина, — это, по словам Э. Мунье, вызовет у него взрыв отчаяния и безумной паники. Он проголосует за любого политика, который пообещает этого не допустить.

Не случайно на Западе очень популярна теория, суть которой представлена в так называемой «пирамиде потребностей», носящей имя американского психолога А. Маслоу. Эта теория утверждает, что новые, более «высокие» потребности, проявляются у человека по мере удовлетворения потребностей низших уровней — материальных, прежде всего, физиологических потребностей. Отсюда вывод: потребляй, — и ты будешь духовно развитым человеком. Западных теоретиков не смущает, что этот потребительский императив не находит ни серьезного теоретического, ни практического обоснования.

«Установка на максимум» в удовлетворении первичных потребностей индивида, «входя в резонанс» с ростом потребительных возможностей общества, приводит к тому, что физиологические нормы удовлетворения биогенных потребностей оказываются превзойденными многократно, складываются разного рода потребительские культы. Итогом является стагнация личностного, духовного развития индивида: общество ставит

непреодолимый предел разворачиванию и реализации его человеческой сущности.

Такая установка неизбежно прокладывает путь к полному «цивилизованному одичанию», которое, похоже, уже происходит. Ныне, по оценкам западных социологов, 50% взрослых американцев никогда ничего не читают. Литературоведы же утверждают, что за последние десятилетия по существу исчезла не только американская, но и великая европейская литература. Попытка найти жизненный смысл исключительно (или преимущественно) в удовлетворении первичных потребностей привела западное общество к духовной деградации, которая сегодня (особенно после балканской и иракской войн с наглой демонстрацией «морали томагавков») уже не вызывает сомнения.

Снижение потенций развития нравственности и духовности и постепенная их утрата неизбежно становятся ценой, которую общество «массового потребления» платит за свой ценностный выбор. Складывается парадоксальная ситуация, когда человек, стремясь к осуществлению своей природы и развивая в этом направлении общественные процессы, медленно, но верно изживает... сам себя.

3. Проблема критерия общественного прогресса

Сохраняет ли в сложившейся ситуации какой-то смысл идея прогресса? Мы не сможем ответить на этот вопрос, не поставив развитие техники и экономики, а также и развитие общества в целом, в связь с «человеческим» развитием. От философии требуется осмысление генезиса, тенденций и путей преодоления кризиса именно в связи с развитием человека, а не только на основе технико-технологических решений, таких как ресурсосберегающие технологии, замкнутые производственные циклы и т. д.

Проблема пределов технико-экономического прогресса и перевода его в русло развития человека разрабатывалась в прошлом веке теоретиками Римского клуба. Эта проблема, подчеркивал его основатель А. Печчеи, может быть разрешена лишь средствами культуры. Западная цивилизация «не только не желает считаться с реальными возможностями жизнеобеспечения на планете, но и бездумно расточает ее ресурсы, не обеспечивая при этом полного и разумного использования человеческих возможностей».

Общественный прогресс, по-видимому, может быть бесконечным, если теоретическая и практическая установка на количественный рост будет заменена установкой на качественное изменение человека. В центре всех оценок общества и его прогресса должен быть человек и его развитие, понимаемое как разворачивание его физических и духовных потенций. Основой этого развития являются потребности, поскольку именно они выступают исходным импульсом активности человека и — в этом смысле —

всеобщим основанием человеческого бытия. Поэтому общество тем совершеннее, чем более благоприятны в нем условия удовлетворения и развития человеческих потребностей. С учетом этого может быть обоснован и объективный критерий прогресса.

В литературе высказываются различные суждения относительно взаимосвязи таких понятий, как «сущность» и «критерий». По-видимому, справедливо утверждение, что не всякий сущностный признак может претендовать на роль критерия. Этот признак в то же время должен быть и достаточно определенным, наглядным, операциональным. Критерий есть не что иное, как наиболее характерный и «измеримый» признак, на основании которого можно судить о сущности. Такой критерий как раз и может быть выработан в рамках теории человеческих потребностей.

Рассмотренные выше проявления многоаспектного кризиса «техногенной» цивилизации, по оценкам ряда западных глобалистов (Р. Атфилд, Х. Ролстон, У. Сперри, В. Хесле, Р. Хиггинс), являются следствиями ориентации на неадекватные жизненные ценности, которые в свою очередь детерминированы сложившейся в современном обществе ущербной системой индивидуальных потребностей. Поэтому формирование психологически и экологически приемлемых потребностей предстает ныне как новый этап их эволюции и как индикатор социального прогресса. Благодаря работам А. Печчеи, Д. Медоуза, Э. фон Вайцзеккера, Н. Н. Моисеева и некоторых других западных и отечественных мыслителей идеи рационального регулирования динамики потребностей и потребления становятся все более популярными. На конференции ООН по окружающей среде и развитию в Рио-де-Жанейро (1992 г.) в докладе Г.-Х. Брундтланд категория «потребности» была названа ключевой исходной категорией концепции устойчивого развития общества.

В основе представлений, способных выступить основанием теории общественного прогресса, находится объективность человеческих потребностей и иерархичность их системы. Эта система обусловлена биологической, психологической, социальной организацией индивида и не зависит от его сознания. Это — функциональный инвариант: каждый должен удовлетворять потребности, объективно присущие его организму. Кто-то предпочитает смирновскую водку фруктовому соку, но это не значит, что она полезнее для организма. Можно произвести медико-биологическую экспертизу и убедиться: он так устроен, что сок для него полезнее. Подобная оценка выявляет объективную ценность предмета для определенного субъекта. Оптимизация потребностей предстает в этом свете как существенный признак общественного прогресса, если мы исходим из того, что она определяется социальными условиями.

Выше говорилось, что прогресс производительных сил до сих пор осуществлялся за счет ограничения уровня удовлетворения потребностей целых общественных классов, порождая антагонистические противоречия в обществе. Создание технико-экономических условий для оптимального удовлетворения индивидуальных потребностей всей массы населения порождает объективные предпосылки перехода к новому этапу общественного развития, где оно утрачивает антагонистически противоречивый характер. С достижением обществом этого «критического» рубежа индустриальной зрелости возникают общественные условия для осуществления социального равенства, коренным образом отличающегося от первобытного. Социальное равенство становится равенством общественных возможностей развития личности и прежде всего — удовлетворения и развития ее потребностей. Такое равенство — показатель прогрессивности общества.

Однако помимо технико-экономических и социальных предпосылок развития человека оптимизация потребностей требует выработки также и новых ценностных ориентаций индивидов и общества в целом. Дело в том, что индивид, в отличие от животного, может свободно ранжировать свои потребности в процессе их удовлетворения, и нередко понимаемое определенным образом «качество жизни» предпочитается самой жизни, — человек скорее погибнет, нежели откажется от своих потребностей, приобретенных им в процессе личностного развития. Несомненно, что способ такого ранжирования является функцией культуры как социального феномена: для каждого общества типичны свои способы ранжирования потребностей, и в той мере, в какой преобладающий способ этого ранжирования обеспечивает развитие личности, он тоже выступает показателем прогрессивности общества.

Нередко среди философствующих публицистов, ученых и даже профессиональных философов раздаются голоса, что общество не может и не должно брать на себя задачу формирования личностных качеств человека, чтобы не нанести ущерб человеческой природе. По этому поводу можно сказать лишь, что независимо от сознательных намерений общества веками и даже тысячелетиями формирует эти качества. Чем же оно повредит человеку, если осознает свои возможности в этом отношении и будет целенаправленно создавать условия, наиболее благоприятные для человеческого развития, вместо того чтобы убивать человеческое в человеке, как это происходит (тоже тысячелетиями) в силу «проклятого невежества» и неумения понять, что именно нужно человеку для его физического и психического здоровья, а то и по корыстному намерению тех, кто преследует интересы, несовместимые с подлинным гуманизмом?

Общество, сознательно изменяя содержание деятельности своих членов и социальные формы ее осуществления, может эффективно влиять

на динамику их потребностей. Вопрос заключается лишь в том, содействует ли это влияние оптимизации потребностей индивидов. Именно возрастание способности общества содействовать развитию и оптимизации системы индивидуальных потребностей можно рассматривать как важнейший объективный критерий общественного прогресса. Поэтому проблема такого критерия тесно смыкается с вопросом о критериях оптимизации потребностей индивидов.

Общество является тем более развитым и прогрессивным, чем точнее потребности его членов соответствуют критериям рациональности и разумности. Латинское *ratio* в переводе на русский язык есть разум, но, если учесть философскую традицию, связывающую разум с идеей, с оценкой действительности с точки зрения ее совершенства, позволяющей «схватить» жизнь в ее полноте и целостности (И. Кант, Г. Гегель), а рациональность — с ограниченной целесообразностью (М. Вебер), то «рациональность» и «разумность» представляются нетождественными: они различаются в смысловых оттенках. «Рационально» то, что целесообразно; «разумное» может иметь тот же смысл, но может обозначать соответствие тем или иным идеалам.

Развитие материальных и духовных потребностей в силу особенностей их генезиса и динамики не может подвергаться рационализации на основании одного и того же критерия. Рационализации как разумному ограничению подлежит рост материальных потребностей, в то время как развитие духовных потребностей обладает такими достоинствами, как безграничность и универсальность. Каждая духовная потребность в отдельности тоже, естественно, возрастает по мере ее удовлетворения, но мера роста духовных потребностей представляется неопределенной (по-видимому, они все могут возрастать безгранично) и не подлежащей специальному регулированию.

Таким образом, оценка с точки зрения рациональности приложима лишь к фундаментальным потребностям, удовлетворяемым продуктами материального производства. Каждая из них имеет как оптимальную меру своего удовлетворения, так и отчетливые пределы насыщения. Относительно первичных (биогенных) потребностей индивида вопрос об их рациональности решается достаточно просто: их удовлетворение, как и их динамика должны соотносываться с нормами, обусловленными структурой организма и условиями его существования. Надо, к примеру, чтобы удовлетворение пищевой потребности соответствовало научно обоснованным медицинским нормам, — тогда оно будет способствовать сохранению жизни и здоровья индивида. Это относится ко всем потребностям вещественно-энергетического взаимодействия индивида с окружающей средой — в пище, тепло-, газо- и водообмене, физическом движении, отдыхе,

сне, физической безопасности, т. е. сохранении анатомического строения тела, физиологических функций органов и организма в целом.

Однако проблема рационализации материальных потребностей осложняется тем, что в современном «цивилизованном» обществе материальное потребление характеризуется избыточным разнообразием предметов, и это придает ему характер «престижно-статусного» потребления. Удовлетворение одними и теми же предметами и биогенных, и престижно-статусных потребностей стало той «гремучей смесью», которая буквально «взрывает» нашу планету, поскольку такая «смесь» инициирует эскалацию материального производства.

Это обстоятельство требует согласования материального потребления с критериями, которые прямо не связаны с существованием отдельного индивида. Такие критерии вытекают из необходимости сохранения инвариантов в системе «общество — природа». Другими словами, сегодня, как никогда раньше, обострилась необходимость согласования уровней, форм и средств удовлетворения всех фундаментальных, т. е. биогенных и престижно-статусных, потребностей с экологическим критерием.

Отсюда следует, что критерий рациональности потребностей человека является многомерным: он включает в себя соответствие их удовлетворения целям самосохранения и индивида, и общества, и человечества. При этом общие потребности выживания человечества превалируют над потребностями индивида, и соответствие удовлетворения и роста потребностей индивида этим потребностям является — в указанном смысле — высшим критерием их рациональности. Так, «в идеале» любой акт удовлетворения потребностей материальными средствами должен быть подвергнут экологической «экспертизе».

Рационализация потребностей выступает важнейшей предпосылкой их оптимизации, однако последняя представляет собой движение к разумным потребностям. Понятие «разумность» по отношению к потребностям включает в себя аксиологический аспект, которого лишено понятие «рациональность». Все критерии рациональности характеризуют лишь количественную меру, объем, рост удовлетворяемых потребностей, их соответствие тем или иным ситуативным пределам и ограниченным, «частным» целям индивида, общества, человечества. В отличие от этого, развитие потребностей всегда есть не что иное, как переструктурирование их системы и включение в нее потребностей более высоких уровней. Если рациональность выступает как характеристика отдельной потребности, то разумность — это признак целостной системы потребностей.

Понятие разумности, выражая оценку достигнутого уровня развития системы потребностей субъекта, в то же время обозначает факт безграничности структурного усложнения (универсализации) этой системы. Разум-

ность потребностей — это их интегративное качество, соответствие их системы идеалам собственно человеческого, личностного развития. Здесь системообразующим фактором и принципом оптимизации системы потребностей выступает такой аксиологический феномен, как соответствие ее высшим духовным ценностям.

Как известно, гуманистическая философия выдвинула идеал духовно развитой личности, способной к социальному творчеству. А это значит, что разумна такая система потребностей человека, которая включает в себе потенциал безграничного и всестороннего развития личности. Следовательно, наиболее общим, «системным» признаком разумности потребностей личности выступает мера структурного «богатства» и функционального многообразия их системы, а наиболее адекватным понятием для характеристики «подлинно» разумных потребностей является понятие «универсальность». Именно ограниченные и универсальные потребности соотносятся как неразумные и разумные. Универсальность потребностей — это мера их разумности, их «человекотворческое» качество, их гуманистический потенциал.

Концепция иерархичности потребностей позволяет утверждать, что «ядро» всей системы разумных потребностей человека составляет потребность в творческом труде. Потребность в творческом труде — это вершина «пирамиды» человеческих потребностей, самый мощный двигатель всестороннего развития человеческой природы. Именно такая «вершинность» духовно-творческих потребностей делает их высшим критерием разумности потребностей субъекта.

Из сказанного следует, что судить о прогрессивности того или иного общества можно лишь по такому показателю, как степень распространения в этом обществе высших духовных потребностей и прежде всего — потребностей в творческой деятельности. Общество развивается по пути прогресса, если оно создает все более благоприятные условия для оптимизации потребностей индивидов, для формирования у них системы разумных потребностей, для все большей универсализации этой системы вплоть до появления потребности в творчестве.

Мы уже видели, что такие потребности «противопоказаны» обществу, в котором человек служит производству прибыли и «вещному» потреблению. Здесь существует невидимый барьер на пути развития существенных сил человека — интересов, способностей и потребностей, — поскольку доминируют производительность, «серийность», стереотипное тиражирование вещей. Общество подобного типа функционирует в «автоматическом» режиме расширенного воспроизводства одних и тех же потребностей по схеме «потребности — производство — удовлетворение и воспроизводство потребностей».

Развитие общества подчиняется возвышению потребностей личности в том случае, когда труд становится мерой достоинства человека, а деятельность, насыщенная творческим содержанием, входит в число общественных приоритетов и выступает оптимальным способом самоутверждения индивида. Само устройство социума, система воспитания личности и стимулирования труда должны побуждать людей к творческому самовыражению, а тем самым и к самосозиданию, к развитию собственной человеческой сущности. Тогда самоутверждение личности становится результатом ее самореализации, объективирования ее сущности и внутренних потенций. В таком обществе начинает интенсивно «работать» социальный механизм развития способностей и потребностей личности: общество функционирует по схеме «потребности — производство — удовлетворение и возвышение потребностей».

Именно такое общество развивается по пути прогресса, ибо его развитие соответствует критерию оптимизации потребностей. Что же касается уровня развития производительных сил, то это, конечно, не критерий прогресса, но характеристика потенциала прогрессивного развития; так же, как мощность мотора — показатель потенциальной скороходности автомобиля. Общество может быть более прогрессивным и при относительно низком уровне развития производительных сил.

4. Социальный идеал как фактор общественного прогресса

Ключевой вопрос движения общества в прогрессивном направлении — это вопрос о том, как ему сориентировать свое движение, к какой цели стремиться. Ответ на этот вопрос предполагает обоснование и развертывание концепции социального идеала.

Известно, что устойчивость любой целостной системы обусловлена мерой обращенности ее в будущее, способностью предвидеть внешние воздействия. Поэтому и такая форма предвидения, как идеал — вовсе не фетиш, а способ наиболее эффективного выживания общества в условиях изменяющейся природной и социальной среды. В нем аккумулирован и обращен в будущее исторический опыт взаимодействия с окружающей средой. Это форма целенаправленного конструирования будущего. По этой же причине формирование идеалов выступает как одна из главных задач образования: ее решение смещает акценты развития общества от прошлого к настоящему в направлении будущего, что особенно важно для человека, готовящегося к самостоятельной жизни.

В подобном понимании выработка идеала созвучна идеям становления ноосферы, поскольку здесь тоже речь идет об опережении действительности разумом, о предвидении путей выживания человечества. Выработка идеала есть способ существенного уменьшения неопределенности

будущего, ибо она позволяет выбрать из прогнозируемых реальных возможностей то, что представляется наиболее желаемым.

С учетом этого становится понятным, почему идеал является своеобразным стержнем общественной идеологии. Он опирается на ценности, удерживающие социум на некоторой линии развития, противодействуя дестабилизирующим эффектам. Ценности выступают средствами самодетерминации общественного развития, осуществляемого путем связи поколений. Системы ценностей формируют «стратегему действий», социальные коды, опирающиеся на историческую память народа, и образуют поле предрасположений, пространство диспозиций, в котором и вызревает социальный идеал. Его выработка представляет собой важное звено социальной самоорганизации, поскольку в нем выражается устойчивая ценностно-мотивационная ориентация общества, в которую без ущерба для его жизнестойкости встраивается та или иная инновация.

Идеал выступает в роли аттрактора — «притягивающей» различные формы активности устойчивой траектории развития социальной системы. Структура-аттрактор задается определенными граничными условиями — внешними и внутренними запретами, определяемыми историей системы, которые выступают, в частности, в форме культурных традиций. Попадая в «конус притяжения» аттрактора, система вырабатывает представление о будущем, исходя из этих граничных условий, и таким образом «идеально» детерминирует себя. Благодаря этому она сохраняет себя в состоянии неустойчивости, когда любое изменение, в том числе случайное, может стать фактором ее изменения в направлении деградации. Идеал — фактор устойчивости в неустойчивом состоянии. Вне «притяжения» такого аттрактора система становится чувствительной к малейшим внутренним и внешним воздействиям и «рискует» потерять устойчивость функционирования.

Нас сегодня пытаются убедить, что идеалы никому не нужны, что это пережиток «коммунистического прошлого». Утверждают, что всякий идеал утопичен, ибо его невозможно реализовать. Мы, дескать, все время жили вредными утопиями, поэтому и остались у разбитого корыта, а надо просто жить, удовлетворять свои потребности, переживать связанные с этим удовольствия. В пример приводят современного западного человека, который не строит утопии, не стремится ни к каким идеалам, довольствуясь приличным заработком и благоустроенным жилищем, удовлетворяя все свои «необходимые» потребности, и... вполне счастлив.

Несомненно, что кто-то может чувствовать себя счастливым и без всяких идеалов. Вопрос только в том, каков масштаб этого счастья. Когда-то Д.-С. Милль говорил, что Сократ все время был недоволен собой; а вот свинья, наевшись, укладывается в лужу и, по-видимому, «счастлива». Но человек, поступающий подобным образом, т. е. ограничивающийся

удовлетворением первичных потребностей, попросту не может претендовать на статус человека, поскольку он предстает здесь животноподобным существом, не «вписывающимся» в поле культуры. Это и есть тот единственный случай, когда он обходится без утопий.

Подобное суждение касается, конечно, отдельного индивида. Но еще более проблематичным представляется подлинно прогрессивное развитие общества, если оно, это общество, не выстраивает в своем сознании представлений о том, каким является желаемый образ будущего.

Утопия, по современным представлениям, — форма осмысления будущего, равноценная социальному идеалу. То и другое есть не что иное, как образ желаемого состояния общества, которое (состояние) отсутствует сегодня и, возможно, «в чистом виде» вообще недостижимо. Но ценность этого образа состоит не в том, существует ли его прототип в реальности или не существует, достижимо такое состояние или недостижимо. Она определяется тем, что идеал служит ориентиром, «маяком», направляющим усилия членов общества. Благодаря этим усилиям общество в той или иной мере приближается к идеальному состоянию.

И хотя «утопия», по определению, есть то, чего нет, мы уже вторую тысячу лет живем «от утопии к утопии», и тем самым обретаем смысл своего существования. Запад же именно потому обессмыслил свое существование, что он не приемлет утопий, сосредоточивая все помыслы на повседневной реальности. Не выдвигая социальный идеал, не строя утопию, мы никогда не приблизимся к желаемому состоянию общества.

Объективная историческая значимость любого идеала состоит в том, что он, хотя и не содержит в себе «точную» меру тех или иных ценностей, вместе с тем создает ценностный ориентир, который «фокусирует» все реальные действия субъекта. И во всех случаях, когда речь идет о соответствии идеалу, то имеется в виду не просто соизмерение наличных условий жизни с некоторым «эталоном», а выявление «нацеленности» их движения, выявление тенденции. В таком понимании идеал выступает основой духовной жизни человека. Нет идеала — значит нет и духовности как таковой, ибо нет свободного действия, подчиненного не сиюминутной необходимости, а сознательно выработанной и внутренне «принятой», т. е. вышедшей на уровень душевного порыва, жизненной цели.

У американского футуролога Г. Кана неким «приземленным» аналогом идеала выступает «самооправдывающееся предсказание»: если какая-то возможность общественного развития выдвигается нами в качестве наиболее предпочтительной, то из всех имеющихся многообразных возможностей реализуется именно она, а не какая-либо иная. Поэтому дело обстоит совсем не так, что история идет своим чередом, независимо от наших желаний и устремлений. Мы придем именно к тому состоянию

общества, к которому будем стремиться. Наше будущее существенно определяется тем, каким мы его сегодня представляем. Иными словами, будущее — это то, что мы в настоящем делаем своим идеалом.

Отсюда следует, что выработка идеала не тождественна научному прогнозированию будущего. Прогнозирование в собственном смысле слова представляет собой экстраполяцию тенденции развития, задаваемой линией развития от прошлого к будущему. Прогноз «поискового» типа опирается на знание объективных закономерностей развития общества. Известно однако, что законы уже в силу их многообразия не предопределяют ход исторических событий. Человек своей деятельностью может целенаправленно или в силу неосознанной установки создавать условия действия тех законов, из которых вытекает именно желаемое будущее. Стихийное действие объективных социальных законов, скорее всего, не приведет к такому результату.

Здесь полезным может быть сравнение идеала с так называемым «нормативным» прогнозом, при котором образ будущего результата задается заранее в качестве «норматива», и под него «подверстываются» действия, необходимые для достижения заданного результата. По отношению к обществу в целом в его перспективном развитии такой «норматив» и есть не что иное, как идеал. Но отсюда хорошо видно, что подобный прогноз «нормативно-идеального» типа не может осуществиться сам по себе: движение к идеалу требует целенаправленной активности народа, возглавляемого сознательным авангардом. Вне такой активности идеал — это не более чем иллюзия духа.

Каким же должен быть наш идеал? Многим сегодня импонирует идеология либерализма, идеология социального неравенства и индивидуализма, ибо они, дескать, соответствуют «человеческой природе», а поэтому являются «реальными». Поэтому они и должны быть признаны высшими ценностями, а западная цивилизация — единственно верным ориентиром развития, прообразом, идеалом.

Из сказанного ранее о зависимости будущего системы от закодированного в тех или иных структурах опыта ее прошлых взаимодействий с окружающей средой, следует, что идеал не рождается на «пустом месте» и не может быть выдумкой досужих теоретиков. Во всяком случае, такой идеал, который может увлечь миллионные массы. Этот идеал есть своеобразный вывод из всей суммы исторического опыта, накопленного той или иной цивилизацией и конденсированного в ее культуре. Если действительность подлежит оценке с точки зрения ее соответствия идеалу, образцу, то так же верно и то, что идеал укоренен в настоящем и прошлом.

Западная цивилизация выработала в качестве такового идеал коммунизма, зафиксированный письменно крупнейшими мыслителями, начиная

с Т. Мора, который был автором первой коммунистической утопии, и кончая К. Марксом, который по словам Ф. Энгельса, превратил социализм из утопии в науку. Многие же не без оснований полагают, что первым коммунистом был Иисус Христос, идеи которого, как известно, были так или иначе восприняты всей Европой.

Примечательно, что папа римский Иоанн Павел II, выступая в ноябре 1993 года, после расстрела Б. Н. Ельциным российского парламента, заявил: «Коммунистическую идеологию нельзя огульно отрицать, не признавая за ней некоего «ядра истины». Благодаря этому ядру истинный марксизм смог стать притягательной реальностью для западного общества». Капитализм, по словам папы, изменился «в основном благодаря социалистической мысли». Как видите, даже папа был смущен зоологическим антикоммунизмом наших «либералов». Он подчеркнул, что современный Запад тоже не чужд социализма.

Вместе с тем существенно, что западный коммунизм, обосновываемый марксистской философией, продолжая традиции, заложенные философией Просвещения, не выходит за рамки приоритетов западной культуры. Он стоит на великой идее всестороннего развития личности, но связывает такое развитие с идеальным обществом, в котором материальные богатства «польются полным потоком», где полностью удовлетворяются все человеческие потребности, и при этом «нормальный» уровень удовлетворения потребностей не ограничивается ничем, кроме «самих» потребностей, т. е. содержания и объема каждой из них. Именно такое общество сможет написать на своем знамени «от каждого по способностям, каждому по потребностям».

Нетрудно увидеть, что в основе подобного идеала лежит идея бесконечного прогресса производительных сил и роста производительности труда. Развивалось ли с той поры западное общество «по Марксу»? Если мы возьмем развитие производительных сил, то XX в. явил образцы их динамичного, интенсивного развития на основе научно-технической революции. Вряд ли кто с этим будет спорить. В качестве показателя здесь выступает неуклонный рост производительности общественного труда. Однако привело ли это богатство, льющееся щедрым, невиданным ранее потоком, к полному удовлетворению всех потребностей? Мы уже имели возможность убедиться, что эта «линия прогресса» ведет в исторический тупик. Кроме того, мы видели, что ориентация на «полное» удовлетворение всех потребностей индивида чревата не всесторонним развитием его личности, а, наоборот, замедлением и последующей остановкой этого развития: первичные потребности при этом получают все новые импульсы к росту и модификации в ущерб развитию духовных потребностей.

Наконец, стремление к полному удовлетворению всех потребностей рождает «соблазн» свести все потребности к какому-то ограниченному набору. В экстремальном случае это будет, очевидно, «биологический» их набор: животные, надо полагать, «счастливы», если удовлетворяются именно все их потребности, однако же настоящее, человеческое счастье им недоступно как раз потому, что им не присуща универсальность человеческих потребностей, способность их к безграничному развитию. Вспомним пример Д.-С. Милля, где он сравнивает «несчастливого» Сократа и «счастливую» свинью.

Несомненно, что именно в силу этой универсальности потребностей человеческое счастье имеет иной масштаб: оно сопряжено не только и даже не столько с удовлетворением, сколько с развитием потребностей. Для того чтобы быть счастливым, надо стать интересным человеком, способным к повседневному духовному творчеству и самостоятельной оценке жизненных явлений, к духовному обогащению других людей, надо вырабатывать соответствующие способности и потребности. Следовательно, такие понятия, как «разумные потребности» и «человеческое счастье», — нераздельны.

В связи с этим подчеркнем, что существует и другое понимание коммунизма. Оно вытекает не только из «формационного», но и из «цивилизационного» подхода к осмыслению истории. В рамках «цивилизационного» понимания прогресс общества не определяется однозначно развитием производительных сил, а зависит от особенностей исторически выработанной в этом обществе культуры. Именно средствами культуры передается от поколения к поколению исторический опыт народа, выступающий основой самосохранения общества. Если экономические факторы определяют общие границы активности людей, то факторы культуры делают реальным определенный способ активности, приводя экономические и политические изменения в соответствие с накопленным опытом деятельности. Детерминантами этого процесса как раз и становятся знания, архетипы, идеалы.

С этой точки зрения, идеал западного общества неприемлем для нашего российского общества, поскольку он не вписывается в контуры нашей культуры. Россия представляет собой особую цивилизацию, опирающуюся в своем развитии на самобытную культуру, выраженную прежде всего в присущих только нашему обществу формах общественной жизни, архетипах сознания и менталитете народа.

Отсюда и такой идеал общества, как «русский коммунизм», вытекающий из универсалий нашей отечественной культуры. Здесь тоже основная идея — развитие личности, только понимается оно существенно иначе. В качестве безусловного приоритета нашей культуры выступает приоритет духовных потребностей по отношению к материальным. Развитие лично-

сти понимается прежде всего как результат духовного творчества, следовательно, творчества, подчиненного непосредственно духовным потребностям личности и общества. Само созидание средств удовлетворения потребностей материальных есть результат духовной деятельности, нравственных поступков человека, действий, ориентированных не на личное, а на общественное благо. Результат действий, влекущих за собой духовно-нравственное развитие личности, происходящее вне связи с уровнем удовлетворения материальных потребностей индивида.

Это хорошо понимал, к примеру, Х. Джонсон, видный деятель англиканской церкви, который в книге «Христианство и коммунизм» так характеризовал советское общество: «Когда советские граждане вместо погони за прибылью сделали движущей силой своего производства заботу о пользе общества, когда вместо того, чтобы накапливать ради своего личного благополучия, они сделали целью благополучие общества, когда они доверили обществу заботу о своем благополучии и благополучии своих близких, — они сделали тем самым важнейший за многие годы шаг к истинной вере в истинного бога».

Такое понимание коммунизма выросло из глубин нашей российской цивилизации как интенция в будущее универсалий нашей культуры. В самом общем смысле это верховенство духовного жизненного начала над материальным, готовность пожертвовать материальным ради духовного, стремление к развитию потребностей духа. Поэтому ориентация на коммунизм была не чуждой даже и выдающимся идеологам русской православной церкви. С. Н. Булгаков утверждал, что идея коммунизма зародилась в Троице-Сергиевой лавре и распространялась оттуда.

Н. А. Бердяев, в свою очередь, связывал коммунистические идеи с христианским персонализмом и называл своим идеалом «персоналистический социализм». Этот истинно русский философ видел в коммунизме христианскую правду, поскольку он ставит целью духовное развитие личности. Именно в ориентации на духовность тождественны друг другу и православие, и русская культура, и русский коммунизм. Не потому ли Н. А. Бердяев по прошествии двадцати пяти лет изгнания, нашел в себе мужество заявить, что «советская власть — это подлинно русская национальная власть»? В последние годы жизни он рассматривал большевиков как провозвестников новой эпохи всемирной истории.

Дело, разумеется, не в том, как мы назовем наш идеал. Главное в том, как мы его понимаем и на чем основываем наш выбор. Каковы же источники этого верховенства духовного начала в русской жизни? Мы должны ясно представлять себе, что традиции, выраженные в народной культуре, выработаны, в конечном счете, историческим опытом наиболее эффективного выживания народа в определенной природной среде. Мы

не смогли бы выжить, не опираясь на общинное равенство, не обрета способность трудиться во имя общего блага, не создав мощное государство, способное и защитить от внешних врагов, и позаботиться о каждом из нас.

Поэтому человек, воспитанный в «поле» русской культуры, движим прежде всего духовно-нравственными мотивами, он стремится быть полезным обществу, людям, живет чувствами другого человека, мечтой о всеобщем благе и о великой любви. Соображения личного благополучия, а следовательно и экономическая активность, всегда были подчинены на Руси общим интересам — государства, народа, общины. Что же касается материального потребления, то оно никогда не выступало здесь жизненным приоритетом.

Для кого-то это предмет непонимания и проистекающей из него иронии, а для нас — способ выживания, способ бытия. Отказаться от него, значит, погибнуть. Именно здесь, в особенностях исторического пути русского народа и выработанного им общественного устройства, образующего фундамент российской цивилизации, и надо искать глубинные корни и основания русской духовности.

Коммунистический идеал опирается также на традиции коллективности и соборности как способа общественного жизнеустройства и формы организации общества, он предполагает социальное равенство, основывающееся на равенстве меры труда и потребления, а также соответствующее этому понимание социальной справедливости. В конечном счете этот идеал содержит в себе интенцию всеобщего блага, глубоко традиционную для русской философии. Эти императивные основания русской культуры подробно рассмотрены в предыдущей главе.

Принятие парадигмы общественного развития, соответствующей императивам отечественной культуры, — путь к выходу из тупика, в котором сегодня оказалось наше общество вследствие его насильственной «вестернизации». Социальный идеал, по крупному счету, не является предметом свободного выбора. Его выбор более или менее «жестко» детерминирован опытом жизни в определенных природных и социальных условиях. Если мы будем ориентироваться на западные ценности и идеалы, мы просто не выживем. В лучшем случае, нам уготована участь относительно длительного полукOLONиального существования и постепенного замещения российского этноса выходцами из других цивилизаций.

Кроме того, «вестернизация» нашего менталитета антигуманна: она лишает личностные устремления высшего духовного смысла. Если мы будем направлять главные усилия на достижение «полного» телесного комфорта, у нас никогда не останется ни времени, ни сил на духовное развитие. Это — аксиома. «Поставить» на максимальное удовлетворение материальных и модно-престижных потребностей, значит, втянуться в смер-

тельную борьбу за выживание без всякой надежды на обращение когда-либо в будущем к духовным ценностям. Мы должны решить, что именно нам дороже — максимум телесного комфорта или все-таки духовное развитие, ибо то и другое одновременно не бывает.

Резюмируя сказанное, подчеркнем: наш социальный идеал XXI в. должен определяться экологическими, нравственными, духовными императивами, а не потребительскими установками и ценностными ориентациями, канонизирующими направленность развития производства на телесно-комфортное существование индивида. Человек — не животное, какие бы эпитеты (производящее, общественное, мыслящее, разумное и т. п.) при этом ни употреблялись. Человек в своей потенции — существо духовное, но его дух «взрастает в вышину» только в социальном творчестве. Движение к этому идеалу и есть путь общественного прогресса.

Литература

1. Валовой Д. В. Человечество: вчера, сегодня, завтра. — М., 2009.
2. Майданский А. Д. История и общественные идеалы. — М., 2010.
3. Михайлова И. Г. Идеалы и их роль в социокультурном воспроизводстве цивилизаций с позиций синергетической философии истории. — СПб., 2015.
4. Туев В. А. Динамика потребностей личности. — Saarbrücken, 2015.
5. Федотова В. Г. «Хорошее общество»: Социальное конструирование приемлемого для жизни общества. — М., 2003.

МЕТОДИКА САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ В КУРСЕ ФИЛОСОФИИ

Самостоятельная работа при изучении курса философии имеет особое значение. Вы скажете, что это утверждение подходит к изучению любой учебной и научной дисциплины, — и будете не совсем правы. Философия, по своей сути, наука, связанная личным началом, которая дает возможность для выражения любых мнений. Философия включает в себя две базовых функции: мировоззренческую и методологическую. В силу этого основание возможных философских проблем тоже будет двойственным; его правильное выделение, выявление противоречивых сторон и образует поле философского смысла. В философии важно не только правильно уметь выстраивать и восстанавливать внутренние связи рассматриваемых явлений, но нужно обладать умением выявлять характер этих связей, а также присущий им смысл, что ставит философию в совершенно особое положение среди всех научных дисциплин, переводя истинность или ложность выдвигаемых ею положений в сферу личного опыта, взятого в предельно обобщенной форме — всеобщего, и только затем, переводя их в область эмпирически данных явлений. Необходимое уточнение, основание общности и всеобщности явлений создается в философии не в рамках опыта, а как логическое и смысловое обобщение, возникающее в философской системе, которая предшествует всякому возможному опыту.

Мировоззрение в философии в данном контексте выступает как основание реальности, а методология — это способ конструирования реальности. Правильное понимание указанного единства позволяет выявить и выявлять особенности «реальности», возникающей как результат процессов обобщения и смыслополагания, выражаемых в философской системе. Главной задачей в структуре процесса понимания философских систем становится правильное соотнесение мировоззрения и методологии, а также их правильное смысловое определение. При этом должна быть сохранена возможность реконструкции смысла философского текста.

Из всего вышеизложенного следует, что любой, даже самый замечательный учебник не может восполнить собственно философский текст, так как авторы учебника все равно используют собственную систему философских построений и опираются в своем выборе информации на собственную систему предпочтений, логика которой для студента весьма часто остается неясной и непонятной, так как обязательно она не проговаривается. Без опоры на оригинальный текст невозможно понять философию, поскольку без него нельзя выделить систему «реальности» как доминанту любой философской системы.

Но философский текст нужно уметь читать. Если вы взяли в руки текст, который относится к философской классике, то желательно предварительно прочесть статью об этом авторе в «Философском словаре» или

в «Философской энциклопедии». Особое внимание нужно уделить понятиям и категориям, которыми пользуется автор. Имейте в виду, что терминологическое тождество даже хорошо известных вам понятий и категорий между собой всегда относительно и зависит от философской системы, в которой эти понятия и категории используются. Так, например, термин «идея» у Платона и у Гегеля имеет совершенно разное содержание; сходство есть, но гораздо более существенным является различие. Поэтому необходимо понимать не только специфику философской системы автора, но и специфику используемой в ней терминологии, а для этого нужно получить навыки по связыванию значения и смысла.

Необходимо научиться систематизировать философские тексты по следующим критериям: 1) уметь относить автора к той или иной философской школе; 2) получить навыки по установлению специфики философской терминологии автора и видеть связь этой терминологии с терминологической базой других философских систем, уметь выделять отношения сходства и различия; 3) уметь улавливать личностные характеристики текста: специфику авторского стиля; его установки, приоритеты, цели.

Философский текст обычно изобилует незнакомыми для приступающего к его изучению словами. Эти слова желательно научиться понимать, не только прибегая к помощи словаря или энциклопедии, но и исходя из контекста самого рассматриваемого произведения. Очень часто понять детали философского текста можно, только прочитав его полностью; тогда все части занимают свое место и образуют целое, иногда даже отрицающее целостность. Представители философской герменевтики абсолютно правы, когда заявляют, что при анализе текста часть может выступать вместо целого, а целое вместо части.

Автор обычно формулирует специфику своих методов, или эти методы можно понять и реконструировать, исходя из системы взглядов автора. Но для этого нужно полностью прочесть философский текст, а также сравнить посылки исследования с полученными результатами. Результат в латентном (скрытом) виде содержит в себе используемую автором методологию.

Но заниматься реконструкцией смысла и методологии можно только в том случае, если мы осознаем суть рассматриваемой автором проблемы. Умение выделять из философского текста проблему, намечать подходы к выделению именно этой проблемы, указывать на ее важность и пути ее решения является одним из самых простых, но продуктивных упражнений по философии.

Всякое новое знание в философии, в отличие от большинства других наук, связано не только с формированием самой системы знания, но и с созданием адекватных механизмов понимания того, что создано в рамках

философской системы. Ф. Шлейермахер считал, что задача понимания — проникновение в духовный мир творца текста и повторение его творческого акта. Все окружающие предметы воплощают в себе действия, мысли, цели, чувства человека. В Англии жил выдающийся художник Тернер, великий мастер пейзажа. Ему особенно удавались закаты и рассветы. Самое парадоксальное то, что люди стали замечать такие закаты и рассветы в реальной природе уже после того, как их написал Тернер. В современном английском языке существуют устойчивые конструкции: тернеровский рассвет и тернеровский закат. Они появились после того, как достоянием общности стали произведения Тернера. Если следовать логике творчества, то закаты Тернера предшествуют реальным закатам, поэтому почти в любом не зависящем от человека явлении можно найти аспект, связанный с человеком. Правильное определение творческого импульса и является задачей понимания.

Л. Витгенштейн видит еще одну проблему. «Язык переодевает мысли и притом так, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме переодетой мысли, ибо внешняя форма одежды образуется совсем не для того, чтобы обнаруживать форму тела. Молчаливые соглашения для понимания разговорного языка чрезмерно усложнены». Витгенштейн замечает проблему там, где обыденное сознание и массовое сознание ничего не замечают. Слишком многое в языке повседневной речи неочевидно — что же говорить о выражаемых при помощи этого языка смыслах? Философия, на первый взгляд, усложняет мир, но на самом деле она, кроме всего прочего, стремится объяснить «молчаливые соглашения», о которых говорит Витгенштейн. Философское видение проблемы позволяет более квалифицированно и просто выделять структуры действительности. Философия не усложняет мир, а упрощает его. Те, кто изучал английский язык, знают, что в нем есть настоящее-продолженное время; ничего подобного в русском языке нет. Из соотнесения логики английского и русского языка следует, что ни один из них не является адекватным для выражения полноценного смысла. В русском языке слишком много эмоционально-оценочной лексики, весьма часто носящей восторженный характер, а в английском — ее явный недостаток, что компенсируется введением большого количества новых слов и выражений, обладающих качествами не оценки, а определенности. Поэтому картины мира, выражаемые в этих языках, не будут соответствовать друг другу именно в области смысла, а не в действительности речевой деятельности, как это может показаться на первый взгляд.

В философии правильно методологически и мировоззренчески выстроенная философская система предвосхищает возможные последовательности эмпирической данности, она придает им смысл. Ведь множество

вещей мира обладает бесконечным количеством свойств, тогда как любая философская система стремится объединить всеобщее с общим и единичным. В результате не философская система уподобляется миру, а мир уподобляется философской системе. Вы скажете, что все это выдумки — как действительность мысли может предшествовать действительности мира? И будете неправы. Мы говорим только о человеческом опыте, в котором выделяются субъектно-объектные отношения. Для человека, чаще всего, действительность представляется как смешение объектного и субъектного; в идеале нужно различать собственные представления и действительное положение вещей. Люди гораздо легче анализируют субъективно, при этом объект редуцируется, теряет свою подлинность.

Так, в современной науке существует множество концепций Вселенной. Сравним всего лишь две из них: концепцию Ньютона и концепцию Эйнштейна. Ньютон считал, что Вселенная бесконечна и представляет собой черное бесконечное пространство с отдельными вкраплениями звезд; Эйнштейн думал, что Вселенная конечна, скручена в шар действующими в ней гравитационными силами; ограничения существуют даже на уровне констант, таких, как скорость света. Кто из них прав? Я затрудняюсь ответить, но картина мира при использовании той или иной концепции Вселенной существенно меняется. О ней можно говорить, даже используя такой ненаучный термин, как уютность. Вселенная Эйнштейна уютная, домашняя, хорошо организованная, где каждая вещь занимает свое место; Вселенная Ньютона черная, пугающая, слабоструктурированная, человек остается один на один с бесконечностью, хотя привык к ограниченному, «уютному» миру Земли. Не очень понятно, что произойдет с образом Вселенной, если ввести терминологическую определенность субъективного толка: будет ли Вселенная Эйнштейна клаустрофобична или нет? Тогда уютность, структура, клаустрофобия и тому подобные вещи не имеют никакого отношения ко Вселенной, а являются формами, делающими для нас понятными вселенские вещи. О чем тогда мы говорим: об объекте или о субъекте?

Если научные концепции, опирающиеся на объективность опыта, конструируют различные миры, что же говорить о философии, в которой опыт представляет неразделимое единство объективного и субъективного, единство, возведенное, кроме того, на уровень общего и всеобщего? Здесь-то и можно подключить трезвый научный и философский подход: необходимо говорить о четко выделенных понятиях и состояниях, а не сбиваться на опыт, возникший до исследования.

Научиться понимать философию можно, только развивая личные способности, которые и дают возможность конструирования смысла, истолкования и интерпретации. Каждый человек потенциально является фи-

лософом, но не каждый имеет представление об этом и не каждый вводит свои размышления в определенную форму философского знания и понимания. Для студента очень важно иметь широкий кругозор; тогда любое новое знание очень легко усваивается, создается особое умение — умение учиться.

Философия может помочь в этом, так как в ней в очень высокой степени присутствует личностное начало. Оно позволяет создавать систему личного опыта, то есть специфические навыки по созданию собственной системы представлений о Вселенной, где для человека нет посторонних смыслов, и все образует единство. Но для этого нужно научиться понимать личный опыт предшествующих философов, а также получить навыки по выделению и определению проблем, обладающих философским содержанием. Ведь, чтобы научиться алгебре, по меньшей мере нужно представлять себе, что такое число и связанное с ним значение; то же самое и в философии: прежде, чем творить собственную философскую систему или картину Вселенной, необходимо взглянуть даже на неудачные «строения», чтобы в дальнейшем не повторять чужих ошибок при строительстве. Индивидуальное мастерство, ярко выраженное в виде таланта, очень важно, но без навыков самостоятельной работы даже потенциально великий мастер не сможет создать гениальное строение. Давайте вместе пройдем хотя бы начало этого пути.

Возьмем для примера очень старую, созданную Аристотелем, философскую систему и попытаемся выделить присущие ей смыслы, хотя бы в самой общей форме. Почему наш выбор пал на Аристотеля, можно объяснить. В истории философской мысли существуют всего две классических философии — античная и немецкая. Между ними временной промежуток более двух тысячелетий. Любая классическая философия характеризуется определенностью формы, значений и проблем; она представляет не просто философскую систему, а длинную традицию философской мысли. В классической философии всегда присутствует четкая связь между принципами, законами, категориями и понятиями. В методологическом плане классическая философия обладает очень большой четкостью и определенностью, поэтому она является весьма благодарной областью для проведения анализа. Но необходимо иметь в виду следующее: для античной культуры характерно, что она отдает приоритет живой беседе, а не написанной речи. Негативное отношение к написанному тексту — характерная черта античной традиции. Изменения в отношении к книге относятся к эллинистической культуре; в ней книга становится объектом почитания. Соотнесение устного и письменного текста в особой форме произведения — характерная черта греческой философии.

Мы рассмотрим только систему категорий Аристотеля и сделаем из нее соответствующие выводы. В методическом плане такой анализ при-

ложим к любой другой философской системе, относящейся не только к античной традиции.

Философия по своему выражению всегда связана с языком, поэтому философская определенность требует и четкой фиксации языковой определенности в той степени, в какой она относится к полю выражаемого смысла. Лексический, семантический, культурологический анализ очень важны, так как помогают выразить возможную дифференциацию смыслов. Аристотель использует десять категорий. Необходимо иметь в виду, что при переводе некоторые русские термины, соответствующие категориям Аристотеля, гораздо ближе к латинским, а не греческим терминам; это же относится к выражаемым ими значениям. Здесь мы не можем привести греческие формы категорий (из-за сложности их написания и тиражирования). Но анализ Аристотеля без греческой терминологической базы невозможен, поэтому необходимо дать смысловое содержание соответствующих греческих терминов. Вот список категорий Аристотеля:

1. Сущность. (Субстанция).
2. Количество.
3. Качество.
4. Отношение. (Соотнесенное).
5. Где? (Место).
6. Когда? (Время).
7. Положение.
8. Обладание. (Состояние).
9. Действие.
10. Претерпевание. (Страдание).

Аристотель считает, что эти категории представляют высшие сущности объективного бытия. В виде категорий у Аристотеля перечислены в определенном порядке все формы сказуемого, которые встречаются в простом предложении древнегреческого языка. Термин «*kategoria*» — «сказуемое», он возникает как производная форма от глагола, означающего «сказывать», «высказывать», «означать».

Аристотель предваряет список категорий следующими умозаключениями: «Одни слова говорятся в связи, другие без связи. Одни в связи, как, например: человек бежит, человек побеждает; другие без связи, как: человек, бык, бежит, побеждает... Из слов, высказываемых без какой-либо связи, каждое означает или сущность, или качество...» (Категории). Список категорий представляет перечень предикатов-сказуемых, извлеченных из предложений как формы их непосредственной данности, и тем самым абстрагированных и обобщенных. Разберем категории в их общей форме.

1. Первая категория, единственная в своем роде, названная таким способом. Ее имя — абстрактное существительное, образованное от осно-

вы причастия глагола «быть», «сущее», «существующее». Эта категория отвечает на вопрос «Что?», Аристотель в другом месте дополняет этот вопрос вопросом «Что есть?», буквально «что есть, чем является».

2. Местоименное прилагательное «в каком-нибудь количестве».

3. Местоименное прилагательное «какое-нибудь».

4. «В каком-нибудь отношении»; местоимение с предлогом. Как и в первой категории, форма совпадает с вопросительной, то есть форму в данном случае можно считать формой косвенного вопроса «в каком отношении» или «в каком отношении?». Аристотель в качестве примеров этой категории приводит прилагательные различных степеней. Примеры: «большее», «меньшее», «половинное».

5. «Где?». Местоименное наречие в вопросительной форме.

6. «Когда?». Местоименное наречие или в вопросительной форме, или в неопределенной форме «когда-нибудь». Различие нейтрализуется в форме косвенного вопроса.

7. «В каком-нибудь положении». Глагол в форме инфинитива среднего залога «лежать, находиться в каком-нибудь положении».

8. «В каком-нибудь состоянии». Глагол в форме инфинитива «находиться в каком-нибудь состоянии; иметь, иметься». В качестве примеров Аристотель использует глаголы третьего лица единственного числа перфекта среднего залога. Примеры: «обут», «одет», «собран», «вооружен».

9. «Делать, действовать». Глагол в форме инфинитива «делать». Примеры Аристотеля: глаголы третьего лица единственного числа настоящего времени активного залога «режет», «жжет».

10. «Претерпевать, подвергаться действию». Глагол в форме инфинитива «претерпевать, страдать». Примеры: глаголы третьего лица настоящего времени пассивного (страдательного) залога, «он разрезается» (его режут), «он сжигается» (его жгут).

Аристотель считал, что лишь существительное является адекватной формой для выражения понятия, но единственная категория, которая у него имеет форму существительного, — «сущность». Наименование остальных категорий производится Аристотелем как отдаляющее их от наименования «сущности». Именование категорий через вопрос — вообще не именование, так как «вопрос» — это не «имя». Из этого можно сделать вывод, что категории Аристотеля располагаются в семантическом плане гораздо выше «имен», категории предшествуют именам, как некая нулевая область значения, которая является переходом для возникновения всех возможных значений. Категории философии — это категории не действительности (человеческой), а того, что надстоит над действительностью, будучи по своей природе общностью более высокого порядка (вполне возможно, не включающей в себя человека).

Автор «Словаря Аристотеля» Г. Бонитц (Bonitz) справедливо указывает, что полностью обследовать использование Аристотелем термина «сущность» значило бы изложить всю философию Аристотеля. Проведя анализ термина «сущность», мы сможем вернуться к системе категорий Аристотеля, но с другой стороны и с позиций иного смысла.

Аристотель в «Категориях» разделяет сущности на «первичные» и «вторичные».

Первые сущности — это индивиды или объекты, первая сущность «не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем»; это отдельные люди, отдельные лошади и т. д. Подлежащее Аристотель употребляет в совершенно современном значении этого слова: 1) «не сказывается ни о каком подлежащем» — это субъект высказывания; 2) «не находится ни в каком подлежащем» — это субстрат, в том числе, и как грамматическое и логическое подлежащее.

Вторые сущности — это роды и виды. Вторичными сущностями называются те, в которых, как в видах, заключаются сущности, называемые так в первую очередь, как эти виды, так и обнимающие их роды; так, например, определенный человек заключается как в виде, в человеке, а родом для этого вида является живое существо». Вторые сущности последовательным включением подводятся под видовые, потом под родовые и, наконец, в род «сущность», который становится категорией «сущность».

Аристотель при помощи первых и вторых сущностей создает свою иерархию бытия. Первые сущности обладают наибольшим бытием: «...если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать ничего другого». Вторые сущности обладают той степенью бытия, которую можно определить только посредством отнесения к первым сущностям: «Из вторых сущностей вид в большей мере сущность, чем род: он ближе к первой сущности».

Второе свое учение о сущности Аристотель разрабатывает в «Метафизике». «Итак, получается, что о сущности говорится в двух основных значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечем, может быть отделено <от материи только мысленно>, а таковы образ, или форма, каждой вещи». Далее Аристотель указывает: «Формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность». Аристотель показывает, что «первая сущность», уже нечем иное, чем в «Категориях». Для отдельных вещей сущность — это непосредственное единство материи и формы. В логическом плане это означает, что мы получаем онтологическое основание для выражения сущности, которое не сводится ни к материи, ни к форме, будучи качественно иной природы.

Иерархия бытия первых и вторых сущностей нарушается, происхо-

дит вхождение в мир того, что не может быть объяснено как отдельное существо, объект, род и вид. Сущность приобретает форму, которая и позволяет говорить о своеобразном «истечении» категорий. Сущность, из глагола ставшая подлежащим, указывает на «неподвижное движение», которое не имеет ничего общего с вещами, субъектами высказывания, субстратами и реальными процессами. Этим определением сущности Аристотель преодолевает натурализм греческой философии, создавая общность иных смыслов. Если мы в таком ключе будем определять систему категорий Аристотеля, то совершенно понятным станет рождение немецкой классической философии, которая строится на совершенно иных категориальных основаниях, чем античная, но вместе с тем, как область знания и познания, относится к смысловому полю философии, взятой «вообще». Аристотелем создано единое поле смысла, которое предполагает качественные отличия и различия форм.

Проведя анализ категорий Аристотеля, мы разобрали и выделили только методологическую функцию системы Аристотеля; задача заключается и в том, чтобы определить мировоззренческую функцию этого учения. А это невозможно, если мы не создадим смысловое поле античной философии как системы мировоззрения. Типологическая общность в философии строится не только методологически, но и мировоззренчески, что подразумевает наличие нового качества философской системы, которое входит в нее как основание.

Базовым в мировоззрении может стать любое основание. Но, если мы говорим о классической античной философии, это основание будет единственным. Г.-В.-Ф. Гегель совершенно верно называет античность «классической художественной формой»: в которой выражается полная взаимоприиспособленность «идеи» и «реальности». «Эта форма, которая имеет при себе самой идею в качестве духовной и именно индивидуально-определенной духовности, когда она должна вскрыть себя во временное явление, есть человеческая форма». «...В ней впервые внутреннее и духовное приходят к явлению в своем вечном покое и существенной самостоятельности. Этому покою и единству с собой соответствует только такое внешнее, которое само еще пребывает в этом единстве и покое. Это и есть форма в ее абстрактной пространственности». Такая организация действительности не может быть раскрыта только при помощи методологии. Само ее основание присутствует именно как возможность оформления и организации, поэтому любая философская система есть единство мировоззрения и методологии, которые должны быть определены как начало и итог конкретного анализа.

Учебное издание

Коллектив авторов

ФИЛОСОФИЯ

Учебник для вузов

Издается в авторской редакции

ИД № 06318 от 26.11.01.
Подписано в пользование 14.06.18.

Издательство Байкальского государственного университета.
664003, г. Иркутск, ул. Ленина, 11.

<http://bgu.ru>.