

ФИЛОСОФИЯ

УЧЕБНИК



PHILOSOPHY

Edited by Prof. *V.N. Lavrinenko*,
Prof. *V.P. Ratnikov*



Moscow • 2000

ФИЛОСОФИЯ

Под редакцией профессора *В.Н. Лавриненко*,
профессора *В.П. Ратникова*

*Рекомендовано Министерством общего и
профессионального образования Российской Федерации
в качестве учебника для студентов
высших учебных заведений*



Москва • 2000

Учебник одобрили и рекомендовали к изданию:

кафедра философии гуманитарного факультета МГУ им. М.В. Ломоносова
(зав. кафедрой д-р филос. наук проф. **А.П. Алексеев**);

д-р филос. наук проф. **Р.Г. Абдулатипов**; канд. экон. наук проф.
Д.М. Дайитбегов; д-р филос. наук проф. **В.А. Кайдалов**; д-р филос. наук
проф. **Г.Г. Лукава**; д-р экон. наук проф. **В.А. Митаев**; канд. филос. наук
В.П. Павловский; д-р филос. наук **М.Г. Писманик**; канд. филос. наук
А.М. Пономарев; д-р экон. наук проф. **А.Н. Романов**; канд. филос. наук
проф. **Н.С. Столяров**; д-р филос. наук проф. **Н.В. Солнцев**; д-р филос.
наук проф. **И.Ю. Сундиев**; д-р филос. наук проф. **В.И. Хорев**

Главный редактор издательства **Н.Д. Эриашвили**

Философия: Учебник для вузов/Под ред. проф. В.Н. Лав-
Ф54 риненко, проф. В.П. Ратникова. — М.: ЮНИТИ, 2000. —
584 с.

ISBN 5-85178-047-9.

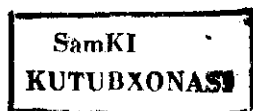
Раскрываются предмет философии, ее основные функции, показы-
ваются ее роль и значение в жизни общества, его духовной культуре.
Дается развернутая характеристика *истории развития философской мысли*,
ее *различных направлений и школ* (от древневосточных и античных до сов-
ременных). Доступно и содержательно излагаются проблемы *социальной*
философии, касающиеся различных сторон развития общества.

Учебник может способствовать формированию у будущих специали-
стов научного мировоззрения, философской и общей культуры, способ-
ностей самостоятельно разбираться в сложных обстоятельствах совре-
менной общественной жизни.

Для студентов и аспирантов экономических и гуманитарных вузов, а
также широкого круга читателей, интересующихся проблемами фило-
софии и современного развития общества.

ISBN 5-85178-047-9

ББК 87я73



© Коллектив авторов, 1998
© ЮНИТИ, 1998



От авторов

Учебник "Философия" подготовлен в соответствии с требованиями Государственного стандарта к преподаваемому в вузах России современному курсу философии.

В учебнике рассматриваются наиболее важные вехи в истории развития философской мысли, формирование ее проблематики и решение в рамках ее различных направлений и школ основополагающих философских проблем, таких, как: бытие, материя, сознание, познание человеком мира, историческое формирование диалектического и метафизического методов познания, а также широкий круг вопросов развития общества и человека.

Мы стремились сочетать историко-философское и проблемное изложение материала, представить различные подходы к решению тех или иных философских проблем, избегая при этом идеологической предвзятости и конъюнктурных соображений. Объективность рассматривается нами как важнейший принцип научного анализа.

Общественная практика и развитие самой философии убедительно доказали, что различные философские воззрения, как и научные, могут дополнять друг друга и тем самым способствовать всестороннему и глубокому анализу многих проблем. В этом заключается суть творческого плюрализма, не имеющего ничего общего с механическим соединением разнородных концепций и подходов к изучению разного рода природных и социальных явлений.

Все это имеет прямое отношение к решению философских проблем, в том числе современных. Мы старались осмыслить их в контексте исторического развития философской мысли с учетом современного состояния науки и общественной практики. Разумеется, мы не претендуем на исчерпывающий анализ рассматриваемых проблем и высказывание истин в последней инстанции.

Будем благодарны за полезные замечания и пожелания по улучшению учебника.



Авторы учебника

Д-р филос. наук, проф. *В.Н. Лавриненко* — разд. II, гл. 8; разд. III, гл. 1, 4.

Д-р филос. наук, проф. *В.П. Ратников* — разд. I; разд. II, гл. 1, 9 (§2); разд. III, гл. 1, 8, 9.

Канд. филос. наук, проф. *В.Ю. Дорошенко* — разд. III, гл. 5.

Канд. филос. наук, доц. *В.Ф. Голубь* — разд. II, гл. 10 (§7); разд. III, гл. 7 (§5).

Канд. филос. наук, доц. *Ю.И. Зельников* — разд. II, гл. 10 (§6); разд. III, гл. 2.

Канд. филос. наук, проф. *Л.И. Зотова* — разд. II, гл. 5, 10 (§1—4).

Д-р филос. наук, проф. *В.И. Колядко* — разд. II, 9 (§1—4).

Канд. истор. наук, проф. *Э.В. Островский* — разд. II, гл. 3, 10 (§8); разд. III, гл. 3.

Преподаватель *Ж.Б. Скрипкина* — разд. II, гл. 4.

Канд. филос. наук, доц. *Л.Г. Титова* — разд. II, гл. 6; разд. III, гл. 10.

Канд. филос. наук, доц. *Л.И. Чернышова* — разд. II, гл. 2, 5, 7 (§1), 10 (§1—5).

Канд. филос. наук, доц. *В.В. Юдин* — разд. II, гл. 7 (§2—5); разд. III, гл. 6, 7 (§1—4).



Раздел I

Предмет и специфика философского знания



Что такое философия?

Термин «*философия*» происходит от греческих слов *phileo* — любовь и *sophia* — мудрость и означает любовь к мудрости. Однако это еще не раскрывает существа дела, потому что одного любования явно недостаточно, чтобы быть философом. И каждый понимает, что любовь к мудрости еще не делает человека ее обладателем и творцом, хотя и является важным условием, чтобы стать философом.

✧ Кроме того, остается открытым вопрос: «*Что же такое мудрость?*».

Сами философы отвечали на него по-разному и мудрствовали каждый по-своему. С этим связано и различное понимание философии, да еще в такой степени, что, как писал И.Г. Фихте: «даже между настоящими философскими писателями вряд ли найдете и полдюжины таких, которые знали бы, что такое собственно философия»¹.

Первым, кто объяснил слово «философ», был *Пифагор* (вторая пол. VI в. — начало V в. до н. э.). По словам Диогена Лаэртского, именно ему принадлежит высказывание:

«Жизнь... подобна играм: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые — смотреть; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — до единой только истины»².

Итак, согласно Пифагору, *смысл философии — в поиске истины*. Разделял это мнение и древнегреческий философ *Гераклит* (ок. 520 — ок. 460 до н. э.).

Однако совсем другого мнения придерживались *софисты* (греч. *sophistes* — мастер, художник). *Главная задача философа*, считали они, — *научить своих учеников мудрости*. Мудрость они отождествляли не с достижением истины, а с умением доказы-

¹ *Фихте И.Г.* ...Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. — М., 1993. — С. 5.

² *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1986. — С. 309.

вать то, что каждый сам считает правильным и выгодным. Для этого признавались приемлемыми любые средства, вплоть до различного рода уловок и ухищрений. Поэтому рассуждения софистов часто строились на ложных доводах и посылках, на подмене понятий.

Примером может служить софизм «Рогатый», выраженный в следующем умозаключении: «То, что ты не потерял, ты имеешь //ты не потерял рога// следовательно, ты их имеешь». Л у к а в о е мудрствование софистов проявляется здесь достаточно очевидно.

Знаменитый древнегреческий мыслитель *Платон* (428/427—347 до н. э.) полагал, что *задача философии заключается в познании вечных и абсолютных истин*, что под силу лишь философам, которые от рождения наделены соответствующей мудрой душой. Философами поэтому не становятся, а рождаются.

По мнению *Аристотеля* (384—322 до н. э.), *задача философии — постижение всеобщего в самом мире*, а ее предметом являются первые начала и причины бытия. При этом философия является единственной наукой, которая существует ради самой себя и представляет «знание и понимание ради самого знания и понимания»¹.

Следует отметить, *что понимание предмета философии связано и с социально-историческими условиями*. Так, например, разложение античного общества, безусловно, повлияло на появление концепций, согласно которым *философия призвана освободить человека от страха перед будущим и страданий и способствовать достижению счастья и душевного здоровья*. Наиболее значительным представителем такого взгляда был *Эпикур* (341—270 до н. э.). Образцом того, как можно при помощи философии преодолеть страх перед смертью, может служить следующее его высказывание:

«Стало быть самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют»².

Итак, одни мыслители видели суть философии в отыскании истины, другие — в том, чтобы ее утаить, исказить, приспособить к соответственным интересам; одни устремляют свой взор

¹ *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. I. — М., 1975. — С. 69.

² *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 403.

к небу, другие — на землю; одни обращаются к богу, другие — к человеку; одни утверждают, что философия самодостаточна, другие говорят, что она должна служить обществу и человеку и т.д. Все это доказывает, что философию отличает разнообразие подходов и пониманий к своему собственному предмету и свидетельствует о ее плюралистическом (множественном) характере.

Особенно отчетливо это проявилось во второй половине XIX—XX вв., когда возникает множество самых различных по своему характеру философских школ и направлений, предметом исследования которых являются многообразные стороны бытия, познания, человека и человеческого существования. В это время со всей очевидностью подтверждается *плюралистический и антидогматический характер философского знания*, несводимость его к какой-либо одной, пусть даже очень авторитетной философской парадигме.

Однако сказанное вовсе не означает, что различным философским концепциям не присуще о б щ е е. Можно вычленить существенные моменты, свойственные философскому знанию вообще.

✧ *Исследование наиболее общих вопросов бытия.* При этом сама проблема бытия понимается в универсальном смысле. Бытие и небытие; бытие материальное и идеальное; бытие природы, общества и человека. Философское учение о бытии получило название *онтологии* (от греч. *ontos* — сущее и *logos* — учение).

✧ *Анализ наиболее общих вопросов познания.* Познаваем или непознаваем мир; каковы возможности, методы и цели познания; в чем заключается сущность самого познания и что есть истина; каков субъект и объект познания и т.д. Философское учение о познании получило название *гносеологии* (от греч. *gnosis* — знание, познание и *logos* — учение).

✧ *Изучение наиболее общих вопросов функционирования и развития общества.* Формально эта проблема, конечно, находит свое место в учении о бытии. Но поскольку именно общество оказывает основное влияние на развитие личности, формирует социальные качества человека, постольку эту проблему следует выделить в отдельный раздел. Раздел философии, который изучает общественную жизнь, называется *социальной философией*.

✧ *Исследование наиболее общих и существенных вопросов человека.* Этот раздел также представляется одним из важнейших для философии, поскольку именно человек является исходным и

конечным пунктом философствования. Творит и действует не абстрактный дух, а человек. Философия человека называется *философской антропологией*.

Подведем итог.

Философию можно определить как учение об общих принципах бытия, познания и отношений человека и мира.

Однако это лишь краткая дефиниция, требующая своего дальнейшего пояснения и развития. Прежде всего, философия всегда оформляется в виде *теории*, формулирующей свои категории и их систему, закономерности, методы и принципы исследования. Специфика философской теории заключается в том, что ее законы, категории и принципы носят всеобщий характер, распространяются одновременно на природу, общество, человека и само мышление. В последнем случае философия выступает как мышление о мышлении. Предмет философии непременно включает и рассмотрение вопроса о том, *что такое сама философия, изучение ее истории*.

**Философия
и мировоззрение**

Всякая философия является *мировоззрением*, т. е. совокупностью наиболее общих взглядов на мир и место в нем человека. Однако это вовсе не означает, что всякое мировоззрение является также философией. Понятие «мировоззрение» шире понятия «философия». Это означает, что первое включает в себя второе. Подобно тому, как понятие «плод» подразумевает, например, не только яблоко, но и грушу, вишню и т.д., так и понятие «мировоззрение» нельзя свести только к философии. Оно включает в себя и другие виды мировоззрения — мифологическое, художественное, религиозное и т.д.

Другой аспект этого вопроса связан с рассмотрением различных *уровней отражения* действительности. Мировоззрение, в том числе и философия, есть результат отражения мира. Но глубина этого отражения может быть различной. Первый элементарный вид отражения происходит на уровне ощущений. Применительно к мировоззрению он связан с *мироощущением* или *миросозерцанием*. Здесь фиксируются лишь отдельные, внешние проявления бытия, мир явлений, а не сущностей. Следующие по глубине уровни отражения в этом плане — *мировосприятие* и *миропредставление*. Здесь создается уже цельная картина мира, обозначается взаимосвязь процессов и явлений, происходит фиксация их тождества и различия. Однако на этом уровне мировоз-

зрение ограничено больше чувственным опытом, нежели рациональным мышлением, здесь чувства и рассудок еще преобладают над разумом. И только тогда, когда происходит отражение посредством *понятий*, формируется мировоззрение, способное вскрыть закономерности и сущность явлений и процессов. Понятийное отражение — это самый глубинный уровень отражения, связанный с абстрактным мышлением и теоретическим познанием. Мировоззрение на этом уровне можно назвать *миропониманием*. Именно его и представляет философия.

Таким образом, *философия — это высший уровень и вид мировоззрения, это теоретически оформленное, системно-рациональное мировоззрение*. По самой своей сути она призвана вскрывать рациональный смысл и всеобщие закономерности существования и развития мира и человека.

Наконец, отметим еще один — *исторический* аспект разграничения философии и мировоззрения. Речь идет о том, что философия — это самый поздний в историческом плане вид мировоззрения, возникший после мифа и религии. В связи с этим следует сказать, что общество уже обходилось и, вообще говоря, может обойтись и без основанной на разуме и мышлении философии, но тогда на ее место автоматически заступает мировоззрение, представляющее или мифологическое мироощущение, или религиозное миропредставление, основанное на вере в сверхъестественные силы. История дает этому самые убедительные доказательства.

Философия как сложившаяся система знаний имеет целый ряд специфических вопросов, которые она призвана решать. С одним из таких вопросов мы уже столкнулись — это вопрос «*Что такое философия?*». В зависимости от его решения философ создаст свою концепцию, определяет конкретные проблемы и использует те или иные категории для ее раскрытия. Каждая философская система имеет стержневой, главный вопрос, раскрытие которого составляет ее основное содержание и сущность. Так, для античных философов это вопрос о первоосновах всего существующего, для Сократа он связан с принципом «познай самого себя», для философов Нового времени — как возможно познание, для современного позитивизма — в чем суть «логики научного открытия» и т.д.

**Вопросы
философии**

Но существуют общие вопросы, раскрывающие характер философского мышления. Прежде всего, среди них вопрос: «*Что первично: дух или материя, идеальное или материальное?*» От его решения зависит *общее понимание бытия*, ибо материальное и идеальное являются его предельными характеристиками. Другими словами, помимо материального и идеального в бытии просто ничего нет. Кроме того, в зависимости от его решения выделяются такие крупные философские направления, как *материализм и идеализм*. Формулируется целый ряд категорий и принципов, способствующих раскрытию философии в качестве общей методологии познания.

Материализм и идеализм Деление на материализм и идеализм существовало с самого начала развития философии. Немецкий философ *Г.В. Лейбниц* (1646—1716) называл Эпикура самым крупным материалистом, а Платона — самым крупным идеалистом. Классическое же определение обоих направлений впервые было дано видным немецким философом *Ф. Шлегелем* (1772—1829).

«*Материализм*, — писал он, — все объясняет из материи, принимает материю как нечто первое, изначальное, как источник всех вещей... *Идеализм* все выводит из одного духа, объясняет возникновение материи из духа или же подчиняет ему материю»¹.

Таким образом, философское значение терминов «материалист» и «идеалист» не следует смешивать с тем, которое им часто придется в обыденном сознании, когда под материалистом подразумевается индивид, стремящийся лишь к достижению материальных благ, а идеалист ассоциируется с бескорыстным человеком, характеризующимся возвышенными духовными ценностями и идеалами.

Как материализм, так и идеализм неоднородны в своих конкретных проявлениях. В зависимости от этого можно выделить различные формы материализма и идеализма. Так, с точки зрения исторического развития *материализма*, можно отметить следующие его основные формы.

♦ *Материализм Древнего Востока и Древней Греции* — это первоначальная форма материализма, в рамках которой предметы и окружающий мир рассматриваются сами по себе, незави-

¹ Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. Т. 2. — М., 1983. — С. 104—105.

симо от сознания и состоящие из материальных образований и элементов (Фалес, Левкипп, Демокрит, Гераклит и др.).

✧ *Метафизический (механистический) материализм Нового времени в Европе.* В основе его лежит изучение природы. Однако все многообразие ее свойств и отношений сводится к механической форме движения материи (Г. Галилей, Ф. Бэкон, Дж. Локк, Ж. Ламетри, К. Гельвеций и др.).

✧ *Диалектический материализм*, в котором представлены в органическом единстве материализм и диалектика (К. Маркс, Ф. Энгельс и др.).

✧ *Последовательный материализм* — в его рамках принцип материализма распространяется и на природу, и на общество (марксизм).

✧ *Непоследовательный материализм* — отсутствует материалистическое понимание общества и истории (Л. Фейербах). Специфической формой непоследовательного материализма является *деизм* (от лат. *deus* — бог), представители которого хотя и признавали бога, но резко принижали его функции, сводя их к творению материи и сообщению ей первоначального импульса движения (Ф. Бэкон, Дж. Толанд, Б. Франклин, М.В. Ломоносов и др.).

✧ Различают *научный* и *вульгарный материализм*. Последний, в частности, сводит идеальное к материальному, сознание отождествляет с материей (Фохт, Мошотт, Бюхнер).

Подобно материализму, *идеализм* также неоднороден. Прежде всего, следует различать две главные его разновидности:

✧ *Объективный идеализм* провозглашает независимость идеи, бога, духа — вообще идеального начала, не только от материи, но и от сознания человека (Платон, Ф. Аквинский, Гегель).

✧ *Субъективный идеализм* утверждает зависимость внешнего мира, его свойств и отношений от сознания человека (Дж. Беркли). Крайней формой субъективного идеализма является *солипсизм* (от лат. *solus* — один, единственный и *ipse* — сам). Согласно ему, с достоверностью можно говорить лишь о существовании моего собственного «Я» и моих ощущений.

✧ В рамках названных форм идеализма существуют различные его разновидности. Отметим, в частности, рационализм и иррационализм. Согласно идеалистическому *рационализму*, основу всего сущего и его познания составляет разум. Одним из важнейших его направлений является *панлогизм* (от греч. *pan* —

все и logos — разум), по которому все действительное есть воплощение разума, а законы бытия определяются законами логики (Гегель). Точка зрения *иррационализма* (от лат. *irrationalis* — неразумный, бессознательный) состоит в отрицании возможности разумного и логического познания действительности. Основным видом познания здесь признается инстинкт, вера, откровение и т.д., а само бытие рассматривается как иррациональное (С. Кьеркегор, А. Бергсон, М. Хайдеггер и др.).

Для адекватного понимания специфики философского знания необходимо также затронуть вопрос *о соотношении и характере взаимодействия материализма и идеализма*. В частности, здесь следует избегать двух крайних точек зрения.

Одна из них состоит в том, что существует постоянная «борьба» между материализмом и идеализмом, «линией Демокрита» и «линией Платона» на всем протяжении истории философии.

Согласно другой — «история философии по сути своей вовсе не была историей борьбы материализма против идеализма...»¹.

На наш взгляд, такая «борьба», причем вполне сознательная, безусловно, имела место в истории философии. Достаточно вспомнить противостояние материализма и идеализма в античный период или воинствующий идеализм Беркли в Новое время, или, наконец, позицию «воинствующего материализма» в нашем столетии. Но вместе с тем эту «борьбу» не следует абсолютизировать и полагать, что она всегда и везде определяет развитие философии. Указывая на сложность взаимоотношений материализма и идеализма, известный российский философ В.В. Соколов пишет:

«Такая сложность состоит в том, что материализм и идеализм далеко не всегда составляли два взаимопроницаемых лагеря», а в решении некоторых вопросов соприкасались и даже перекрещивались»².

Примером сопряжения материализма и идеализма может служить позиция деизма. Не случайно к деизму примыкали мыслители и материалистического (Ф. Бэкон, Дж. Локк), и идеалистического (Г. Лейбниц), и дуалистического (Р. Декарт) направлений.

¹ Зотов А.Ф. Феномен философии: о чем говорит плюрализм философских учений // Вопросы философии. 1991. № 12. — С. 21.

² Соколов В.В. Основной вопрос философии в его историческо-философской конкретике и развитии // Философские науки. 1990. № 8. — С. 83.

Более наглядно единство позиций материализма и идеализма обнаруживается в решении вопроса о познаваемости мира. Так, агностики и скептики были как в лагере материализма (Демокрит), так и идеализма (Кант), а принцип познаваемости мира отстаивался не только материалистами (марксизм), но и идеалистами (Гегель).

С вопросом о первоначалах бытия связан и вопрос о монизме, дуализме и плюрализме.

Монизм (от греч. *monos* — один, единственный) — философская концепция, согласно которой мир имеет одно начало. Таким началом выступает материальная или духовная субстанция. Отсюда следует, что монизм может, соответственно, быть двух видов — *материалистический* и *идеалистический*. Первый выводит идеальное из материального. Его заключения основаны на данных естествознания. Согласно второму, материальное обусловлено идеальным, духовным. Он сталкивается с проблемой доказательства творения мира духом (сознанием, идеей, богом), которая в рамках современной науки положительно решена быть не может.

Дуализм (от лат. *dualis* — двойственный) — философское учение, утверждающее равноправие двух первоначал: материи и сознания, физического и психического. Так, например, Р. Декарт полагал, что в основе бытия лежат две равноправные субстанции: мыслящая (дух) и протяженная (материя).

Плюрализм (от лат. *pluralis* — множественный) — предполагает несколько или множество исходных оснований. В его основе лежит утверждение о множественности оснований и начал бытия. Примером здесь могут служить теории древних мыслителей, выдвигавших в качестве основы всего сущего такие разнообразные начала, как земля, вода, воздух, огонь и т.д.

К вопросу о первоначалах всего сущего примыкает и вопрос о *познаваемости мира* или о тождестве мышления и бытия. Одни мыслители полагали, что вопрос об истинности познания окончательно решен быть не может и, более того, мир принципиально непознаваем. Они получили название агностиков (Протагор, Кант), а философская позиция, которую они представляют, — *агностицизм* (от греч. *agnostos* — непознаваемый). Отрицательный ответ на этот вопрос давали и представители родственного агностицизму направления — *скептицизма*, которые отрицали возможность достоверного знания. Свое высшее проявление он на-

шел у некоторых представителей древнегреческой философии (Пиррон и др.). Другие мыслители, напротив, верят в силу и могущество разума и познания и утверждают способность человека получать достоверное знание, объективную истину.

Философия как методология Каждая наука имеет свой метод. Однако философия выступает в качестве наиболее общей методологии, и в этом суть ее собственного метода. Можно сказать, что

философский метод (от греч. methodos — путь, познание) есть система наиболее общих приемов теоретического и практического освоения действительности, а также способ построения и обоснования системы самого философского знания.

Как и методы других наук, он берет начало в практической деятельности людей и в своем истоке является отражением логики и закономерностей развития объективной действительности. Это относится, конечно, только к такой философии, которая опирается на науку.

Философский метод задает общие принципы исследования и, по словам Ф. Бэкона, сравним с факелом, освещающим путь. Однако различные философские школы и направления в соответствии со своей спецификой и пониманием предмета философии формулируют и используют различные философские методы. Плюрализму философских концепций соответствует и плюрализм методов. Общее, что свойственно им всем, — теоретическое мышление, выраженное в философских категориях, принципах и законах.

✧ Переходя к более конкретному рассмотрению вопроса о методах философии, следует прежде всего указать на **материализм** и **идеализм**. О их содержании речь шла выше. В данном же аспекте следует обратить внимание на то, что они выступают как наиболее общие подходы и способы рассмотрения бытия и познания. Теория познания с самого начала во многом определяется тем, что берется за первичное: материя или сознание, дух или природа, т. е. материалистические или идеалистические предпосылки. В первом случае общий процесс познания рассматривается как отражение в сознании объективной действительности, во втором — как самопознание сознания, абсолют-

ной идеи, изначально присутствующих в вещах (объективный идеализм), или как анализ наших собственных ощущений (субъективный идеализм). Другими словами, онтология во многом определяет гносеологию.

♦ Следующий аспект дифференциации философских методов — *диалектика и метафизика*.

Под диалектикой имеют в виду, прежде всего, учение о наиболее общих закономерностях развития бытия и познания, одновременно она выступает и общим методом освоения действительности. Хотя такое ее понимание было не всегда. Зарождение и начало становления диалектики связано с периодом античности. Этот этап часто характеризуют как *стихийную*, или *наивную*, диалектику, имея в виду, прежде всего, то, что взгляды первых философов на мир были во многом наивны. Но вместе с тем они рассматривали его непредвзято, в развитии и движении. Однако надо отметить, что уже тогда обнаруживалось разное понимание диалектики.

Так, материалист Гераклит в своем учении обращает внимание, прежде всего, на постоянное движение и изменение мира, на взаимный переход противоположностей в нем, то есть прежде всего на «диалектику вещей», на *объективную диалектику*. Жившие в этот же период идеалисты Сократ и Платон под диалектикой понимали искусство вести спор, диалог с целью выяснения понятий и достижения истины. Здесь идет речь о «диалектике понятий», о *субъективной диалектике*.

Таким образом, диалектика в принципе совместима как с материализмом, так и с идеализмом. В первом случае она выступает как *материалистическая диалектика*, во втором — как *идеалистическая диалектика*. Классический представитель идеалистической диалектики (равно как и диалектического идеализма) — Г.В.Ф. Гегель, создавший систему диалектики как теорию и метод познания. А классики материалистической диалектики (равно как и диалектического материализма) — К. Маркс и Ф. Энгельс, которые придали ей целостный и научный характер.

Диалектика возникла и развивалась наряду с *метафизикой* как противоположным ей способом мышления и познания¹. Ее

¹ Понятие «метафизика» имеет и другое, не затрагиваемое здесь значение, а именно: философское учение о предельных, сверхопытных принципах и началах бытия.

особенность — тенденция к созданию однозначной, статичной картины мира, стремление к абсолютизации и изолированному рассмотрению тех или иных моментов или фрагментов бытия. Метафизический метод характеризуется тем, что рассматривает предметы и процессы по одному принципу: либо да, либо нет; либо белое, либо черное; либо друг, либо враг и т.д. В социальной практике этому соответствует хорошо известный лозунг: «Кто не с нами, тот против нас». При рассмотрении движения метафизика тяготеет к сведению многообразных его форм к какой-либо одной. Причем чаще наблюдается сведение высшей формы движения материи к низшей¹. Так, например, для материализма Нового времени было характерно сведение различных форм движения материи к механической. Поэтому он и получил название *механистического материализма*, который в свою очередь, является проявлением *метафизического материализма*.

Необходимо отметить, однако, что сам по себе метод познания, который предполагает рассмотрение предметов и явлений в статике, покое, а тем самым и «огрубление», «упрощение» находящегося в постоянном изменении бытия, имеет полное право на существование. Метод абстрагирования, который при этом применяется, вполне научен и используется различными дисциплинами. И если за покоем не забывается движение, за статикой — динамика, а за деревьями — лес, то такой элемент метафизики просто необходим в познании, ибо он выступает как необходимый момент диалектического познания. Методологическая ошибка возникает тогда, когда этот момент покоя или какая-либо одна характеристика, сторона предмета исследования вырывается из всеобщей взаимосвязи и взаимообусловленности и возводится в абсолют. В этом, кстати, гносеологические корни всех односторонних идеалистических концепций. Суть их в том, что идеальный фактор (мысль, сознание, идея) отрывается от материального, абсолютизируется и противопоставляется мате-

¹ Такой методологический принцип, согласно которому высшие формы материи могут быть сведены к низшим и объяснены на основе их закономерностей, называется *редукционизмом* (от лат. *reductio* — отодвигание назад, возвращение к прошлому состоянию). Редукционизм бывает самых различных видов: *механистический* — сведение высших форм материи к механической; *биологический* — сведение социальной формы материи к биологической; *психологический* — объяснение законов развития общества только психологическими факторами и т.д.

риальному в качестве абсолютно автономного демиурга (творца) бытия. При этом забывается, что, в конце концов, мышление, идеальное возникает на базе материального.

Следует, однако, отметить, что опасность познанию представляет не только абсолютизация покоя, но и абсолютизация его противоположности — движения. И то и другое есть выражение метафизического способа исследования. И если в первом случае мы встаем на путь, ведущий к *догматизму*, то во втором — на путь, ведущий к абсолютному *релятивизму*¹. Для подлинной диалектики нет ни только покоя без движения, но и движения без относительного покоя.

Помимо указанных методов философия включает в себя и другие. Отметим некоторые из них, имеющие наибольшее, по нашему мнению, значение.

✧ **Сенсуализм** (от лат. *sensus* — чувство) — методологический принцип, в котором за основу познания берутся чувства и который стремится все знание вывести из деятельности органов чувств, ощущений, абсолютизируя их роль в познании (Эпикур, Гоббс, Локк, Беркли, Гольбах, Фейербах и др.).

✧ **Рационализм** (от лат. *ratio* — разум) — метод, согласно которому основой познания и действия людей является разум (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Гегель и др.).

✧ **Иррационализм** — философский метод, который отрицает или, по крайней мере, ограничивает роль разума в познании, а уделяет основное внимание иррациональным способам постижения бытия (Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше, Дильтей, Бергсон, Хайдеггер и др.).

Бурное развитие науки и познания в последние десятилетия привели к осмыслению методологии как специализированной области знания. В ее рамках исследуются внутренние механизмы, логика и организация знания. В частности, рассматриваются критерии научности знания, проводится анализ языка науки, прослеживаются логика и рост научного знания, структура научных революций и др.

¹ Релятивизм (от лат. *relativus* — относительный) — методологический принцип, заключающийся в абсолютизации относительности познания и проистекающий из одностороннего подчеркивания постоянной изменчивости реальности и отрицания ее относительной устойчивости.

Все названные философские методы находятся между собой в диалектической взаимосвязи и образуют целостную систему, благодаря чему философия и выступает как *общая методология* познания и освоения мира. Но наряду с этим философия выступает, как уже говорилось, и как *особая теория*, имеющая свои категории, законы и принципы исследования. Эти два качества философии тесно взаимосвязаны между собой. Философская теория в силу всеобщности своих положений, законов и принципов выступает в то же самое время и как методология для других наук. Однако эти два качества философии не следует смешивать.

Предмет и специфику философии нельзя раскрыть в достаточной степени полно, не затрагивая вопроса о ее функциях.

Функции философии

Некоторые из них мы уже рассматривали выше.

✧ Прежде всего, это *мировоззренческая* функция, которая связана с абстрактно-теоретическим, понятийным объяснением мира, в отличие от всех других видов и уровней мировоззрения. Единственное, что хотелось бы здесь добавить, — это указать на двойственный характер самих философских концепций, который выражается в их тяготении или к научному знанию, объективной истине, или к псевдонауке.

✧ *Методологическая* функция, о которой также уже шла речь, заключается в том, что философия выступает как общее учение о методе и как совокупность наиболее общих методов познания и освоения действительности человеком.

✧ Следует выделить и *прогностическую* функцию философии, формулировку в ее рамках гипотез об общих тенденциях развития материи и сознания, человека и мира. При этом степень вероятности прогноза, естественно, будет тем выше, чем больше философия опирается на науку.

✧ Нельзя не упомянуть и такую функцию философии, как *школы теоретического мышления и мудрости*. Особенно это касается изучения истории философии.

✧ *Критическая* функция философии. Она распространяется не только на другие дисциплины, но и на саму философию. Принцип «подвергай все сомнению», со времен античности проповедуемый многими философами, свидетельствует о важности критического подхода и наличии определенной доли скепсиса по отношению к существующему знанию и социокультурным

ценностям. Он играет антидогматическую роль в их развитии. При этом необходимо подчеркнуть, что положительное значение имеет лишь основывающаяся на диалектическом отрицании конструктивная критика, а не абстрактный нигилизм.

✧ С критической функцией философии тесно связана и ее **аксиологическая** функция (от греч. *axios* — ценный). Любая философская система содержит в себе момент оценки исследуемого объекта с точки зрения самых различных ценностей: социальных, нравственных, эстетических, идеологических и т.п. Особенно остро эта функция проявляется в переходные периоды общественного развития, когда возникает проблема выбора пути движения и встает вопрос, что следует отбросить, а что сохранить из старых ценностей.

✧ **Социальная** функция философии является довольно многоплановой по своему содержанию и охватывает различные аспекты общественной жизни. Но в общем плане философия призвана выполнить двуединую задачу — **объяснить** социальное бытие и способствовать его материальному и духовному изменению. При этом следует помнить, что в общественной жизни социальные изменения, эксперименты и реформы имеют особую ценность и значение. Поэтому прежде чем пытаться изменить социальный мир, нужно предварительно его хорошо объяснить. Именно философии принадлежит прерогатива в разработке всеобъемлющих концепций интеграции и консолидации человеческого общества. Ее задача — помочь осознать и сформулировать коллективные цели и направить усилия на организацию коллективных действий по их достижению. При этом степень жизненности философской концепции определяется тем, насколько каждый индивид может ее понять и принять. Следовательно, несмотря на свой всеобъемлющий характер, философия должна быть адресована каждому человеку.

✧ С социальной функцией тесно связана функция философии, которую мы назвали бы **гуманитарной**. Речь идет о том, что философия должна играть адаптационную и жизнеутверждающую роль для каждого индивида, способствовать формированию гуманистических ценностей и идеалов, утверждению позитивного смысла и цели жизни. Она, таким образом, призвана осуществлять функцию интеллектуальной терапии, которая особенно важна в периоды нестабильного состояния общества, ко-

гда прежние кумиры и идеалы исчезают, а новые не успевают сформироваться или завоевать авторитет; когда человеческое существование находится в «пограничной ситуации», на грани бытия и небытия, и каждый должен делать свой нелегкий выбор.

Думается, что именно сегодня эта функция особенно актуальна, и мы должны быть признательны В. Франклу, созавшему *логотерапию* (от греч. *logos* — смысл, и *therapeia* — лечение) — теорию, которая смогла помочь миллионам людей. Ее задача состоит в том, чтобы «справляться с теми страданиями, которые вызваны философскими проблемами, поставленными перед человеком жизнью»¹. Название теории образовано по аналогии с психотерапией. Однако ученый ставит логотерапию гораздо выше по своему значению, ибо человек, по его мнению, — это больше чем психика, это дух, который и призвана лечить философия.

Следует подчеркнуть, что все функции философии диалектически взаимосвязаны. Каждая из них предполагает остальные и так или иначе включает их. Нельзя разорвать, например, мировоззренческую и методологическую, методологическую и гносеологическую, социальную и гуманитарную и т.д. функции. И вместе с тем только через их целостное единство проявляется специфика и сущность философского знания.

Философия и наука При рассмотрении вопроса о соотношении философии и науки имеется, по крайней мере, три аспекта его интерпретации:

- является ли философия наукой;
- взаимодействие философии и частных (конкретных) наук;
- соотношение философии и вненаучного знания.

✧ Первый аспект. По нашему мнению, нельзя отрицать *научного характера философии* вообще как одного из мощных потоков развития человеческого знания и культуры. И если к ней подходить не только со стороны конкретных концепций, а рассмотреть с позиции истории, то можно обнаружить преемственность в развитии философского знания, его проблематики, общность категориального аппарата и логики исследования. Не случайно Гегель рассматривал философию прежде всего с точки зрения «науки логики».

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990. — С. 160.

Выводы, полученные в рамках философии, служат не только средством получения научного знания, но и сами входят в содержание науки. Не случайно многие крупные ученые в области конкретных наук являются и виднейшими представителями философии. Достаточно назвать имена Пифагора, Аристотеля, Бруно, Коперника, Декарта, Маркса, Фрейда. Рассела и многих других. У философии имеется свой специфический язык и свой категориальный аппарат. Она осуществляет научный поиск и уже поэтому имеет научный характер. К этому надо, пожалуй, добавить лишь одно уточнение — если она опирается на систему научного знания.

✧ Второй аспект — *взаимодействие философии и частных (конкретных) наук*. Естественно, что современная философия уже не может претендовать на роль науки наук, включать в себя все знания. Конкретные науки имеют собственный предмет исследования, свои законы и методы, свой уровень обобщения знания. Философия же делает предметом своего анализа обобщения частных наук, то есть она имеет дело с более высоким, *вторичным уровнем обобщения*. Если первичный уровень обобщения приводит к формулированию законов конкретных наук, то задача второго уровня — выявление более общих закономерностей и тенденций. Основным методом философии при этом выступает теоретическое мышление, опирающееся на достижения частных наук, конечно, в том случае, если сама философия претендует на научность. Крупнейшие открытия в конкретных науках способствовали и интенсивному развитию философии. Достаточно указать на огромное влияние, которое оказали успехи естествознания в Новое время или в конце XIX — начале XX вв. на развитие философского знания. При этом надо иметь в виду, что новые открытия в области частных наук могут приводить к утверждению как научно-философских выводов, так и той философской ветви, которая представляет иррационалистические спекуляции.

Однако философия не только испытывает влияние со стороны частных наук, но и сама оказывает воздействие на их развитие, причем опять-таки как положительное, так и отрицательное. Философия, конечно, не призвана делать какие-либо открытия естественно-научного характера. Ее влияние осуществляется через философское мировоззрение, методологию и ценностные ориентации которые так или иначе воздействуют на

первоначальные позиции ученого, его отношение к миру и познанию, а также на его отношение к необходимости развития той или иной конкретной области знания (например, ядерной физики, евгеники, генной инженерии и т.п.). Взаимозависимость философии и частных наук хорошо выразил И.В. Гете:

«От физика, — писал он, — нельзя требовать, чтобы он был философом; но... он должен быть знаком с работой философа, чтобы доводить феномены вплоть до философской области. От философа нельзя требовать, чтобы он был физиком, и тем не менее его воздействие на область физики и необходимо, и желательно. Для этого ему не нужны частности, нужно лишь понимание тех конечных пунктов, где эти частности сходятся»¹.

✧ Наконец, третий аспект — *философия и вненаучное знание*. При этом вненаучное знание мы разделим, с известной долей условности, на *заблуждения*, связанные с исследованиями людей, убежденных, что они создают подлинную науку, и *паранауку* (аптинауку, псевдонауку, «альтернативную науку»), куда входят такие «науки», как астрология, оккультные «науки», магия, колдовство и т.д.

Говоря о соотношении философии и «заблуждающегося разума», следует, на наш взгляд, рассматривать последний в качестве момента развития научного знания и философии. Причем с исторической точки зрения этот момент необходим в силу самого характера процесса познания. Он свойствен любой науке. Философия также не может быть гарантирована от заблуждений.

Отношение философии и паранауки. Отметим, что некоторые авторы, особенно это касается представителей и приверженцев концепции постмодернизма, призывают использовать любые учения вплоть до мистики, суеверий, магии, астрологии и т.д., лишь бы они оказывали терапевтическое воздействие на современное больное общество и индивидов. Они полагают, что статус научного миропонимания в современном обществе не выше, чем любого функционального мифа, и выступают, по существу, за беспредельный мировоззренческий плюрализм. Однако подобная позиция абсолютной нейтральности научного мировоззрения к псевдонауке ведет к интеллектуальному анархизму. Бо-

¹ Гете И.В. Избранные философские произведения. — М., 1964. — С. 369.

лее того, при таком подходе научного сообщества к псевдонауке, который ширится в современном мире, мы можем уже достаточно скоро оказаться свидетелями победы суеверия над научным мировоззрением.

Необходимо сказать, что наиболее велико влияние паранауки именно в критические моменты развития общества и индивида. Это происходит потому, что паранаука действительно выполняет некоторую психо- и интеллектуально-терапевтическую функцию, служит определенным средством адаптации к жизни в период социальной и индивидуальной нестабильности. Ведь в трудную минуту всегда легче обратиться к богу, астрологу, колдуну и т.д., чем к разуму и научному мировоззрению, ибо упование на трансцендентные силы связано лишь с верой и ожиданием свыше какого-то блага. А это освобождает индивида от необходимости делать свой собственный, порой трудный выбор и от ответственности за положение дел и сравнительно легко обеспечивает душевный комфорт. Между тем строгие научные выводы, обращенные к разуму и совести личности, мало кому приносят счастье и душевное спокойствие, ибо возлагают ответственность за поступки на самого человека.

Что же касается рационалистической и научной философии, то ее статус, общекультурное значение и просветительская функция, по нашему мнению, несовместимы с теми псевдонаучными бессмыслицами, которые непрерывно обрушиваются на голову современного человека. Это требует от представителей научной философии более активного распространения научного миропонимания. И дело тут не в каких-то мировоззренческих амбициях, а в том, что игнорирование научного миропонимания может повлечь за собой опасные социальные последствия. Эта опасность возрастает во много раз, когда наблюдается союз политической власти и паранауки. Примерами тут могут служить и инквизиция, и религиозный фанатизм и фундаментализм, и фашизм, и, что хорошо известно нашим читателям, лысенковщина, гонения на кибернетику, генетику и т.д. Поэтому современное научное и культурно-интеллектуальное сообщество не должно смотреть на засилье псевдонауки со снисходительной усмешкой, ибо оно в таком случае улыбается своей собственной нравственной ущербности.

Ограниченность человеческого разума, его постоянное незнание и незавершенность создают возможность веры в различных ее проявлениях, в том числе и религии. Можно сказать, что как в жизни, так и в познании всегда есть и будет место вере. Знаменитое изречение, приписываемое Тертуллиану: *credo, quia absurdum* («верю, потому что нелепо») — это вызов якобы совершенно немогущему разуму и его неспособности до конца познать мир.

На самом деле все, конечно, не так безнадежно. Вся история развития человеческого знания свидетельствует о прогрессе и увеличении мощи разума и его роли в жизни общества.

С каждым своим достижением наука постоянно теснит и отодвигает на второй план слепую веру как в онтологическом (бытийном), так и гносеологическом (познавательном) аспектах. Основанное на разуме и логике научное знание, развиваясь, понуждает и религию изменять и пересматривать свои, казалось бы, незыблемые догмы. Это показывает, что приоритет в соотношении знания и веры принадлежит не религиозной вере, а науке. И не наука развивается под влиянием религии, а религиозные догмы модифицируются под влиянием научных открытий.

Однако саму веру вовсе не следует понимать только как религиозную, слепую веру и вообще ее не следует связывать только лишь с иррациональным фактором. Вера имеет и более глубокий, продуктивный и эвристический смысл и значение. Они раскрываются тогда, когда мы говорим о вере человека в свои способности, вере в силу человеческого разума, его возможность постичь объективную истину и закономерный порядок вещей. В этом плане вера противостоит мистицизму и иррационализму и находит свое оправдание и подтверждение в самом прогрессе разума и науки. Именно к такой вере относится и *философская вера*. Она основывается на критическом восприятии имеющегося знания, но одновременно существует в тесной связи с ним.

В этой вере постоянно живет *оптимизм*, она дышит творческой свободой, стремлением к познанию истины. Известный немецкий философ Карл Ясперс писал:

«Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя»¹.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 423.

К этому следует добавить, что вера не может быть критерием истинности познания, она не может служить и аргументом в споре по этому вопросу, наконец, она не является ни способом, ни целью человеческого познания. Однако это вовсе не умаляет ее роли и значения в развитии человеческого знания. Вера является необходимой предпосылкой и условием познания. И пока существует вера, до тех пор будет и стремление человека познать мир и самого себя. И наоборот, пока существует человеческое познание, до тех пор его будет сопровождать вера. Потому что вера проявляется в стремлении к познанию и реализуется в положительных результатах науки, всего человеческого познания.

Здесь перед нами ярчайшая диалектика: развитие человеческого знания есть результат веры, наличие веры и ее укрепление есть результат достижений человеческого познания.

Вопросы для повторения

1. Что такое философия?
2. Как соотносятся между собой философия и мировоззрение?
3. Каков характер философских проблем?
4. Каковы функции философии?
5. В чем состоит методологическая функция философии?
6. Как соотносятся между собой философия и наука?
7. Каково соотношение знания и веры?



Раздел II

Основные этапы и направления развития философской мысли



Глава 1

Восточная философия

Возникновение философии в собственном смысле относится к VI в. до нашей эры. Именно в это время в странах Древнего Востока (прежде всего в Индии и Китае) и Древней Греции осуществляется переход от мифологического мировоззрения к понятийно-философскому мышлению.

Мифологическое сознание характеризуется *синкретичностью*, в нем все находится в единстве и нерасчлененности: правда и вымысел, субъект и объект, человек и природа. Вместе с тем оно носит *антропоморфный* характер. В мифе человек не выделяет себя из мира, более того, он очеловечивает сам мир и природу, объясняет его происхождение и существование по аналогии с самим собой.

В отличие от мифа *философия* основывается на разуме, логике, понятийном освоении мира. Хотя понятно, что на первых порах она еще очень тесно и непосредственно связана с мифом. Да это и не может быть иначе, поскольку сама философия зарождается в лоне мифологии и ее образы и язык во многом черпнуты из мифологии¹.

Переход от мифа к философии был подготовлен целым рядом факторов социального, экономического и духовного характера: переходом от бронзы к железу; развитием аграрного и ремесленного производства; разложением первобытно-общинного

¹ Не следует, однако, полагать, что в этот период (да и в последующем) мифология полностью вытесняется философией. В действительности даже после возникновения философии мифология всегда соседствует с философией, часто переплетаясь с ней и подпитывая ее на протяжении веков. Более того, каждая новая эпоха создает свои собственные мифологемы, которые так или иначе находят свое отражение в философии.

стройка и возникновением государственных структур и правовых норм регулирования общественной жизни; появлением разделения труда и товарно-денежных отношений; постепенным накоплением элементов научного знания, которое все больше использовалось в практической жизни людей и способствовало развитию их мировоззрения. Названные, общие для всего Древнего мира предпосылки, дали импульс различным направлениям восточной философии. Рассмотрим два главных из этих направлений — индийскую и китайскую философии.

1.1. Философия Древней и Средневековой Индии

В истории философии Индии выделяют несколько периодов, деление на которые само по себе достаточно условное. Остановимся прежде всего и главным образом на основных из них, заложивших фундамент всей индийской философии и составивших философскую классику индийской мысли и всей ее культуры, а именно — на *ведийском* и *эпическом* периодах. По времени они охватывают Древнюю и Средневековую Индию.

Философия ведийского периода

Начало формирования философского мышления в Индии связано с *брахманизмом*, т. е. учениями брахманов (священников, жрецов). В своих догмах брахманизм основывался на *ведах* (от древнеинд. «веда» — знание, ведение), представляющих собой собрание древнеиндийских источников, сборники гимнов в честь богов. От слова «веды» происходит и название этого периода в индийской философии.

Ведийская философия — это учения эпохи разложения первобытно-общинного строя Индии и возникновения раннеклассовых рабовладельческих обществ. Это время возникновения лесных университетов, в которых начинают развиваться элементы индийской философской мысли. Хотя это и не была еще философия в собственном смысле. Зачатки философии соседствуют здесь с суевериями и развиваются в непосредственном конфликте с ними.

Все ведические тексты считаются священными книгами, божественным откровением наподобие Библии, хотя в своих основных чертах они сложились, вероятно, уже к середине I тыс. до н. э. Подлинными знатоками и толкователями вед как раз и считались брахманы.

Ведическая литература — это период с II тыс. до VI в. до н. э. Самую древнюю часть Вед составляют четыре *санхиты* (сборника): *Ригведа* (сборник гимнов), *Яджурведа* (жертвенные изречения), *Самаведа* (жертвенные песни), *Атхарваведа* (песни-заклинания). Далее следуют *брахманы* (ритуальные тексты) — комментарии к текстам Вед и *араньяки* — «лесная книга», повествующая о жертвоприношениях и названная так потому, что содержала тексты, предназначенные для отшельников. Заключительная часть Вед — *упанишады*¹ — содержит трактаты религиозно-философского характера, и именно они имеют для философии первостепенное значение.

❖ **Философия упанишад.** Первоначально упанишады означали сидение вокруг учителя с целью познания истины. Затем этот термин стал означать тайное учение. В упанишадах развивается тематика Вед: идея единства всего сущего, космологическая тематика, поиск причинно-следственных связей явлений и т.д. Например, ставились такие вопросы, как: «Где находится солнце ночью?», «Куда исчезают звезды днем?» и т.д. Но в отличие от предыдущих текстов в упанишадах основное внимание уделяется не внешней, а внутренней стороне бытия и явлений. При этом главное внимание уделено *человеку*, его познанию и, прежде всего, *п р а в с т в е н н о м у с о в е р ш е н с т в о в а н и ю*. «Кто мы?», «Откуда мы пришли?», «Куда мы идем?» — вот характерные вопросы упанишад.

В качестве первоосновы бытия в упанишадах выступает *брахман* — универсальная, безличная мировая душа, духовное начало, из которого возникает весь мир со всеми его элементами. Эта универсальность брахмана достигается через познание им самого себя. Брахман тождественен и вместе с тем противопоставляется *атману* — индивидуальной душе, субъективному духовному началу, «Я».

Вместе с тем брахман и атман *т о ж д е с т в е н н ы*, брахман в индивиде осознает самого себя и тем самым переходит в

¹ От санскр. Upa — рядом и sad — сидеть с учителем.

атман, становится им. В свою очередь на высшем уровне интуитивного «Я», когда субъект и объект слиты воедино, атман сливается с брахманом. Таким образом, перед нами образец *диалектического мышления*, в частности, утверждение *тождества противоположностей*: брахмана как высшего объективного начала и атмана как субъективного духовного начала. Идея тождества брахмана и атмана, объекта и субъекта, мировой души и индивидуальной души означает также возможность их взаимного перехода.

Учение о брахмане и атмане является центральным моментом упанишад, утверждающим тождество бытия отдельного человека со всеобщей сущностью мира.

С этим связано и учение о *сансаре* (круговороте жизни) и *карме* (законе воздаяния) в упанишадах. В учении о сансаре человеческая жизнь понимается как определенная форма бесконечного перерождения. А детерминируется будущее рождение индивида законом кармы. Будущее человека — результат тех дел и поступков, которые человек совершал в предшествующих жизнях. И только тот, кто вел благопристойный образ жизни, может рассчитывать на то, чтобы родиться в будущей жизни в качестве представителя высшей варны (сословия): брахмана (священнослужителя), кшатрии (воина или представителя власти) или вайшьи (земледельца, ремесленника или торговца). Тем же, кто вел несправедливый образ жизни, в будущем уготовлена судьба члена низшей варны — шудры (простолюдина) или того хуже: его атман может попасть в тело животного.

Поэтому важнейшая задача человека и главная категория упанишад — о с в о б о ж д е н и е его от «мира объектов и страстей», постоянное нравственное совершенствование. Это освобождение реализуется посредством растворения атмана в брахмане, познания тождества своей индивидуальной души с мировой душой. Таким образом, в философии упанишад каждый человек — «кузнец» своего счастья, вся его судьба зависит от собственного поведения.

Как уже было сказано, познание и самопознание — одна из важнейших тем и проблем Упанишад. Но речь идет в первую очередь не о чувственном и даже не о рациональном познании. Подлинное, наиболее истинное познание состоит в самом глубоко и полном соединении и осознании тождества атмана и

брахмана. И только тот, кто способен осознать это тождество, освобождается от бесконечной череды перерождений сансары. Душа такого человека сливается с брахманом и остается в нем навсегда. Вместе с тем она освобождается от влияния кармы. Это и есть самая высокая цель и самый истинный путь — «*путь богов*» (*деваяна*), в отличие от обычного пути — «*пути отцов*» (*питрьяны*). Деваяна достигается благодаря аскезы и высшему познанию.

Таким образом, в философии упанишад человек (в отличие, например, от христианства или ислама) не рассматривается во взаимосвязи с другими людьми или с человечеством, в целом. И сама человеческая жизнь здесь мыслится по-иному. Человек — не «венец творения» бога, он также не обладатель одной единственной жизни. Его жизнь — бесконечная цепь перерождений. Но он имеет возможность разорвать круг сансары, выйти из цепи рождений и достичь высшей цели — о с в о б о ж д е н и я от бытия. Жизнь, следовательно, рассматривается как длительный процесс смены различных жизней и прожить их надо так, чтобы в конечном счете покинуть сансару, т. е. избавиться от жизни.

Отсюда и смысл древнеиндийской философии, и характер мировоззрения индийцев был иной, чем на Западе. Она была направлена не на изменение внешних условий существования — природы и общества, а на *самосовершенствование*. Другими словами, она носила не экстравертивный, а интровертивный характер.

Кроме этого сам термин «философия» как любознательность, возникший в рамках западноевропейской культуры, малоприменим для обозначения системы взглядов и мировоззрения мыслителей Древней Индии. В этом контексте Гегель, видимо, не далеко ушел от истины, когда писал, что «философия в собственном смысле начинается на Западе»¹. Хотя отрицать философию вообще в древневосточной культурной традиции, думается, было бы неправильно. Просто здесь мудрость связывается прежде всего не с обоснованием теоретических концепций, направленных на поиск истины эмпирическим или рациональным способом, а с высшим познанием и самопознанием через аскезу, непосредственное постижение брахмана и индивидуального тожде-

¹ Гегель Г. Соч. — М.: Изд-во соц.-экон. лит., 1932. — Т. IX. — С. 92.

ства с ним. Путь к истине — это путь нравственного совершенствования человека, а не путь теоретического познания.

Огромное влияние упанишады имели на дальнейшее развитие философской мысли Индии. Так, учение о сансаре и карме становится одним из основных для последующего развития всех религиозных и философских направлений Индии. Большое воздействие упанишады оказали, в частности, на различные философские системы индуизма и буддизма. Их влияние обнаруживается и во взглядах таких крупных мыслителей, как Раммохон Рая, Ганди, Шопенгауэр и др.

Философия

эпического периода

Название «эпический период» (от слова «эпос») связано с тем, что в это время эпические поэмы *«Рамаяна»* и *«Махабхарата»*

служат средством выражения героического и божественного в человеческих отношениях. В этот период идеи упанишад подвергаются большой критике в *«Бхагавадгите»* (одной из книг *«Махабхараты»*).

Этот период в развитии индийской философии начинается в VI в. до н. э., когда в индийском обществе происходят значительные перемены: развивается аграрное и ремесленное производство, увеличивается социальная дифференциация, утрачивает свое влияние институт племенной власти и увеличивается власть монархии. Вместе с этим происходят изменения и в мировоззрении индийского общества. В частности, усиливается критика ведического брахманизма. Интуиция уступает место исследованию, религия — философии. Внутри самой философии появляются различные, в том числе и противоположные и враждующие между собой школы и системы, в которых отразились реальные противоречия того времени.

Неортодоксальные школы в индийской философии

Среди множества приверженцев новых взглядов, восставших против авторитета Вед, следует назвать прежде

всего представителей таких систем, как: *чарвака* (материалисты), *джайнизм*, *буддизм*. Все они относятся к неортодоксальным школам индийской философии.

✧ *Чарвака* — это материалистическое учение в Древней и Средневековой Индии. Поздняя разновидность родственной философской концепции — *локаяты*, с которой иногда вообще отождествляется. Каких-либо сочинений этой школы не сохра-

нилось, а источником знаний об этом учении служат высказывания представителей других школ.

Чарвака отрицает концепцию брахмана, атмана, сансары и кармы. Основой всего сущего здесь выступает материя в виде четырех первоэлементов: земли, воды, огня и воздуха. И жизнь, и сознание рассматриваются как производные от этих материальных первоэлементов. Материя может мыслить. Смерть — конец всему. Название «локаята» соответствует сущности и содержанию этого учения — существует только этот мир, или лока. Материалистов поэтому и называют локаятиками. Их называют также чарваками, по имени основателя этой теории — Чарвака.

Онтологической сущности этого учения соответствует и теория познания. Ее основа — *чувственное восприятие мира*. Истинно лишь то, что познается с помощью непосредственного восприятия. Поэтому для существования другого мира, не воспринимаемого чувствами, нет никаких оснований. Никакого иного мира существовать просто не может. Следовательно, религия — это глупое заблуждение. Вера в бога и потусторонний мир является, с точки зрения представителей этой школы, признаком скудоумия, слабости, малодушия.

В основе этической концепции чарваков лежит неограниченное наслаждение — *гедонизм* (от греч. *hēdonē* — наслаждение). Признавая только такие реальности жизни, как страдание и наслаждение в рамках чувственного бытия личности, эта школа целями человеческого существования считает богатство и наслаждение. Девиз представителей этой школы — надо есть, пить и наслаждаться этой жизнью сегодня, ибо смерть приходит всегда и ко всем. «Пока жизнь еще ваша, — живите радостно: никто не может избежать пронзительного взгляда смерти». Эта теория, таким образом, утверждает эгоизм и проповедует земные человеческие желания. Все моральные нормы, согласно этому учению, — это лишь человеческие условности, на которые не следует обращать внимания.

Оценивая философию материалистов, можно сказать, что она много сделала для критики старой религии и философии, для развенчания авторитета Вед, их неистинности и противоречивости.

«Философия чарваков, — пишет крупнейший современный философ Индии С. Радхакришнан, — представляет собой фанатическое усилие, направленное на освобождение современного ей поколения от бремени прошлого, которое довлело над ним. Устранение

догматизма, происходившее с помощью этой философии, было необходимо для того, чтобы освободить место для конструктивных усилий умозрения»¹.

В то же время эта философия была односторонним мировоззрением, отрицающим роль интеллекта, разума в познании. Поэтому с ее точки зрения невозможно было объяснить, откуда берутся абстрактные, всеобщие идеи и моральные идеалы. Результатом этой односторонности явились нигилизм, скептицизм и субъективизм. Поскольку органы чувств принадлежат отдельному человеку, то, следовательно, и истина может быть у каждого только своя. Результат этой односторонности — и отрицание ими высших нравственных целей и ценностей.

Однако несмотря на эти очевидные и серьезные недостатки, школа чарваков положила начало критики брахманистского направления в индийской философии, подорвала авторитет Вед и оказала значительное влияние на дальнейшее развитие философской мысли Индии.

✧ *Джайнизм*. Его основателем считается Махавира Вардхамана (VI в. до н. э.). Он получил также имя Джина, что означает Победитель (имеется в виду победа над круговоротом перерождений). В центре этого направления находится *бытие личности*. Сущность личности, с точки зрения джайнизма, дуалистическая: *духовная (джива)* и *материальная (аджива)*. Связующее звено между дживой и адживой — *карма*. Однако сама карма понимается здесь, в отличие от упанишад, как тонкая материя, а не как закон воздаяния. Это соединение неживой, грубой материи с душой посредством кармы и приводит к возникновению личности. И карма постоянно сопровождает душу в бесконечной цепи перерождений.

Душа человека вынуждена странствовать, постоянно перерождаясь, до тех пор, пока она связана с тонкой материей. Но правильное познание и аскетизм могут помочь ей освободиться от материального мира (адживы). В этом случае душа переходит в высшую сферу, где постоянно и пребывает в чистой духовности. Это происходит потому, что джива существует в двух формах бытия: несовершенной и совершенной. В первом случае она находится в соединении с материей и в состоянии *страдания*. Во

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т. Т. 1. — СПб.: Стикс, 1994. — С. 244.

втором — джива *освобождается* от этой связи и становится свободной, способной управлять своим собственным бытием. В этом случае она переходит в состояние блаженства — *нирвану*, наивысшего состояния души, когда конечная цель достигнута.

В соответствии с этим джайнизм признает два вида познания: *несовершенное*, основанное на опыте и разуме, и *совершенное*, основанное на интуиции и постигающее истину путем прямого ее усмотрения. Второе доступно только тем, кто освобожден от зависимости материального мира (адживы). При этом джайнизм признает относительность познания и возможность множества точек зрения при рассмотрении предмета. С этим связан его диалектический метод.

Характерной особенностью философско-этической концепции джайнизма является разработка им правил и норм поведения человека и требование их неукоснительного соблюдения. Этическое воспитание личности — решающий фактор в переходе бытия личности из несовершенного состояния в совершенное. И хотя карма решает все, наша настоящая жизнь, которая находится в нашей собственной власти, может изменить воздействие прошлого. А с помощью чрезмерных усилий мы можем избежать и воздействия кармы. Поэтому в учении джайнистов нет абсолютного фатализма, как это может показаться на первый взгляд.

Правильная жизнь человека связывается при этом с *аскетическим поведением*, которое практиковалось в Индии многими великими святыми, предававшими себя даже смерти. Только аскетизм ведет к прекращению перерождений и к освобождению души от сансары. Причем освобождение носит индивидуальный характер. Каждый освобождается самостоятельно. Однако этика джайнизма носит хотя и эгоцентрический, но далеко не эгоистический характер, как в учении чарваков. Эгоизм и индивидуализм предполагают противопоставление индивида социальной среде, утверждение собственных интересов за счет других людей. Между тем основные этические принципы джайнизма: отстранение от мирского богатства, суеты, страстей, уважение ко всем живым существам и т.п. мало совместимы с эгоизмом и индивидуализмом.

Следует отметить, что философия джайнизма сохраняет и сегодня свое влияние в Индии.

✧ *Буддизм* так же, как и джайнизм, возник в VI в. до н. э. Его основатель — индийский принц *Сиддхартха Гаутама*, получивший впоследствии имя *Будды* (пробужденный, просветленный), так как после многих лет отшельничества и аскезы достиг пробуждения, т. е. пришел к пониманию правильного жизненного пути, *отвергающего крайности*.

Характерная особенность этого учения — его *этико-практическая направленность*, а центральный вопрос, который его интересует, — *бытие личности*. В основе буддизма «четыре благородные истины»:

- существование человека от рождения до смерти неразрывно связано со страданием;
- существует причина страдания, которой является жажда (стремление к жизни), ведущая через радости и страсти к перерождению;
- существует освобождение от страдания, устранение причин страдания, т. е. устранение этой жажды;
- существует путь, ведущий к освобождению от страданий, который отвергает как жизнь, посвященную только чувственным наслаждениям, так и путь аскезы и самоистязания. Именно в этом состоит буддийский принцип так называемого среднего пути, рекомендуемый избегать крайностей.

Освобождение от страданий как конечная цель бытия личности — это, прежде всего, уничтожение желаний, точнее говоря, угашение их страстности. С этим связана важнейшая концепция буддизма в нравственной сфере — концепция *терпимости* (толерантности) и *относительности*. Согласно ей, дело заключается не в каких-то общеобязательных нравственных предписаниях, а в *непричинении вреда окружающим*. Это и есть главный принцип поведения личности, в основе которого лежит чувство доброты и совершенной удовлетворенности.

С этикой буддизма органично связана и его концепция *познания*. Познание здесь является необходимым способом и средством достижения предельной цели бытия личности. В буддизме устраняется различие между чувственной и рассудочной формами познания и устанавливается практика *медитации* (от лат. *meditatio* — сосредоточенное размышление) — углубленной психической сосредоточенности и отрешенности от внешних объектов и внутренних переживаний. Результатом этого является не-

посредственное переживание целостности бытия, полная самоуглубленность и самоудовлетворенность. Достигается состояние абсолютной свободы и независимости внутреннего бытия личности, которое как раз и тождественно угашению желаний. Оно и есть *освобождение*, или *нирвана* — состояние высшего блаженства, конечная цель стремлений человека и его бытия, характеризующаяся отрешенностью от жизненных забот и желаний. При этом подразумевается не гибель человека, а выход его из круговорота перерождений, освобождение от сансары и слияние с божеством.

Практика медитации составляет сущность буддийского проникновения в жизнь. Подобно молитве в христианстве медитация — сердцевина буддизма. Конечная же ее цель — просветление, или состояние нирваны. Следует иметь в виду, что в системе буддизма определяющим является принцип абсолютной автономии личности, ее независимости от среды. Все связи человека с реальным миром, в том числе и социальным, буддизм рассматривает как отрицательные и вообще вредные для человека. Отсюда и проистекает необходимость освобождения от несовершенного реального существования, от внешних объектов и чувств. С этим связана и уверенность большинства буддистов в том, что страсти, которые порождает тело человека, и беспокойство, сопряженное с ним, должны быть преодолены. Основным способ этого — достижение нирваны.

Таким образом, философия буддизма, как и джайнизма, носит эгоцентрический и интровертивный характер.

Ортодоксальные школы в индийской философии ✧ *Философское учение «Бхагавадгиты»*. Важное значение для развития индийской мысли имеет эпическая философия, изложенная в поэмах *«Махабхарата»* и *«Рамаяна»*. В отличие от неортодоксальных школ (чарваков, дайнистов и буддистов) эта философия не отрицает авторитета Вед, а напротив, опирается на них. Наиболее значительной и знаменитой книгой не только этого периода, но и всей истории Индии считается *«Бхагавадгита»*, часто называемая просто *«Гита»*. Она составляет часть шестой книги *«Махабхараты»*. *«Бхагавадгита»* в переводе означает песнь Бхагавата, т. е. бога *Кришны*, или божественная песнь. Она была написана примерно в середине I тыс. до н. э. и выразила потребность масс заменить старую религию

упанишад с ее тощими абстракциями и во главе с неопределенным Абсолютом на менее абстрактную и формальную.

«Бхагавадгита» с ее живым личным богом (Кришной) с успехом выполнила эту задачу и положила начало новому направлению религиозной мысли — индуизму. Следует иметь в виду, что философия «Гиты» ни в коем случае не отрицает, как уже было сказано, авторитета Вед, а напротив, испытывает значительное влияние упанишад. Более того сама философская основа «Гиты» взята именно из упанишад. Приемлемость для широких масс религиозно-философской основы индуизма обусловила тот факт, что к началу новой эры он завоевал решающее влияние в идеологической сфере индийского общества.

Согласно «Бхагавадгите», вечно изменяющаяся природная, материальная реальность не является первичной реальностью — пракрити. Первичное, вечное и неизменное бытие — это высший брахман. О смерти печалится не следует, ибо она не есть угасание. Хотя индивидуальная форма человеческого существования может изменяться, но сущность человека и после смерти не уничтожается, то есть атман человека остается неизменным, даже если тело стало прахом. В духе упанишад «Гита» отождествляет два начала — *брахман* и *атман*. За смертным телом стоит атман, за преходящими объектами мира — брахман. Эти два начала едины и тождественны по своей природе. Главным объектом познания в «Бхагавадгите» является верховный брахман, не имеющий ни начала, ни конца. Познав его, человек становится бессмертным.

По форме «Гита» представляет собой диалог между эпическим героем Арджуной и богом Кришной, который сюжетно выступает как возница и наставник Арджуны. Основной смысл книги заключается в том, что Кришна воплощает высшее божественное начало индуизма, а сама книга является его философской основой. В отличие от упанишад, «Бхагавадгита» обращает больше внимания на нравственные проблемы и отличается эмоциональным характером. Диалог, который ведут Арджуна и бог Кришна, происходит накануне решающего сражения, когда полководца Арджуну охватывает сомнение — вправе ли он убивать своих родственников. Он, таким образом, находится в ситуации, когда должен сделать решающий нравственный выбор. Этот выбор, связанный с уяснением своего места в нравственном мире, и является главным вопросом, который стоит перед

героем книги и перед каждым человеком. Основная проблема, которую следует разрешить, основана на осознании глубинного нравственного противоречия между практическим долгом человека и более высокими нравственными требованиями.

Поэтому, в отличие от упанишад, в «Бхагавадгите» обращается внимание не на внешние, ритуальные факторы достижения нравственного миропорядка (жертвоприношения), а на внутреннюю нравственную свободу индивида. Для ее обретения недостаточно жертвоприношений, благодаря которым только богатые люди могут снискать себе милость богов. Обретение внутренней свободы достигается отрешением от внешних, чувственных притязаний и соблазнов, на каждом шагу подстерегающих человека. В связи с этим в книге развивается учение о *йоге* — одном из направлений в индийской мысли, выработавшем целый комплекс приемов, благодаря которым достигается особое состояние духа, психического равновесия. Хотя следует иметь в виду, что корни йоги очень древние, а сама йога образует общий элемент большинства древнеиндийских систем. В «Бхагавадгите» йога как раз и выступает как метод психического воспитания, позволяющий освобождаться и очищаться от всякого рода заблуждений и познать истинную реальность, первичное бытие — брахман, вечный дух, составляющий основу всего сущего.

Главный герой «Гиты» и стремится найти нравственное оправдание своих действий в самых глубинных основаниях вечного духа — брахмане. Для достижения брахмана требуется аскетический отказ от всего преходящего, эгоистических устремлений, чувственных вожеланий. Но зато отказ от этого и есть путь обретения подлинной свободы и достижения абсолютной ценности. Истинное поле битвы Арджуны — это жизнь его собственной души и необходимо победить то, что мешают ее подлинному развитию. Он и пытается, не поддаваясь соблазнам и подчиняя страсти, завоевать подлинное царство человека — истинную свободу. Достижение ее — задача не из легких. Она требует аскезы, страдания и самоотречения.

Философские системы индуизма

Философское обоснование индуизма содержится в шести системах: веданта, миманса, санкхья, йога, вайшешика, ньяя. Несмотря на имеющиеся различия, все они считаются равнозначными в толковании истины, всех их объединяет поиск путей *искупления*

и *освобождения* из пут сансары и кармы. Рассмотрим основные положения этих систем, опирающихся, как было сказано, на Веды.

✧ *Веданта* (завершение Вед) — наиболее влиятельная система, важнейшая философская основа индуизма. Она признает брахмана как абсолютную духовную сущность мира. Отдельные души (атманы) через познание или любовь к богу достигают спасения, соединяясь с богом. Выход из круговорота рождений (сансары) и заключается в рассмотрении всего сущего с точки зрения высшей истины; в познании той истины, что внешний мир, окружающий человека, — это иллюзорный мир, а подлинной неизменной реальностью является брахман, с которым отождествляется атман. Главный путь к достижению этого истинного знания — *соблюдение нравственных норм и медитация*, которая означает интенсивное размышление над проблемами Вед.

Важную роль при этом играет помощь учителя. Поэтому одним из требований веданты является покорное следование ученика за учителем, постоянное размышление над истинами веданты с целью непосредственного и постоянного созерцания истины. Знание освобождает душу. Незнание, напротив, порабощает ее, усиливает стремление к чувственным удовольствиям. Изучение веданты и является основным средством освобождения души.

✧ *Миманса* (размышление, исследование ведийского текста о жертвоприношениях). Эта система касается объяснения ритуала Вед. Учение Вед здесь тесно связывается с *дхармой* — идеей долга, исполнение которого предполагает прежде всего жертвоприношение. Это выполнение своего долга и ведет к постепенному искуплению от кармы и к освобождению как прекращению перерождений и страданий.

✧ *Санкхья* (число, перечисление) — в ее основании лежит не непосредственно текст Вед, а независимый опыт и размышление. В этом плане санкхья отличается от веданты и мимансы. Учение этой школы выражает точку зрения, согласно которой первопричиной мира является *материя, природа (пракрити)*. Наряду с природой признается и существование *абсолютной души (пуруши)*. Именно благодаря ее наличию во всех вещах существуют и сами вещи. При соединении пракрити и пуруши возникают исходные принципы мира, как материальные (вода, воздух, земля и т.д.), так и духовные (интеллект, самосознание и т.д.).

Таким образом, санхья представляет собой *дуалистическое* направление в философии индуизма.

✧ *Йога* (напряжение, глубокое размышление, созерцание). Философия этой школы направлена на практическое психологическое обучение. Ее теоретическая основа — санхья, хотя в йоге признается и личный бог. Большое место в этой системе занимает объяснение правил психической тренировки, последовательными ступенями которой являются: самонаблюдение (*яма*), овладение дыханием при определенных положениях (позах) тела (*асана*), изоляция чувств от внешних воздействий (*пратьяхара*), концентрация мысли (*дхарана*), медитация (*дхьяна*), состояние отторжения (*самадхи*). На последней ступени достигается освобождение души от телесной оболочки, происходит разрыв пут сансары и кармы. Этические нормы йоги связаны с формированием высоконравственной личности.

✧ *Вайшешика*. На раннем этапе развития эта система содержит ярко выраженные материалистические моменты. Согласно ей все вещи постоянно изменяются, но в них имеются и устойчивые элементы — шаровидные атомы. Атомы вечны, никем не созданы и многокачественны (17 качеств атомов). Из них и возникают различные одушевленные и неодушевленные предметы. Мир, хотя и состоит из атомов, однако движущей силой его развития является бог, который действует в соответствии с законом кармы.

✧ *Ньяя* (правило, логика) — учение о формах мышления. В этой системе главное состоит в исследовании метафизических проблем при помощи *логики*. Ньяя исходит из освобождения как конечной цели человеческой жизни. По мнению представителей этой школы, условия и методы истинного познания как средства достижения освобождения могут быть определены с помощью логики и ее законов. Само же освобождение понимается как прекращение воздействия отрицательных факторов страдания.

1.2. Философия Древнего и Средневекового Китая

В историко-философской науке на сегодняшний день нет общепринятой точки зрения на периодизацию развития китайской фило-

софии. Мы будем рассматривать ее содержание в соответствии, главным образом, с хронологическими периодами, выделяемыми на основе правящих династий, как это делают многие авторы.

**Зарождение
китайской
философии**

Китайская философия зарождается и складывается в период династий *Шан* (XVIII — XII вв. до н. э.) и *Чжоу* (XI — III вв. до н. э.). Своими корнями она уходит в мифологическое мышление. Уже в рамках мифологии выделяется высший принцип, управляющий миропорядком. При династии Шан таким высшим началом, божеством, создавшим все существующее, считался *шанди* (Верховный император), а при династии Чжоу возникло представление о «воле Неба» как о всемогущем первоначале и первопричине всех вещей.

Одновременно с распространением религиозного мировоззрения начало возникать и развиваться и философское мышление. Уже при династии Шан складываются представления о *темном* и *светлом началах*. Темное и светлое стали рассматриваться как свойства, внутренне присущие предметам, противостояние которых вызывает развитие и изменения в вещах и процессах. Эти взгляды были впервые зафиксированы в надписях на гадательных книгах и костях, в которых солнечный день назывался светлым, а пасмурный день — несветлым.

Эти и им подобные представления, развиваясь, начинают наполняться более глубоким смыслом и широким содержанием. Светлое начало стало выражать уже не только «светлый день», но и свойства неба, солнца, твердости, силы, мужчины и т.д., а темное начало — свойства земли, луны, ночи, холода, мягкости, слабости, женщины и т.д. Постепенно представления о темном и светлом приобретают и абстрактное значение.

♦ *«Книга перемен»*. Представление о светлом и темном началах получило развитие в «И цзине» — «Книге перемен». Название книги связано с происходящими изменениями. Это гадательная книга, в которой исследуются изменения, происходящие с темным и светлым началами, производятся гадания о счастливых и несчастливых событиях. Хотя «Книга перемен» и наполнена мистикой, однако уже в ней разработан понятийный аппарат, который будет использоваться дальнейшей китайской философией.

«Книга перемен» — один из главных источников, в котором заложены основные принципы развития философского мышле-

ния в Китае. Ее тексты создавались в разные времена (XII—VI вв. до н. э.). В «Книге перемен» можно проследить переход от мифологического отражения мира к его философскому осмыслению. Текст этой книги несет в себе отражение древних мифов Китая о двух началах (духах) — *Инь* и *Ян*, которые приобретают здесь уже понятийную форму.

Ян — это мужское, светлое и активное начало (дух). Оно управляет небом. *Инь* — женское, темное и пассивное начало. Оно управляет землей. При этом речь идет не о дуалистической, а скорее диалектической связи между ними, ибо *Ян* и *Инь* могут действовать не в отрыве друг от друга, а только во взаимодействии, в соединении своих сил. Чередование *Ян* и *Инь* называется *путем (дао)*, который проходят все вещи. «Книга перемен» и прослеживает *дао* — путь вещей и путь мира в движении. Одна из основных задач человека — понять свое место в мире, «соединять свою силу с небом и землей».

Таким образом, уже в «Книге перемен» излагается наивная диалектика философской мысли Китая, которая связана с утверждением противоречивости мира, взаимного влечения и взаимного отчуждения светлого и темного, развития и изменения мира. Свое развитие философское мышление этой страны получает в учении о пяти стихиях.

✧ *Учение о пяти стихиях.* Оно изложено в «Книге истории» («Шу цзин»), написанной в начале I тыс. до н. э. Согласно этому учению, весь материальный мир состоит в конечном счете из пяти стихий или первоэлементов: *воды, огня, дерева, металла, земли*.

Следует отметить, что это материалистическое учение развивалось и в дальнейшем. В частности, оно явилось основной темой в философии *Цзоу Яня* (III в. до н. э.). Он создал целую концепцию развития Вселенной, в основе которой находятся пять названных первоэлементов, которые взаимосвязаны между собой и сменяют друг друга в своем взаимодействии. Связь между пятью элементами носит диалектический характер и выступает как связь «жизни и смерти»: дерево рождает огонь, огонь — землю (пепел), земля — металл, металл — воду (на металлических предметах скапливается роса), вода — дерево. Таким образом, круг жизни замыкается. Подобный круг существует и относительно смерти: дерево побеждает землю, земля — воду, вода — огонь, огонь — ме-

талл, металл — дерево. Этой сменяемости элементов соответствует и сменяемость правления династий в обществе. Каждая династия правит под знаком определенного элемента.

**Философия в период
Чуньцю — Чжаньго**

Период *Чуньцю* (VIII—V вв. до н. э.) — *Чжаньго* (V—III вв. до н. э.) является временем крупных изменений в Китае. В этот период осуществляется переход к феодальному обществу, который не мог не оказать своего воздействия на все стороны жизни, в том числе и на мировоззрение людей. В Китае возникла обстановка, получившая название «*соперничество всех школ*» и давшая мощный импульс развитию философской мысли. Среди этих школ главные следующие шесть:

- школа служилых людей (конфуцианцев);
- школа моистов (последователей Мо-цзы);
- школа даосистов (центральная категория — *дао*);
- школа законников (легистов);
- школа номиналистов (школа имен);
- школа сторонников *инь* и *ян* (натурфилософы).

Остановимся на основных положениях главных школ.

♦ **Конфуцианство.** Это одно из наиболее важных направлений развития китайской философии, охватывает периоды древнего и средневекового китайского общества. Основателем этого направления был *Конфуций* (551 — 479 до н. э.). В литературе он часто именуется Кун-цзы, что означает учитель Кун. И это не случайно, уже в возрасте немногим более 20 лет он прославился как самый знаменитый педагог Китая. Главный источник его учения — книга «*Лунь юй*» («*Беседы и суждения*») — высказывания и беседы с учениками, зафиксированные его последователями.

В отличие от первого периода развития китайской философии, Конфуция мало интересуют проблемы материального мира и космогонии. И хотя категория «Неба» — для него основная, но само небо — это уже не только часть природы, а прежде всего — высшая духовная определяющая власть и сила. Поэтому «кто провинился перед Небом, тому будет некому молиться»¹.

Небо Конфуций рассматривает прежде всего в связи с человеком, а не природой, именно человек является главным предметом его философии, которая носит ярко выраженный *антрополоцентрический характер*. В центре его учения — человек, его

умственное и нравственное развитие и поведение. Обеспокоенный разложением современного ему общества, падением нравов, Конфуций главное внимание уделяет вопросам *воспитания идеального человека* (цзюнь-цзы), которое должно осуществляться в духе уважения к окружающим людям и обществу. Оно должно включать в себя выработку надлежащих правил поведения и обязательность исполнения каждым человеком своих функций, а сам человек рассматривается Конфуцием в качестве функционального элемента общества, в качестве человека-функции, подчиненной обществу.

Антропоцентризм Конфуция связан с утверждением им коллективизма, что вполне отвечало состоянию современного ему китайского общества. Кровнородственные отношения в нем казались всепроникающими, государство предстало в виде большой семьи, а личность растворялась в коллективе.

В основе всех общественных и нравственных норм поведения и воспитания у Конфуция находится *религиозный ритуал*. По существу, весь текст «Лунь юя» и есть его описание. Можно сказать, что в ритуале Конфуций открыл новый тип мудрости и философии. Стержень мудрости — соблюдение ритуала, а сущность философии — его правильное объяснение и понимание. И здесь, как и в древнеиндийской философии, очень ярко обнаруживается отличие понимания самой философии от западноевропейской традиции.

В соответствии со значением для человека религиозного ритуала Конфуций и причиной смуты в обществе считал оскудение религиозных чувств и несоблюдение ритуала. Объединяющим универсальным началом всех людей и их единства с космосом он считал почтительное отношение к Небу, чувство божественного всеединства. А богом и было для него Небо как сакральная нравственная стихия, управляющая всем миром. Сам царь имел титул «Сын Неба» и рассматривался как посредник между Небом и людьми. Проявлением этой божественной нравственной силы на земле и является, по Конфуцию, ритуал, изначально имеющий сакральный характер.

В качестве основателя школы по воспитанию благородных мужей Конфуций стремился на практике реализовать свои философские принципы по воспитанию человека. При этом свою главную функцию он видел в том, чтобы соединить людей с Не-

бом (Богом). Для понимания того, в чем состоит сущность воспитания идеального человека, благородного мужа, следует обратить внимание на важнейшую категорию в философии Конфуция — *жэнь*, в которой находят свое выражение не только этические но и все другие категории его учения.

Жэнь переводится по-разному, да и сам мыслитель вкладывал в эту категорию различный смысл: высшая добродетель, доброта, гуманность, человеколюбие, милосердие и т.д. В самом общем и распространенном смысле можно сказать, что жэнь — это прежде всего *человечность*. Именно она — основное требование, предъявляемое к человеку. Среди прочих конкретизаций принципа «жэнь» Конфуций вводит и такие императивы, как «не делай другим того, чего не пожелаешь себе», «помогай другим в том, чего бы ты сам хотел достичь», и другие.

Проявлением жэнь являются все нравственные качества личности, но основой жэнь выступает *сяо*, которая занимает среди других категории особое место. Сяо означает сыновнюю почитательность, уважение к родителям и старшим. Сяо — и самый эффективный метод управления страной, которая рассматривалась Конфуцием как большая семья. Поэтому отношения правителя и подданного должны, считает Конфуций, строиться аналогично отношению отца и сына, старшего брата и младшего.

В воспитании идеального человека Конфуций большое значение придавал и *порядку* как норме отношений между людьми. В основе порядка лежит божественное всеединство, которое достигается благодаря тому, что Небо как универсальное начало объединило всех людей между собой, а также человека и космос. При этом порядок — это такая категория, которая включает в себя и правила *этикета* (*ли*), который в свою очередь связан прежде всего с понятиями нормы, правила, ритуала.

Большое значение в воспитании «цзюнь-цзы» имеет и концепция «*чжэнь мин*» — «*исправления имен*». Суть ее состоит в том, что все вещи должны быть приведены в соответствие с их названиями. Поэтому правительственная деятельность, например, должна начинаться именно с «исправления имен», а благородный муж «прежде видит в слове дело, а после сказанного действует».

Если «имена неправильны, речь противоречива; когда речь противоречива, дела не завершаются успехом». Важно отметить, что Конфуций не разъединял слово и дело, а рассматривал их в

единстве. Достаточно привести его знаменитый афоризм: «слушаю слова людей и смотрю на их действия».

Следует обратить внимание и на концепцию «золотой середины» Конфуция. «Путь золотой середины» — один из основных элементов его идеологии и важнейший принцип добродетели, ибо «золотая середина, как добродетельный принцип, является наивысшим принципом». И его необходимо использовать в управлении народом для смягчения противоречий, не допуская ни «чрезмерности», ни «отставания». Здесь у мыслителя фактически речь идет об утверждении необходимости компромисса в социальном управлении.

Идеи Конфуция сыграли большую роль в развитии всех сторон жизни китайского общества, в том числе и в формировании его философского мировоззрения. Сам же он стал объектом поклонения, а в 1503 г. был причислен к лику святых. Философы, поддерживающие и развивающие учение Конфуция, получили название *конфуцианцы*, а общее направление — *конфуцианство*. После смерти Конфуция конфуцианство распалось на целый ряд школ. Наиболее значительными из которых были: идеалистическая школа *Мэн-цзы* (около 372 — 289 до н. э.) и материалистическая школа *Сюнь-цзы* (около 313 — 238 до н. э.). Однако конфуцианство оставалось господствующей в Китае идеологией вплоть до образования Китайской Народной Республики в 1949 г.

✧ *Даосизм* (от кит. *дао цзя* — школа дао). Наряду с конфуцианством даосизм — важнейшая философская школа в Китае, возникшая во второй половине I тыс. до н. э. Его основателем считается *Лао-цзы*, хотя важнейшим представителем был *Чжуан-цзы*.

В центре учения даосов находится категория *дао* (букв. — путь, дорога). Дао — это невидимый всеобщий естественный закон природы, человеческого общества, поведения и мышления отдельного индивида. Дао неотделим от материального мира и управляет им. Не случайно дао иногда сравнивают с *логосом* древнегреческого философа Гераклита.

В учении о дао обнаруживаются элементы первоначальной диалектики: дао — пусто и одновременно неисчерпаемо; оно бездействует, но тем самым делает все; покоится и одновременно движется; оно само для себя начало, но у него нет ни начала, ни конца и т.д. Познание дао тождественно познанию всеобщего, внутреннего закона саморазвития природы и ее самоорга-

низации. Помимо этого познание дао предполагает и умение соответствовать этому закону.

Следует иметь в виду, что понимание дао в даосизме отличается от того значения, которое оно имеет в философии Конфуция. Дао, по Конфуцию, не имеет космологической окраски и обладает смыслом морального закона, принципа поведения, долга. Поэтому дао зависит у Конфуция от воспитания и образования. В любом случае дао не является у него первичным и самодовлеющим началом. Таковым у Конфуция выступает Небо, которое и определяет дао. В частности он говорит:

«Распространится ли дао? Это зависит от воли Неба. Погибнет ли дао? Это зависит от воли Неба»¹. В даосизме, наоборот, небо, как и все остальное, зависит от воли дао, которое является самодовлеющим началом. Здесь «человек зависит от земли, земля — от неба, небо — от дао, а дао — от самого себя».

В даосизме каждому необходимо соблюдать принцип следования дао в качестве всеобщего закона спонтанного возникновения и исчезновения всей Вселенной. С этим связана и одна из главных категорий даосизма — *бездействие*, или *недеяние*. Соблюдая закон дао, человек может бездействовать. Лао-цзы поэтому отрицает любое усилие как индивида, так и общества по отношению к природе, ибо всякое напряжение ведет к дисгармонии и увеличению противоречий между человеком и миром. И тот, кто стремится манипулировать миром, обречен на неудачу и гибель. Главный принцип поведения личности — это сохранение «меры вещей». Поэтому недеяние (*у вэй*) и является одной из основных и центральных идей даосизма, именно оно приводит к счастью, процветанию и полной свободе.

Отсюда мудрый правитель следует дао, ничего не предпринимая, чтобы управлять страной, и тогда народ процветает, а в обществе само собой воцаряется порядок и гармония. В дао все равны между собой — знатный и раб, урод и красавец, богатый и бедный и т.д. Поэтому мудрец смотрит одинаково как на одного, так и на другого. Он стремится соединиться с вечностью и не жалеть ни о жизни, ни о смерти, ибо понимает их неизбежность, т. е. он смотрит на мир как бы со стороны, отстраненно и отрешенно. Как видно, эта точка зрения противоположна кон-

¹ История китайской философии: Пер. с кит. — М.: Прогресс, 1989. — С. 68.

цепции «цзюнь-цзы» в конфуцианстве, в котором «благородный муж» должен заниматься самосовершенствованием и принимать участие в управлении другими.

Даосизм так же, как и конфуцианство, оказал значительное влияние на все дальнейшее развитие культуры и философии в Китае.

✧ *Моизм* (школа моистов) — получила свое название по имени ее основателя *Мо-цзы (Мо Ди)* (около 475 — 395 гг. до н. э.). В ранние годы Мо-цзы был последователем Конфуция, но затем порвал с его школой и основал новое, противоположное ей направление — *моизм*. В свое время Мо-цзы пользовался такой же славой, как и Конфуций, о том и другом говорили: «знаменитые ученые Кун и Мо». Моизм распространился в Китае в V — III вв. до н. э. Эта школа была подобна строго построенной военизированной организацией, члены которой неукоснительно соблюдали приказы ее главы.

Названия глав трактата «Мо-цзы» («Трактат учителя Мо») отражают основные положения концепции философа: «почитание мудрости», «почитание единства», «всеобщая любовь», «об экономии в расходах», «отрицание музыки и увеселений», «отрицание воли Неба» и т.д. Основные идеи философии Мо-цзы — это всеобщая любовь, долг, преуспеваемость и взаимная польза (выгода). Согласно его учению, всеобщая, любовь и человечность должны быть обязательными для всех людей в государстве и все должны заботиться о взаимных выгодах. Он утверждает *единство человеколюбия и долга с приносимой ими выгодой* и тем самым расходится с конфуцианцами. Рассматривая выгоду как содержание и цель человеколюбия и долга, Мо-цзы развивает концепцию утилитаризма, от которого было свободно учение Конфуция. Для последнего именно долг, гуманность стояли на первом месте.

Главное внимание Мо-цзы уделял *социальной этике*, которая посредством строгой организации связывается у него с деспотической властью главы государства. Выступая против Конфуция, он утверждал, что теоретизирование — это бесполезное занятие, главное заключается в прагматической целесообразности, трудовой деятельности.

Решительно выступил Мо-цзы и против конфуцианской концепции о «воле Неба», выдвинув *теорию «отрицания воли*

Неба». По его мнению, теория «воли Неба» обладает среди прочих тем существенным недостатком, что в ней «бедность и богатство, спокойствие и опасность, мирное правление и смуты зависят от воли Неба и к ней ничего не прибавить, от нее ничего не отнять»¹. И хотя люди будут прилагать все усилия, они, согласно теории «воли Неба», ничего не смогут сделать для улучшения своего положения в обществе. В этом состоит одно из основных расхождений взглядов учителей Куна и Мо. Взгляды первого явно консервативны, обрекают человека на конформистское поведение, покорное подчинение воли Неба. Взгляды второго связаны с утверждением человеческой активности, стремлением изменить существующий общественный порядок, который в то время характеризовался в Китае смутами и волнениями.

♦ *Легизм*. Эта школа возникла и оформилась в VI — II вв. до н. э. Легизм (от лат. *lex* — род. падеж от *legis* — закон) — это учение школы законников, в котором раскрывается *этико-политическая концепция* об управлении человеком, обществом и государством. Наиболее видные представители его *Шан Ян, Шэнь Бухай, Шэнь Дао, Хань Фэй*. Наиболее видный его представитель — Хань Фэй, завершивший построение теоретической системы легизма.

Становление легизма происходило в острой борьбе с ранним конфуцианством. Хотя и та, и другая школы стремились к созданию мощного, хорошо управляемого государства, однако они по-разному обосновывали принципы и методы его построения. Конфуцианство исходило, как известно, из нравственных качеств людей, делало акцент на роли и значении ритуала, нравственных норм в утверждении порядка в стране и принципов управления. Легисты же, напротив, исходили из *законов*, утверждая, что политика несовместима с моралью. По их мнению, главное воздействие на массы правителю следует осуществлять при помощи *наград и наказаний*. При этом наказанию принадлежит основная роль. Управление государством и его развитием должно осуществляться не на основе благих пожеланий, а путем развития земледелия, укрепления армии и вместе с тем одурачивания народа.

¹ *История китайской философии*: Пер. с кит. — М.: Прогресс, 1989. — С.8.

Концепция государства, созданная легистами, была теорией деспотического государства. Перед законом должны быть равны все, кроме самого правителя, который является единственным творцом законов. Именно легизм сыграл решающую роль в формировании императорско-бюрократической системы управления в Китае, просуществовавшей до начала XX столетия. Вместо традиционного принципа наследования должностей они предложили систематическое обновление государственного аппарата путем назначения на должности чиновников, равные возможности при выдвижении на административные посты, унификацию мышления чиновников, их личную ответственность.

Начиная с III в. до н. э. происходит процесс слияния легизма и раннего конфуцианства в единое учение. Это нашло свое выражение прежде всего в учении Сюнь-цзы, который пришел к выводу о том, что между легизмом и конфуцианством нет существенных противоречий и что эти две школы следует объединить, так как они фактически дополняют друг друга.

**Философия
в период
династий Хань**

Во II в. до н. э. на смену династии Цинь пришла династия Хань, при которой наступила стабилизация социальной жизни и экономический подъем, а наивысшего расцвета династия Хань достигла при императоре У-ди (141 — 87 гг. до н.э.). Наблюдался заметный прогресс в области науки, техники, культуры, который сыграл важную роль и в развитии философии. В частности, на смену теории управления на основе закона приходит понимание того, что необходимо одновременное использование в управлении обществом и государством методов, основанных как на этикете, так и на законе.

✧ Эту точку зрения в наиболее полном виде сформулировал Дун Чжуншу (ок. 179 — 104 гг. до н. э.), который включил ее в учение школы конфуцианства. В результате «учение служилых» превратилось в переработанное и заново воссозданное. Новое конфуцианство в большой мере стало приспособленным к современным ему общественным условиям и сделалось официальной идеологией. Являясь основным обновителем конфуцианства, Дун Чжуншу обожествил Конфуция и придал его учению теологический характер. Он включил в обновленную доктрину положения, содержащиеся в учениях легистов и других школ, которые отвечали интересам феодальных правителей.

Доказывая божественное происхождение власти правителей, его теория обосновывает необходимость применения в управлении не только поощрений и наказаний, но также перевоспитания на основе добродетели. Однако в отношении народа позиция Дун Чжуншу заключается в применении к нему методов насильственного подавления. Поэтому не случайно император У-ди принял предложение Дун Чжуншу об искоренении всех других религий, кроме «учения служилых». После чего конфуцианство и превращается в официальную философию.

♦ Видным мыслителем ханьского периода был *Ван Чун* (27 — ок. 100 н.э.). Он не принадлежал ни к одной из философских школ, хотя в его учении заметно влияние идей даосизма и идей о взаимодействии темного и светлого начал (*инь* и *ян*). Ван Чуна можно отнести к так называемым воинствующим материалистам и атеистам. Оригинальный мыслитель и умелый полемист, он выступил с критикой идеализма вообще и конфуцианства в частности.

Источником познания мира Ван Чун считал чувственное восприятие, созерцание реальности материального мира. Знание не дается от природы и от рождения, а приобретается в процессе обучения. Всякое знание основано на соответствии наших чувств окружающей человека реальности. Поэтому даже те учения, которые приятно воспринимаются на слух, полагает он, будут отвергаться людьми, если они противоречат человеческому опыту и практическим результатам.

Будучи материалистом, Ван Чун и развитие социально-исторических процессов рассматривал соответствующим образом. Однако его взгляды по вопросам истории и общества были в основном вульгарно-материалистическими. Так, порядок или беспорядок в обществе, состояние его морали, по мнению мыслителя, определяются количеством имеющегося у населения зерна, достатком в пище, которые в свою очередь зависят от метеорологических условий.

С этим согласуется и его *фатализм* в объяснении истории, в которой все заранее предопределено природой. Правитель не играет никакой роли в истории, и порядок или беспорядок, спокойствие или смута в государстве зависят не от качества управления, а от времен и сезона года. Поэтому «мудрый или немудрый правитель, ясное или запутанное управление не в состоянии ничего ухудшить или улучшить».

Развитие китайской философии в III—X вв.

III—X вв. в Китае были периодом нестабильности, связанной с разложением единого государства. Философская реакция на эту социальную нестабильность выразилась прежде всего в усилении влияния даосизма и буддизма, а затем и неоконфуцианства.

✧ **Даосизм.** Изменения в рассматриваемый период в экономической и политической жизни Китая нашли свое отражение в утверждении концепции *дао* — учении о глубочайшем (*сюань сюэ*). Согласно ему, дао и есть глубочайшее непостижимое или небытие. Появление термина «сюань сюэ» связано с изречением из сочинения «Лао-цзы»: «Переход от одного глубочайшего к другому — дверь ко всему сокровенному». Представители этого учения Ван Би, Пэй Вэй и другие высоко ценили сочинения «Лао-цзы», «Чжуан-цзы» и «Книгу перемен», называя их «тремя глубочайшими».

Учение о глубочайшем исходило из того, что в основе всего сущего находится *небытие*. Поэтому должно быть «уважение к небытию» и «неприязнь к бытию». И только недеяние, безучастие может обеспечить человеку согласие с небытием, которым и является *дао*. Главный принцип управления, выдвигаемый философами этого направления, поэтому также заключается в *недеянии*. Немногочисленные «должны управлять многочисленными на основе недеяния». Задача правителей — заставить народ не стремиться к каким-либо действиям и желаниям, а покорно подчиняться господствующему в это время классу родовых землевладельцев.

✧ **Буддизм.** В I-II вв. н. э. в Китай проник буддизм, который получил широкое распространение в IV в. и надолго укоренился в стране. Распространению буддизма способствовали тяжелые условия жизни и социальные беспорядки. Вместе с тем в руках правителей он стал эффективным идеологическим средством управления, поэтому правящий класс активно поддерживал буддизм и способствовал его утверждению. А в IV в. он был объявлен государственной религией, в результате чего превратился в мощную идеологическую силу.

Последователи буддизма всячески поддерживали его основную идею о неуничтожимости духа, положение о том, что поступки человека в предшествующей жизни неизбежно влияют и на настоящую жизнь, и другие идеи. Наиболее ярким представителем китайского буддизма был *Хуэй-юань* (638—713). Утверждая, что дух не уничтожается, а существует вечно, он выступал

против материалистического направления в китайской философии. Буддизм оказал большое влияние на всю культуру Китая.

В конце V — начале VI вв. с критикой буддизма с позиций материализма и атеизма выступил *Фань Чжэнь* (ок. 445 — 515). Его философия занимает важное место в истории китайской мысли. Бедность и богатство, знатность и низкое положение он рассматривал не в качестве результата кармы, вознаграждения за добрые дела в предшествующей жизни, как это утверждали буддисты, а как случайные явления, не имеющие к прошлому никакого отношения. Такая позиция имела большое социальное значение для критики привилегированного положения родовитых домов.

✧ **Неоконфуцианство.** Его наступление в Китае было подготовлено в эпоху династии *Тан* (618—906). Одним из видных представителей философской мысли этого периода был *Хань Юй* (768—824), который усиленно боролся против буддизма и даосизма. В центре его философии проблемы *человеческой природы, человеколюбия, справедливости, добродетели*, о которых писали Конфуций и Мэн-цзы.

Хань Юй расширил значение конфуцианского принципа *жэнь* (человечность, гуманность) до понятия *всеобщей любви*. «Любовь ко всем» — это и есть прежде всего человеколюбие, а проявление его в поступках — справедливость. Философ критикует буддизм и даосизм за то, что они отрывают *путь* (дао) от человеколюбия и справедливости. Оба учения полагает он, требуют, чтобы человек шел «по пути отказа от своих правителей и слуг, отказа от своих отцов и матерей, запрещения рожать и растить друг друга с целью достижения ими так называемой чистой нирваны». Но такое представление о «пути» человека, по мнению Хань Юя, — это чисто субъективное, сугубо личное мнение одного человека, а не «общее мнение всей Поднебесной». Поэтому против таких мнений следует всячески бороться.

Восприняв идеи конфуцианства, Хань Юй утверждает, что управление, основанное на добродетели, должно быть необходимым и главным средством регулирования общественных отношений и власти. Вместе с тем он резко выступает против буддизма и даосизма, которые ведут народ к «отказу от государства, уничтожению правил, регулирующих отношения между людьми», к тому, что дети перестают почитать отцов, слуги — правителя, а народ перестает заниматься делами. Все это, по его мнению, есть яркое выражение «законов инородцев», не совместимых с учени-

ем Конфуция и Мэн-цзы. Не трудно заметить, что Хань Юй своей теорией поддерживал феодальную иерархическую систему Китая, пытался укрепить власть землевладельцев.

Учение Хань Юя оказало глубокое влияние на *неоконфуцианство* — течение в китайской философии, возникшее при династии Сун (960 — 1279). В отличие от конфуцианства династии Хань (206 до н. э. — 220 н. э.), представители которого занимались главным образом комментированием текстов Конфуция, неоконфуцианцы разрабатывали новые идеи и понятия. В первую очередь к ним следует отнести такие, как *и* и *ли* (должное и закон) и *син* и *мин* (природа и судьба). Наиболее видными представителями неоконфуцианства были Чжу Си (1130—1200), Лу Цзююань (1139—1192), Ван Янмин (1472—1528) и другие мыслители. Это течение оставалось господствующим в Китае до 1949 г.

Вопросы для повторения

1. Каковы основные предпосылки возникновения философии Древнего Востока?
2. Назовите основные направления и школы древнеиндийской философии.
3. Каковы основные положения философии упанишад? В чем состоит смысл и значение категорий «брахман» и «атман»?
4. Назовите философские системы Индии, признающие авторитет Вед. Дайте их характеристику.
5. Назовите философские системы Индии, не признающие авторитет Вед. Дайте их характеристику.
6. Каковы основные направления и школы китайской философии?
7. Каково значение «Книги перемен» для формирования философии Древнего Китая?
8. Назовите основные положения философии Конфуция. Каково значение и роль ритуала в его учении?
9. В чем состоят основные положения философии даосизма? Как следует понимать «недеяние» в этой философии?
10. Назовите основные положения философии легистов.





Глава 2

Античная философия

Латинское слово «antiquus» означает «древний», но когда говорят об античной философии, то имеют в виду не древнюю философию вообще (китайскую, индийскую), а только философию Древней Греции и Древнего Рима. Античная философия зародилась в конце VII — начале VI в. до н. э. и просуществовала до V в. н. э. Это особый исторический тип философствования, порожденный специфическими условиями рабовладельческого общества.

2.1. Периодизация античной философии

✧ *Первый период* античной философии, называемый *эллинистическим*, связан со становлением и развитием греческого классического рабовладения в VII—IV вв. до н. э. Это было время разложения остатков родового строя и утверждения раннего рабовладельческого общества. Место родовой общины заняла гражданская община — полис, город-государство, — уникальная форма организации социальной и политической жизни древних греков.

Культура эллинизма — это культура греческих полисов. Становление и развитие философии в эллинский период греческой философии связано со становлением, расцветом и кризисом греческой полисной системы.

Эллинский период античной философии включает: период становления древнегреческой философии (VII—V вв. до н. э.) и классический период древнегреческой философии (IV в. до н. э.).

Наиболее характерными чертами философской мысли эллинистического периода были:

- космологизм, т. е. стремление понять сущность природы, космоса, мира в целом;
- онтологизм, выразившийся в том, что центральной философской проблемой стала проблема бытия;
- теоретико-познавательный и жизненный оптимизм.

✧ Второй, *эллинистическо-римский*, период в истории античной философии занимает промежуток времени с III в. до н. э. по V в. н. э.

Он включает в себя период раннего эллинизма (III—I вв. до н. э.) и период позднего эллинизма (I—V вв. н. э.).

Культура *раннего эллинизма* характеризовалась, прежде всего, индивидуализмом, обусловленным освобождением человеческой личности от политической, экономической и моральной зависимости от полиса. Главным предметом философского исследования становится субъективный мир личности.

В период *позднего эллинизма* были доведены до логического завершения основные тенденции развития античной философской мысли. Произошел как бы возврат к идеям классики, к её философским учениям о бытии (неопифагореизм, неоплатонизм), но возврат, обогащенный знанием субъективного мира личности. Взаимодействие с восточными культурами в рамках единой Римской империи привело философскую мысль к частичному отходу от рационализма и обращению к мистицизму. Философия позднего эллинизма, освобождаясь от свободомыслия раннего эллинизма, пошла по пути сакрального, т. е. религиозного постижения мира.

2.2. Становление древнегреческой философии

Переход от социально однородного родового общества к социально дифференцированному обществу привел к смене способов мышления.

Генезис философии:
переход от мифа
к логосу

Мышление родового общества носило *мифологический* характер. Миф был не просто

универсальным способом описания мира, а прежде всего формой жизни, т. е. особой формой мироощущения и жизнедеятельности.

тельности людей, социальным регулятором их поведения. В нем были слиты воедино самые разнородные компоненты: общемировоззренческие установки, конкретные знания, религиозные представления, этические нормы, эстетические идеалы. Впоследствии, при распаде мифологического сознания, из него выделились как самостоятельные формы духовного освоения мира религия, философия, литература, искусство.

При переходе древних греков от родового патриархального общества к цивилизации миф был представлен уже не в своем первоизданном виде, а в систематизированной и рационализированной форме: героическом эпосе Гомера, «Теогонии»¹ Гесиода и др. *Теогонические мифы* отвечали фундаментальной потребности человека понять, каким образом произошел мир, как он устроен, какое место в нем занимает человек. В пределах самой мифологии появились мысли о рождении всего существующего. Гесиод в своей «Теогонии» описывает этот процесс как величественную картину рождения мира из первоначального хаоса.

Космогонический процесс, т. е. процесс рождения мира, космоса, описывался как процесс последовательного рождения богов. Образы богов символизировали, олицетворяли природные и социальные силы. Связи между ними представлялись в форме брачных отношений. Сложные природные и социальные явления становились понятными и объяснимыми при сопоставлении их с соответствующими богами античного пантеона. Божественная генеалогия носила системный и упорядоченный характер.

На примере теогонии наглядно видны особенности мифологического мышления, а именно:

- объяснение всех явлений на основе действия сверхъестественных сил, их умысла и воли;
- отсутствие грани между реальным и воображаемым;
- оценка всех явлений с точки зрения их полезности или вредности, дружелюбности или враждебности по отношению к человеку;
- отсутствие теоретического интереса к предметам, к тому, что они представляют сами по себе.

¹ Теогония означает буквально рождение богов.

Мифологическое мышление оперировало не понятиями, а представлениями, образами, которые носили многозначный, расплывчатый, неопределенный характер. Картина мира строилась на основе принципа *генетизма*, т. е. принципа порождения. В основе мифологического генетизма лежало перенесение на всю действительность отношений родовой общины, а именно — кровнородственных отношений.

В новых социальных условиях, когда произошло разложение общины, расслоение общества на группы со своими особыми интересами, вычленение индивида из рода, миф уже не мог выполнять функцию социального регулятора. Мифологическое сознание не могло быть и универсальным мировоззрением, поскольку пришло в противоречие с новой практикой и выставившими на ее основе знаниями. Возникла потребность в системе, которая, с одной стороны, давала бы человеку мировоззренческую ориентацию, а с другой, — базировалась бы на некотором знании, а не на мифе. Поскольку такой системой не могло быть неразвитое фрагментарное конкретное знание, то единственно возможным было возникновение духовного образования, в котором мировоззренческая направленность сочеталась бы с рациональным подходом, на основе которого давалось достоверное объяснение мира и человека. Таким духовным образованием стала *зарождающаяся философия*, исследующая мир в ходе критического преодоления мифологического миропонимания и полемики с ним.

Первой задачей философского мышления стало уяснение противоположности между реальным, существующим по своим законам миром, космосом и человеком с его сознанием и волей, т. е. между объективным и субъективным в более поздней философской терминологии. Проводя грань между миром и человеком, философия преодолевала прагматический подход. Раз мир в своем существовании независим, то человек как разумное существо должен стремиться познать мир и соотносить свои действия с его законами, а не пытаться в той или иной форме воздействовать на волю богов. В философском мышлении начинает формироваться теоретический интерес к миру: что он собой представляет и как устроен. Теоретическое отношение к миру предполагает отвлечение от наглядных образов и представлений и выработку понятий, отражающих наиболее общие характеристики предметов. Конечно, процесс теоретизации мышления был очень долгим, растянувшимся на века. Философии приходилось пользоваться

тем мыслительным материалом, который был уже накоплен, но философия не просто позаимствовала у мифологии некоторые образы и символы, а переработала их, включив в новые мыслительные схемы и наполнив новым содержанием.

Рождение первых философских и диалектических идей Философия начиналась с поиска ответов на вопрос, уже поставленный до нее в мифологии, — о происхождении мира. Философия сформулировала его в более чистом теоретическом виде и сумела найти принципиально новое решение с помощью учения о первоначале.

Идея *первоначала* была выдвинута первыми греческими философами, представителями *Милетской школы*: *Фалесом* (конец VII — пер. пол. VI вв. до н. э.), *Анаксименом* (VI в. до н. э.), *Анаксимандром* (VI в. до н. э.) и *Гераклитом* из Эфеса (544 или 540—480 до н. э.). Первоначало мыслилось ими как нечто единое с природой. Сама природа, а не что-то неприродное рассматривается ими как причина всего сущего.

Указание на первоначало означало переход от мифологического к философскому мышлению — выделялось *всеобщее*. Однако на первых порах это всеобщее было представлено не в понятийной, а в наглядной форме: Фалес таким началом считал воду, Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь. Вода, воздух, огонь, в дальнейшем стихии Эмпедокла (земля, вода, воздух, огонь) были символами всеобщего. Они были не просто вещественными, но также и разумными, даже божественными. Вода Фалеса — это философское переосмысление мифологического Океана, огонь Гераклита — не просто огонь, а огнелогос — разумный, вечный и божественный космический огонь.

Соединив в первоначале *субстанциальную основу* (то, что является причиной возникновения всего) и *материальный субстрат* (то, из чего сделаны все вещи), первые греческие философы положили конец теогонической трактовке мира, так как миф был заменен *логосом*, разумным словом, философским понятием.

✧ Все последующее развитие античной философии было *спором о первоначале*, последовательным развертыванием мышления о всеобщем. Натурфилософское представление о первоначале было внутренне противоречивым и в дальнейшем тупиковым ходом развития мысли. Сразу возникали вопросы: почему, на каких основаниях отдается предпочтение тому или иному началу — воде, воздуху, огню или сразу четырем стихиям, можно ли объяснить

всю природу при помощи ее части — ведь природа не может быть и тем, что объясняется, и принципом объяснения.

Разрешая эти противоречия, философская мысль пошла по пути все большего отвлечения от конкретности и наглядности материальных начал. Милетский философ Анаксимандр исходил из того, что начало не может быть чем-то вещественным. Он определил начало как *апейрон*, то есть безграничное, беспредельное.

Более абстрактным было учение о первоначале у пифагорейцев — последователей великого древнегреческого математика и философа *Пифагора*, организовавшего в 532 г. до н. э. религиозно-философский союз в Кротоне. Пифагорейцы объясняли всю структуру мироздания с помощью *числа* как первоначала. Последователи Пифагора обратили внимание на связи чисел друг с другом и их отношения между собой. Они считали, что числовые отношения составляют самую сущность природы, и именно в этом смысле пифагорейцы говорили, что «все есть число». Поэтому познание природы для пифагорейцев было возможно только через познание числа и числовых отношений.

✧ В философском мировоззрении древних греков значительное место принадлежало и *диалектическим идеям*. Сама концепция первоначала как единой основы мира во всем его многообразии содержала диалектический подход к миру, который наиболее ярко проявился у Гераклита.

Фундаментальный образ, используемый Гераклитом, — образ огня как жизнеопределяющего начала. Ритмичной пульсацией вечно живого огня, его размеренным возгоранием и угасанием он объяснял мировые процессы; возникновение и исчезновение вещей составляют противоречивое единство. Но космос Гераклита — это не просто единство, согласие, гармония противоположностей, а и их *борьба*. Борьба — созидающее начало жизни и бытия. Непререкаемым тоном Гераклит провозглашает: «Следует знать, что война всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распрю и по необходимости»¹. «Война» — это и борьба противоположностей, и их единство. Чем больше противоположности расходятся, тем более они сходятся для борьбы, и из этой борьбы возникает «*прекраснейшая гармония*». Гармония выражает глубокое чувство единства мира, составленного, слитого из противоположных качеств, стихий, стремлений, тенденций.

¹ *Антология мировой философии*. Т. I. Ч. I. — М.: Мысль. 1969. — С. 276.

Идея борьбы противоположных начал сочеталась у Гераклита с мыслью о вечности происходящих в мире изменений, символизируемых в образе потока, течения реки. Высказывания Гераклита «*все течет, все изменяется*» и Кратила «*нельзя дважды войти в одну и ту же реку*» давно вошли в философскую культуру.

Диалектика Гераклита еще не была выражена в понятиях, а строилась на основе наглядных, предельно конкретных, чувственно достоверных образах-понятиях и смыслообразах.

Зарождающаяся греческая философия хотя уже вышла на уровень философских проблем, но еще не была философией в собственном смысле слова, а протофилософией, или предфилософией. Для нее было характерно наличие многих образов мифологии, неразработанность собственной философской терминологии, отсутствие философской аргументации.

От протофилософии к философии:

единство и множественность бытия

Труды философов *Элейской школы* (элеатов), основателем которой был *Ксенофан* (р. ок. 570 до н. э.), а главными представителями — *Парменид* (р. ок. 540 г. до н. э.) и *Зенон* (480 — 430 гг. до н. э.),

ознаменовали переход от протофилософского к философскому знанию. Элеаты сделали серьезный шаг вперед от не критически-нерасчлененного мышления первых философов к логическому прояснению сложившихся философских представлений и выработке новых философских понятий.

Парменид впервые выработал философское понятие «*бытие*». Он также поставил вопрос о том, как можно мыслить бытие, в то время как его предшественники мыслили бытие, не задумываясь об этом.

В центре внимания Парменида были проблемы соотношения бытия и небытия, бытия и мышления. На вопрос о соотношении бытия и небытия Парменид отвечал: бытие есть, а небытия нет. Он впервые применил доказательства для обоснования своего тезиса. То, что есть, можно выразить в мысли; то, чего нет, выразить в мысли нельзя. Небытие невыразимо, непознаваемо, недоступно мысли, потому оно и есть небытие. Ибо, по Пармениду, «одно и то же есть мысль и бытие»¹.

¹ *Антология мировой философии*. Т. 1. Ч. 1. — М.: Мысль, 1969. — С. 295.

Бытие — это то, что всегда есть; оно едино и вечно — вот главные его признаки.

Вечность бытия и его единство для Парменида неразрывно связаны. То, что у бытия нет ни прошлого ни будущего, как раз и означает, что оно едино, тождественно себе. Вечное, единое, неделимое бытие, по Пармениду, неподвижно. Ибо откуда взяться движению из того, что не изменяется?

Невозможность движения доказывал последователь Парменида Зенон в своих апориях «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион». Логика доказательств Зенона следующая: мыслить движение нельзя, так как мысль о возможности движения приводит к противоречиям. А то, что нельзя мыслить, не существует.

✧ В атомистическом учении *Демокрита* (460—370 до н. э.) была выдвинута идея множественного первоначала, которая позволяла мыслить движение, возникновение и уничтожение вещей. Демокрит исходил из того, что, не только бытие, но и небытие существуют. При этом он представлял бытие в виде *атомов* (мельчайших, неделимых, невидимых частиц), а небытие как пустоту. Движением атомов Демокрит объяснял те свойства чувственного мира, которые элеаты объявили пустой видимостью — изменчивость всех предметов и явлений.

В концепции Демокрита атом рассматривался одновременно и как материальная причина существования вещей, и как их сущность, не видимая зрением, но постигаемая умом.

На основе атомистической гипотезы предлагалось решение целого ряда философских проблем. Прежде всего объяснялось единство мира — мир един, так как основу его составляют атомы. Далее, давалось решение проблемы множественности вещей и состояний мира. На основе принципа атомизма стало возможным объяснить образование множества разнообразных вещей путем различных сочетаний атомов. Наконец, атомизм объяснял процессы возникновения и уничтожения вещей как процессы соединения и разъединения атомов. Атомы вечны, а их сочетания носят временный, преходящий характер. К концу V в. до н. э. учение атомистов представляло собой последнюю и наиболее теоретически развитую форму классической натурфилософии, которая уже завершала свое развитие и приходила к саморазложению.

2.3. Классический век древнегреческой философии

IV в. до н. э. был переломным в истории Древней Греции — это век *конца эллинизма и начала эллинизма*. С переломным веком в истории Древней Греции совпадает классический период древнегреческой философской мысли, высшим достижением которой стали философские системы Платона и Аристотеля. В этот период произошла переориентация философского интереса с проблем устройства мироздания на *проблемы познания общества и человека*.

Переход к новому видению человека и общества
Философия софистов подготавливался деятельностью софистов — *Протагора* (ок. 480—410 до н. э.), *Горгия* (483—375 до н. э.), *Гиппия*, *Продика* и др., чьи идеи хотя и не принадлежат к высшим достижениям греческой философской мысли, но без которых эти достижения были бы невозможны. Древнегреческим словом «софистэс» называли знатока, мастера, мудреца. Софисты были мудрецами особого рода, отличавшимися от традиционного образа мудреца, занятого поисками истины ради нее самой. Они первыми взяли на себя миссию распространения образования в обществе, став профессиональными преподавателями мудрости.

Софисты обучали не конкретным знаниям в какой-либо области, а знаниям, необходимым человеку для общественной деятельности, прежде всего политической. Они появились в условиях развитой демократии, когда возникла настоятельная потребность в искусстве аргументировать свою точку зрения, умении убеждать и побеждать. Для такого рода подготовки нужны были не столько знания о природе, сколько знания о человеке. В их лице философская мысль античности перешла от объективного изучения природы к рассмотрению субъективной стороны познавательного процесса — к самому человеку и его сознанию. При этом софистов интересовало не просто сознание, а в первую очередь способы воздействия на него: как навязать свою точку зрения оппоненту, как сразить его полемическим выпадом, как доказать все, что угодно, и т.д.

Софисты занялись критикой традиционных представлений. Выдающийся софист Протагор, по свидетельству Диогена Лаэрт-

ция, первым сказал, что «о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу». Уже в античности против такого подхода выступали Демокрит, Платон, Аристотель, говоря о том, что два противоположных суждения об одной и той же вещи не могут быть истинными.

Протагор нашел совершенно нетривиальные аргументы при защите своего положения. Поскольку высказывания об одной и той же вещи не должны противоречить друг другу, а вместе с тем о каждой вещи возможны два противоположных, притом одинаково истинных мнения, то для принятия решения об истинности того или иного мнения нужно встать на точку зрения той или иной стороны. Следовательно, критерием, мерой истинности суждения следует считать человека. Именно отсюда вытекает знаменитый тезис Протагора, с которым он вошел в историю философии: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют»¹.

Тем самым знание индивидуализировалось и субъективизировалось. Но если человек — мера всех вещей, то все ставится в зависимость от его оценки, то есть превращается в *относительное*: знания, этические нормы, религиозные представления. Такая точка зрения привела к прямо противоположному результату, а именно, к поискам *абсолютного*, новых форм достоверности, которые начал Сократ, а продолжил Платон.

Афинская школа Под названием «афинская школа» в историю философии вошли учения великих мыслителей античности Сократа, Платона, Аристотеля.

♦ Взгляды **Сократа** (469—399 до н. э.), излагавшего свое учение только устно, в форме беседы или спора, дошли до нас в изложениях его учеников, в первую очередь Ксенофонта и Платона, вся жизнь которых прошла под знаком смерти любимого учителя. Как видно из записей учеников Сократа, главным предметом его речей и бесед были вопросы *этики* — вопросы о том, как следует жить. Сократ всей своей жизнью преподавал личный урок не только своим ученикам, но и последующим поколениям. Этот урок жизни в полном соответствии с проповедуемыми им принципами особенно значим в настоящее время.

¹ См.: Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1969. — С. 238.

Чему же учил Сократ? Какие нравственные ценности он отстаивал? Такими нравственными ценностями для Сократа выступали бескорыстие, следование своему долгу, служение добру. Его нравственная и гражданская позиция даже перед лицом смерти была непоколебимой: «Афиняне..., отпустите меня или нет, но поступать иначе я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз»¹.

Сократ принял смерть с полным сознанием своей правоты, основанном на убеждении в том, что существуют объективные нравственные ценности, отступать от которых нельзя. Для него, в отличие от софистов, различие между добром и злом носило абсолютный, а не относительный характер. Именно знание того, что такое добро и что такое зло, делает человека добродетельным. Поэтому Сократ стремился найти и точно определить основные понятия нравственности, выяснить их сущность. Для него являлось несомненным, что определение понятия есть определение сущности рассматриваемого предмета. Если нет точно определенного понятия, то нет и знания о предмете.

Сократ разработал специфическую концепцию диалектики как искусства исследования понятий с целью постижения истины. Суть его метода заключалась в том, что сначала наводящими и уточняющими вопросами собеседник приводился к противоречию с выказанной им точкой зрения, а затем начинался совместный поиск истины. Для Сократа истина не возникала и не находилась в голове отдельного человека в готовом виде, а рождалась в процессе диалога между собеседниками, совместно ищущими истину. Поэтому свой метод Сократ называл *майевтикой*, т.е. повивальным искусством, помогающим рождению истины.

Своими поисками Сократ проложил путь к миру идей Платона и его диалектике.

✧ Философская система *Платона* (427—347 до н. э.) — логическое развитие идей не только сократовской, но и досократовской философии (понятие Логоса у Гераклита, понятие вечного неподвижного бытия у Парменида и др.). Однако истоки философии Платона, направленность его мышления невозможно понять вне контекста трагедии его жизни, или, по выражению Вл. Соловьева, «жизненной драмы», а именно казни Сократа.

¹ Платон. Соч. В 3 т. Т. I. — М.: Мысль, 1968. — С. 99.

Платон задает вопрос: «Может ли быть подлинным тот мир, который осудил на смерть достойнейшего из людей, поправ тем самым идеи справедливости и истины?» И он отвечает: «Нет».

Обычный мир существует, бытийствует, но всегда, по Платону, не истинным образом. Помимо и сверх чувственного мира существует и другой мир — мир чистых *сущностей*. Для обозначения этих сущностей Платон использовал слово «идея», которое в обыденном языке обозначало внешний вид, образ, форму, качество, или слово «эйдос», производное от глагола «эидо» — «вижу, созерцаю», которое имело те же значения, что и слово «идея». Идеи помещались им в занебесную область, которая была философским символом подлинного бытия: «Занебесную область... занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму»¹.

Мир идей представляет собой не просто царство сущностей, а царство благих сущностей. Платон противопоставил идеальный мир чувственному миру не только как сущность — явление, но и как благое — злему.

Поэтому идеей всех идей, высшей идеей у Платона выступает *идея Блага* как источник истины, соразмерности, гармонии и красоты, удовлетворяющая всем требованиям высочайшей добродетели. Идея Блага подобна Солнцу. То, что является в чувственном мире Солнцем, в идеальном мире — идеей Блага. Мир идей и есть мир подлинного, то есть вечного и неизменного бытия.

Антиподом бытия выступает у Платона мир *небытия*, где властвует не идея, а *материя* (Платон употреблял термин «хора»), некая хаотическая, небытийная первоматерия, которая, однако, способна принимать любые формы, становясь оформленной материей. Роль этого небытия велика. Материя — источник единичности, вечности, изменчивости, смертности и рождаемости, естественной необходимости, зла и несвободы. Материя, как и идея, вечна.

Мир множества чувственных вещей, природы образуется как результат оформления материи в силу ее соотнесенности с каким-либо набором частных и общих идей — сущностей. Мир вещей — это мир возникновения и постоянной гибели. В природе все изменчиво, преходяще, непрочно, смертно, несовер-

¹ Платон. Соч. В 3 т. — М.: Мысль, 1969. — С. 247.

иенно. Там все возникает на время и погибает навечно. Для объяснения динамики чувственного природного мира Платон ввел третье, наряду с идеями и материей, начало — мировую душу. Душа космоса — творческая сила, источник движения, жизни, одушевленности. Она объемлет мир идей и мир вещей, связывая их, заставляя вещи подражать идеям, а идеи присутствовать в вещах.

Главным для Платона является мир идей, увенчанный идеей Блага, который был первичным даже по отношению к богам, созерцающим чистые сущности. К «созерцанию умом» этих сущностей приобщаются, по Платону, не только божественные души, но и души, которые когда-то были и еще станут душами смертных. Тем самым Платон показал, что в человеке, помимо его способностей воспринимать окружающий мир и реагировать на него в качестве части самого мира, существует и действует некоторая сила какой-то другой природы, благодаря которой осуществляется переход в духовное измерение. Бессмертная душа человека связывает его с трансцендентным, т. е. сверхчувственным миром идей: «Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа»¹.

Диалог «Пир» — это гимн любви и красоте, где Платон раскрывает путь к идеальному царству идеи. Его доказательства с философской точки зрения носят логически безупречный характер. Недаром его знаменитая *иерархия красоты* стала популярной на целые тысячелетия.

Восхождение к прекрасному предполагает отрешение от чувственности, телесности, переход ко все более и более чистым формам прекрасного, пока человек не обретет способность узреть умом духовное во всей его чистоте. И тогда, созерцая прекрасное, он будет способен к истинной добродетели, поскольку созерцает истину, а не призрак. «А кто родил и вскормил истинную добродетель, — заключает Платон, — тому достается любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он»².

¹ Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1970. — С. 45.

² Там же. С. 142.

Платон не только рассуждал об истинной добродетели, но и пытался воплотить ее в жизнь, разрабатывая проект *идеального государства*, во главе которого должны стоять философы. Жизнь в таком государстве, по мысли Платона, строго регламентирована, права и обязанности каждого гражданина и сословия определены законами, частное подчинено общественному. В государстве Платона высшей целью выступала забота о благе граждан, причем это благо понималось как воплощение идей справедливости и разума.

Обосновывая свой проект идеального государства, Платон со знанием дела подверг критике существовавшие формы государственной власти. Если концепция идеального государства в целом была утопией, то критика реальных форм государственной власти сохраняет свое значение и в настоящее время.

Платон выделил четыре типа несправедливого государственного устройства: *тимократию* (власть военного сословия, или честолюбцев); *олигархию* (власть богатых); *демократию* (власть толпы); *тиранию* (власть тирана).

Наиболее неприемлемыми для него формами власти были демократия и тирания. Демократия отвергалась Платоном в силу того, что, благодаря демократическим процессам, к власти приходят не наиболее мудрые и профессионально подготовленные люди, а субъекты, именуемые им трутнями. Подобные трутни, умеющие громко кричать и не умеющие ничего делать, есть в каждом обществе. Но в нормальном обществе их не допускают к власти и отстраняют от должностей. При демократии же «они, за редкими исключениями, чуть ли не стоят во главе: самые ядовитые из трутней произносят речи и действуют, а остальные усаживаются поближе к помосту, жужжат и не допускают, чтобы кто-нибудь говорил иначе»¹. Демократические трутни разрушают все нравственные основы жизни — честь, стыд, умеренность, потакая при этом всему низменному: «наглость они будут называть просвещенностью, разнузданность — свободой, распутство — великолепием, бесстыдство — мужеством»².

Платон показывает, что безграничная демократия приходит к самоотрицанию. Демократия начинается со свободы, которая

¹ Платон. Соч. В 3 т. Т.3. Ч.1. — М.: Мысль, 1971. — С. 379.

² Там же. С. 331.

объявляется высшим благом: «в демократическом государстве только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе»¹. Однако ненасытное стремление к свободе и пренебрежение ко всему остальному искажает этот строй и создает все предпосылки для перехода к тирании, так как, провидчески замечает Платон, чрезмерная свобода и для отдельного человека, и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство. Он дает афористически точную, чеканную формулировку. «Тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии: иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство»².

♦ *Аристотель* (384—322 до н. э.), будучи величайшим из учеников Платона, в то же время был не согласен с философской концепцией платонизма, что нашло выражение в следующих его словах: «Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит мне отдать предпочтение истине».

Объектом критики Аристотеля стала теория идей Платона. Он считал, что Платон совершил принципиальную ошибку, приписав самостоятельное существование тому, что самостоятельно существовать не может. Несмотря на критику платонизма по ряду основных пунктов, Аристотель во многом обязан своим философским учением именно Платону.

Аристотель первым из античных мыслителей стал отличать философское знание от конкретно-научного. Он выделяет *первую философию* как науку о сущем, или о первых началах и причинах, и *вторую философию*, предметом которой является природа. Предмет первой философии, исторически получивший название «*метафизика*», не природа, а то, что существует сверх нее — сверхчувственные вечные сущности, постигаемые умозрением. Первая философия и была в понимании Аристотеля философией в собственном смысле слова, тогда как физика, или учение о природе, тоже была философией, но второй.

В центре первой философии стояли проблемы бытия. Аристотель разработал учение о четырех первоначалах или первопричинах всего существующего:

¹ Платон. Указ. соч. Т.3. Ч.1. С. 388.

² Там же. С. 388.

«О причинах, — читаем мы в «Метафизике» — говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи...; другой причиной мы считаем материю или субстрат; третьей — то, «откуда начало движения»; четвертой — ...«то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)»¹.

- Первая причина — *формальная*. Для ее обозначения Аристотель употреблял тот же термин, что и Платон — «эйдос». Хотя Аристотель и использовал термин Платона, но употреблял его совсем не в платоновском смысле. Эйдос вещи, ее идея, форма, согласно Аристотелю, вовсе не занебесная сущность, а такая сущность, которая находится в ней же самой и без которой нельзя понять, что такое данная вещь. Формальная причина, или ее эйдос, обуславливает «суть бытия» или ее первую сущность, то, без чего вещи нет.

- Вторую, *материальную* причину, Аристотель обозначил не латинским термином «материя», которого он не знал, а греческим словом «хюлэ», имеющим двойной смысл: чисто житейский — лес, кустарник, строевой лес, и более общий — то, из чего состоят все вещи. Аристотель придал этому слову философское значение. Материальная причина рассматривалась им в двух планах: 1) как первоматерия, неопределенная и бесформенная, но обладающая способностью воспринимать любые формы, стать всем; и 2) как то, из чего вещь состоит, или уже оформленный материал.

Материя и форма, два вечных начала, взаимосвязаны таким образом, что форма являет собой сущность материи, а материя — тот субстрат, в котором эта форма запечатлена.

- Третья причина — *движущая*, является столь же необходимой для полного определения вещи, как материальная и формальная причины.

Аристотель подходит к проблеме движения не только и не столько естественно научно, как философски. А с философской точки зрения неизбежно возникает вопрос о том, *как возможно* само движение.

Логика рассуждений Аристотеля следующая: если рассматривать в качестве причины движения какую-либо другую вещь, то

¹ Аристотель. Соч. В 4 т. Т. I. — М.: Мысль, 1976. — С.70.

мы неизбежно придем к дурной бесконечности. Для избежания этого требуется признать наличие самодвижности, самопроизвольности или самодвижущей причины, которая определяет активность формы, ее способность воплотиться в материи.

• Ни бытие вещи, ни ее движение немыслимы без четвертой причины — *целевой*, направляющей движение к определенной цели. В представлении Аристотеля все процессы обладают внутренней направленностью и обусловленностью через цель. Всякая возможность стремится реализовать себя, стать полномерной, а поэтому цель — это стремление к своему благу.

Завершает аристотелевскую концепцию четырех первопричин учение об абсолютном Уме как наивысшей ступени бытия, которое уже ничем не обусловлено, а зависит только от самого себя: «... есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность»¹.

Философское учение о высшем бытии выступает как теология или учение о боге. Бог Аристотеля не персонифицированный личный бог позднейших религиозных учений, а безлично-сущий божественный Ум, пребывающий в постоянной деятельности, в самой лучшей вечной жизни, что для Аристотеля как истинного древнегреческого философа было деятельностью мышления. Мысль бога — мысль не о мире, а о самом наивысшем, что есть в мире, т. е. о собственном мышлении: мысль о мысли.

Будучи высшим бытием, божественный Ум выступает в качестве триединой формально-движущей целевой причины. Как формальная причина Ум есть «форма всех форм», *предельное понятие о бытии*: как движущая — *перводвигатель*, который движет решительно всё, но сам неподвижен; как целевая — *всеобщая цель*, которая в то же время является и высшим благом.

Из понимания высшего начала как высший цели вытекает такая важнейшая характеристика философского мировоззрения Аристотеля, как его *телеологичность*, или представление о целесообразности всего сущего, начиная от явлений природного мира и заканчивая жизнью человека и полиса. При телеологическом взгляде на мир объяснение строится не как ответ на вопрос «Почему?», а как ответ на вопрос «Для чего?», «Для какой

¹ Аристотель. Соч. В 4 т. Т. I. — М.: Мысль, 1976. — С. 311.

цели?» Единый божественный Ум, будучи не только источником и причиной движения, но и его целью, обуславливает *целесообразность* мирового процесса и направляет его к *единой* цели, т. е. к себе как к высшему благу.

На основе объективной телеологии, охватывающей весь космос, строится у Аристотеля его *этика* и *политика*.

Нравственность человека понимается им как стремление к благой цели. Высшее благо определяется особенностью и назначением человека, связанным с его разумом. Поэтому дело человека — разумная деятельность, а назначение совершенного человека — в прекрасном выполнении разумной деятельности. Жизнь, стремящаяся к высшему благу, должна быть деятельной, и не просто деятельной, а добродетельной. Настоящая цель человеческой жизни, как ее определяет Аристотель, не наслаждение, а блаженство, которое достигается в умозрительной деятельности души. Этическим идеалом для Аристотеля выступает мудрец, направивший свою жизнь к высшей цели — достижению блаженства путем созерцания истины.

Человек, по Аристотелю, не только разумное, но и «политическое животное», жизнь которого вне общества невысказана. Человеческое общежитие, начиналось с семьи, через род и селение находит полное свое развитие в государстве, которое представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как утверждает Аристотель, состоит в счастливой и прекрасной жизни.

Как высшего рода сообщество государство направлено к величайшему благу. С этой точки зрения Аристотель рассматривает семью, экономику, институт рабства, различные формы политического устройства древнегреческих полисов. В отличие от Платона он не разрабатывает идеал государственного устройства, а анализирует, какие из существующих политических форм правления наилучшим образом способствуют достижению цели — благой жизни.

Заслуга Аристотеля заключается не только в том, что он систематизировал и обобщил знания, накопленные древнегреческой философией, но и заложил основы многих направлений научного знания: был первым античным ученым, создавшим систематическую науку о природе — физику; заложил основы формальной логики как науки о формах и законах правильного мышления.

2.4. Эллинистическо-римская философия

Философия раннего эллинизма.

От универсализма классики к этике индивидуализма

Своеобразие философии эллинизма определяют те философские школы, которые сделали второстепенными все вопросы объективного миропорядка и стали обращаться прежде всего к проблемам личной жизни человека: *эпикуреизм, стоицизм, скептицизм*.

✧ Этим трем философским школам эллинизма предшествовала философия *кинизма*, основоположники которой *Антисфен* (ок. 445—360 до н. э.) и *Диоген* (ок. 412—323 до н. э.), хотя и были современниками философов афинской школы, но по проблематике и самому духу философствования не принадлежали к классической эпохе.

Кинизм, приобретя наиболее широкую известность в эпоху агонии античного полиса, просуществовал до самого конца античности.

Киники переосмыслили предназначение философии, которая, по их мнению, должна заниматься не отвлеченным умозрением, а показывать человеку путь к добродетельной жизни. А для этого нужно произвести переоценку ценностей и «повергнуть в прах ложные ценности», как писал Диоген. В качестве таких ложных ценностей киники рассматривали имущество, телесные удовольствия, зависимость от общественного мнения. Они проповедовали нищету и полный отказ от удовольствий, поскольку сама природа определила тот минимум, в котором нуждается человек.

«Приучайтесь обходиться малым, — поучал Кратет своих учеников, — это сближает нас с богами, противное же удаляет, и вам, занимающим среднее место между богами и неразумными животными, станет возможным уподобиться высшему роду, а не низшему»¹.

Дух философии кинизма выразился в полной, ничем не ограниченной свободе: свободе от телесных потребностей, сведенных к минимуму, свободе от людских пороков, от тщеславия,

¹ Антология кинизма. — М.: Наука, 1984. — С. 255.

гордыни, алчности и т.д.; свободе от условностей общепринятых норм поведения. Достижение такой свободы было возможно только на путях строжайшего самоограничения и самопринуждения.

Этика киников носила индивидуалистический и субъективный характер, основывалась на силе духа, на незаурядной способности к независимому существованию.

✧ *Эпикуреизму* был присущ такой же индивидуалистический характер. Увлечшись идеями Демокрита, *Эпикур* (342—271 до н. э.) основал философскую школу в своем саду в Афинах, которая и вошла в историю как *сад Эпикура*.

Эпикур развивал взгляд на философию как на *практическое учение, обеспечивающее человеку счастливую безмятежную жизнь, свободную от человеческих страданий*:

«Пусты слова того философа, которые не врачуют никакие страдания человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезни из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души»¹.

Одна из самых существенных задач философии — практическая помощь человеку в преодолении страха перед смертью. Свои взгляды на жизнь и смерть он излагает в письме к Менекею. Эпикур обращается к человеку, приглашая понять, что со смертью у него нет ничего общего: «Привыкай думать, что смерть для нас — ничто»². Смерть, по мысли Эпикура, не имеет к нам никакого отношения, поскольку, «когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет»³.

Цель Эпикура — помочь разобраться человеку в том, как следует жить. Он задумывается над вопросом о счастье человека и находит его в наслаждении. Последователи Эпикура извратили его мысли о наслаждении как цели жизни. Сам же Эпикур подчеркивал, что

«когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеem отнюдь не наслаждения чувственности или распутства,

¹ Цит. по кн.: *Лукреций Кар. О природе вещей.* — М.: Изд-во АН СССР, 1947. — С.49.

² *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* — М.: Мысль, 1979. — С.433.

³ Там же. С. 433.

как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наши учения, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и смятений души»¹.

Цель счастливой жизни — в душевном спокойствии, в «безмятежности души» (*атараксии*). Эпикур имеет в виду такое душевное равновесие, когда человек сохраняет свободу от всяких страстей — и от чрезмерных радостей, и от чрезмерной скорби.

Основным принципом индивидуалистической этики Эпикура являлся принцип «живи незаметно», мотивирующий уход от общественной деятельности.

✧ Большим авторитетом пользовалось также учение *стоиков*, основателем которой был *Зенон* из Кития (336—265 до н. э.). Название школы «Стоя», т. е. портик, шло от места изложения им своего учения, так называемого «Пестрого Портика» в Афинах.

Высшей целью человека стоики, как и эпикурейцы, считали достижение счастливой жизни, но путь к счастью они трактовали по-иному. Высшее человеческое счастье — это жизнь, согласная с природой человека как существа духовного, разумного, способного осуществлять свой выбор. Стремясь жить согласно с природой, стоики искали нравственную свободу, освобождение от страстей, аффектов, которые являются главным источником пороков и бедствий человека. Путь к счастью лежит, согласно воззрениям стоиков, через *апатию* (а — отрицательная частица, слово «*patos*» означает страсть), т. е. через искоренение страстных чувств, аффектов. Здесь видна близость стоического понятия «апатии» и эпикурейского понятия «безмятежность духа».

Но учение стоиков характеризует принципиально новый момент, которого не было в эпикуреизме: они вводят понятие *фатума*, или рока. Это понятие вплотную подводит стоиков к их учению о Провидении и свободе воли в рамках необходимости. От необходимого хода вещей, а не от свободной воли человека зависят обстоятельства его жизни: богатство или бедность, здоровье или болезнь, удовольствие или страдания. Человек не властен изменить свою судьбу, но он властен в своем отношении к ней. Стоики учили с одинаковым спокойствием переносить как радости, так и невзгоды жизни — болезни, страдания, бедность, унижение.

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 435.

Свой нравственный идеал они находили в твердом и неуклонном осуществлении добродетели. Добродетель, по учению стоиков, есть высшее и единственное благо, и если нет возможности его осуществить, то лучше уйти из жизни.

✧ Противоречивость взглядов разнообразных школ в самых важных вопросах жизни приводила к разочарованию в возможностях познания, к *скептицизму* (название течения произошло от греческого глагола «взвешивать», «быть в нерешительности»).

Учение скептиков было радикальным сомнением в достоверности знания. Основатель скептицизма Пиррон (360—270 до н. э.) утверждал, что единственный подобающий философу способ отношения к вещам может состоять только в *в о з д е р ж а н и и* от каких бы то ни было суждений: «Цель свою скептики, — сообщает Диоген Лаэртский, — полагали в опровержении догматов всех школ, но сами они ни о чем догматически не высказывались»¹. Философ-скептик ничему не должен был придавать безусловно-истинного значения.

Эти учения со своим теоретико-познавательным пессимизмом и уходом во внутренний мир личности были характерными не только для раннего, но и для позднего эллинизма.

**Философские
учения позднего
эллинизма:
римский период**

Философские учения позднего эллинизма разрабатывались в парадоксальной, на первый взгляд, ситуации: при политическом господстве Рима над греческим миром в самом Риме складывалась эллинизированная культура.

Дух Рима нашел свое выражение не в философии, а в других формах духовно-практического освоения мира: праве, искусстве, архитектуре, самом строительстве империи. Древнеримская философия в собственном смысле слова в содержательном плане не выработала принципиально новых концепций, а либо развивала идеи греческой философии (атомизм *Лукреция*, стоицизм *Панэция*, *Посидония*, *Сенеки*), либо пытались создать эклектические философские системы путем синтеза «лучших» идей различных философских школ и направлений (*Цицерон*, *Марк Аврелий*).

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 383.

Наиболее яркое и глубокое учение поздней античности — *неоплатонизм* выразил глубочайшие характеристики своей эпохи: ее универсализм и катастрофизм.

Агония Римской империи длилась века: военные поражения, всеобщее обнищание, развал, восстания рабов и национальные восстания, потеря территории. Катастрофизм последних веков Римской империи вызвал настойчивые попытки уйти, отрешиться от всего земного, что было характерно не только для философского учения неоплатонизма, но и для зародившегося и набиравшего силу христианства.

✧ «Назад, в милую общину!» — восклицал величайший мыслитель не только позднего эллинизма, но и всей античной философии, *Плотин* (204—270 н. э.), имея в виду небеса, вечное божественное бытие.

Плотин был последователем философии Платона, но не простым его эпигоном, а творческим мыслителем, обогатившим платонизм новыми идеями. Его роднит с Платоном, философом, к которому он относился с благоговейным уважением, именуя его «Он», противопоставление реальности сверхчувственного мира иллюзорному миру видимости — чувственному бытию.

Высшей ступенью бытия по Плотину, его субстанцией являются не идеи, как у Платона, а божественное *Первоединое* или *Единое*, которое может быть определено только как самовладеющее первоначало, лишенное всяких свойств.

Философская задача Плотина заключалась в том, чтобы последовательно вывести из божественного первоединства градацию всего существующего в мире.

Полнота бытия Первоединого приводит к творению: при этом Единое не умаляется, оно остается Единым, обладающим всей полнотой бытия.

Первое, что происходит из Единого есть *Ум* (Нус), который по степени совершенства бытия ближе всего к Единому. Но как производимое Ум ниже производящего — *Единого*, в силу чего он содержит в себе многое. Первый момент Ума — вещество, понимаемое Плотинем не как материя чувственного мира, а как *сущее*. Второй момент Ума — мыслимое бытие или *существование*. Третий момент Ума — *мышление*. Таким образом, Ум включает в себя сущность, существование и мышление.

За Единым и Умом следует *Душа*, которая относится к Уму так, как Ум относится к Единому. Она имеет двойственную

природу: одна ее часть стремится внутрь, к Уму, а — другая обращена вовне.

Видимый мир, природа является эманацией души, когда она не обращена вверх — к Первоединому: «Спрашивать, почему Душа создала космос, значит, спрашивать, почему существует душа и почему творец творит»¹.

Самым поразительным выступает тот факт, что за видимым хаосом, развалом, злом и жестокостью Плотин видел прекрасный мир божественного творения, восклицая при этом, что пусть его рвут на части и отдают на съедение диким зверям, все равно он будет утверждать, что мир прекрасен².

Эта уверенность в том, что мир прекрасен, основывалась у Плотина на собственном мистическом опыте переживания экстаза. Человек может совершить восхождение к божественному Уму и самому Первоединому через отрешение от тела и от той части души, которая формирует тело, от чувств и желаний. Философы-неоплатоники разработали небывалую практику и технику мистического восхождения к «сопребыванию в божественном».

В философии Плотина продуктивными с культурно-исторической точки зрения были основные его идеи, а не сама философская схема. Наиболее значимые из философских идей Плотина следующие:

- ценностный подход к бытию на основе его иерархизации;
- признание высшего бытия как творческого начала;
- идея творения высшим бытием низшего, понимаемая как его эманация.

Этим идеям, наиболее близким к христианской теологии, суждена была долгая жизнь. Подводя итоги, можно сказать, что философия Плотина является, по выражению Б. Рассела, одновременно концом и началом, концом античной философии и началом христианской теологии.

¹ Цит. по: Рассел Б. История западной философии. — М.: МИФ, 1993. — С. 310.

² См.: Историко-философский ежегодник — 89. — М., 1989. Плотин. Эннеады. О природе и источнике зла.

Вопросы для повторения

1. Раскройте особенности становления античной философии и выделите основные этапы ее развития.
2. Сопоставьте мифологическое и философское мышление. В чем различие между ними?
3. Как понимали природу ранние греческие философы? Покажите отличие их представлений от философско-научных концепций природы Нового времени.
4. В чем выражался космологизм древнегреческой философии?
5. Раскройте содержание понятия «диалектика» и выделите основные диалектические идеи античности.
6. Почему философия Сократа может быть определена как этический идеализм? В чем заключается его этический рационализм?
7. Раскройте основные идеи и понятия идеалистической философии Платона.
8. Выделите основные положения метафизики Аристотеля.
9. Раскройте вклад Аристотеля в развитие науки.
10. Дайте характеристику этическим идеалам античности, представленным в различных философских учениях.
11. Что объединяет философские школы эллинизма — эпикуреизм, стоицизм, скептицизм?
12. Проанализируйте платиновское учение об Едином, Уме и Душе и поясните, можно ли считать его представления близкими христианской теологии.





Глава 3

Средневековая христианская философия.

Проблема соотношения разума и веры

Средневековая философия охватывает тысячелетний период, приблизительно с V по XV вв. Между античной и средневековой философией нет четко обозначенных границ. Истоки философии Средневековья — в античной философии, затем некоторое время она формировалась одновременно с религией христианства, возникшей в I—II вв. н. э.

Философия Средневековья — своеобразный исторический тип философии. Она представлена множеством имен, различных школ и направлений. Вместе с тем она отличается рядом присущих ей в целом особенностей.

3.1. Особенности развития философии Средневековья

Рост недоверия к рационалистическому знанию, усиление в философии религиозных элементов нашло яркое выражение в *неоплатонизме* — последней форме античной философии. Основоположник неоплатонизма римский философ *Пло-*

тин считал, что основу бытия составляет надразумный *божественный принцип*, от которого зависят другие формы бытия: божественная человеческая душа и природа. Божественный принцип Плотина является как бы некоторой модификацией мира идей Платона.

В соответствии со своими представлениями о структуре бытия Плотин признавал в качестве основных два способа познания мира: рационалистический и мистический. Главным он считал мистический, божественный метод, познание божественной истины в состоянии откровения, экстаза, по отношению к которому рациональное познание — лишь подготовительная ступень.

Отражая неразрешимые противоречия, охватившие римское общество в период его упадка, неоплатонизм с его потребностью в откровении вместо независимого рационального исследования воплощает как бы самоубийство античной философии, ее капитуляцию перед религией. Вместе с тем идеи неоплатонизма послужили благодатной почвой для возникновения средневековой религиозной философии.

Философии Средневековья присущи свои особенности. Прежде всего это общие исторические условия, в которых оказалась философия. В течение многих столетий она вынуждена была существовать в условиях всевластия церкви. Конечно, церковь, религия — естественные проявления социальной жизни, но их абсолютное господство не всегда способствует успешному развитию философии, культуры в целом. Так случилось и в Средние века. Философы оказались в состоянии заниматься своим делом, только совмещая его с деятельностью в качестве священников, аббатов, епископов и т.п. Философия могла развиваться только в стенах церковных и монашеских школ. Она лишилась статуса самостоятельной области знания, обрела форму *религиозной философии* и оказалась в положении «служанки богословия». А поскольку богословие, теология заняты лишь толкованием основных положений священных религиозных текстов, философия превратилась в нечто третьестепенное.

Понижение социального статуса философии, ее полная зависимость от религии отразились и на ее содержании, круге обсуждавшихся ею основных проблем, ее онтологии, антропологии, гносеологии.

Онтология средневековой философии сводилась к обоснованию мысли о том, что основой, первопричиной всего существующего является Бог. Причем Бог как всемогущее существо — не только создатель мира и человека, он еще и постоянный руководитель всей жизни, «провидец» жизни каждого. Таким образом, с точки зрения своего учения о бытии средневековая философия была философией теоцентризма.

У средневековой философии была и своеобразная антропология, учение о человеке. Согласно этому учению человек не только создан Богом, но и подобен ему. Однако природа человека двойственна. В нем есть не только душа, но и тело, не только нечто божественное, духовное, но и нечто телесное, греховное, внушенное дьяволом. Для преодоления своей греховности, для спасения от козней дьявола человеку и нужна постоянная, от рождения и до смерти, поддержка религии, церкви.

Поскольку рационально обосновать свою онтологию и антропологию средневековой философии было довольно трудно, ею была создана своеобразная теория познания, гносеология. Ее суть сводилась к тому, что истиной может быть признано не только то, что обоснованно разумом, но и то, что соответствует нашему внутреннему переживанию, желанию верить, не рассуждая. «Верю даже тому, что для разума представляется абсурдным», — вот исходный принцип средневековой гносеологии.

Таким образом, гносеология средневековой философии — иррациональна, ее онтология — теоцентрична, а ее антропология — дуалистична, т. е. исходит из признания двойственности природы человека.

Однако из этой характеристики содержания средневековой философии, ее гносеологии, основанной преимущественно на произвольном желании, на вере, было бы ошибочно сделать вывод, что разум, логика, система доказательств утратили для нее всякое значение. Элементы рационализма, логические средства поиска истины сохранили здесь некоторую, хотя и вспомогательную роль. Они сохранились в качестве второстепенного средства комментирования, популяризации священных библейских истин Библии, Корана, основанных на вере. Рационалистическая философия выступала в роли лишь «переводчицы» библейских образов, символов на язык логики, отвлеченных понятий. В качестве абсолютных истин стали рассматриваться признаваемые церковью положения философии Платона, Аристотеля.

✧ *Социально-философские концепции Средневековья*, сформировавшиеся в условиях глубоких социальных потрясений, вызванных переходом от рабовладельческого строя к феодальному, отличались большой противоречивостью, двойственностью своего содержания.

Отражая прежде всего интересы правящих групп вновь возникающих феодальных централизованных государств, они отстаивали идеи сословного общества и монархического, централизованного, сильного, по своей сути, тоталитарного государства, соответствующего известной библейской установке: *один Бог на небе и один Царь на земле*.

Но с другой стороны, социальная философия Средневековья содержала в себе также и некоторые демократические идеи, в том числе идеи всеобщего равенства людей, любви к ближнему и т.п. Согласно учению Иисуса Христа, скорее верблюд пройдет сквозь игольное ушко, нежели богатый войдет в царство Божие. Подобного рода гуманистические философские установки были призваны стать ограничителями для тех представителей церковных и светских элит, которые постоянно обнаруживали безудержное стремление к абсолютной власти и накоплению неслетных богатств.

Именно с этой демократической тенденцией была связана и еще одна важная особенность содержания христианской социальной философии. Речь идет об идее развития, совершенствования сложившегося общественного и государственного строя, его поступательного движения от несовершенного «града земного» к идеальному «граду небесному». Разработка представлений о динамизме общественного строя и тем самым создание первых основ философии истории — одна из важнейших заслуг средневековой философской мысли.

Конечно, эти первые идеи о тенденциях общественного развития были выражены в религиозной форме. Так, исходя из идей диалектики истории *Августин Блаженный* (354—430) в своем знаменитом труде «О граде Божьем» предложил первый вариант периодизации всемирной истории, согласно которому она началась с наказания людей за их первородный грех и закончится, после длительного периода искупления этого греха, отделением праведников от грешников в день Страшного суда и окончательным воздаянием каждому по его заслугам.

Несмотря на определенную наивность и противоречивость, эта социально-политическая концепция пользовалась весьма значительным влиянием на протяжении всего Средневековья и сохранила в какой-то мере это влияние до сих пор.

Преклонение перед авторитетами, увлечение чисто религиозными проблемами были характерны не только для стран Западной Европы, но и для стран Востока. Так, крупный исследователь средневековой индийской философии С. Радхакришнан дает такую оценку ее развития:

«Не было больше мыслителей, а были только ученики, которые отказались создавать новые песни и довольствовались тем, что извлекали эхо старых призывов».

Для философии Индии, Китая, мусульманского Востока были характерны все указанные особенности средневековой философии, но конечно, источником самого авторитетного или абсолютного знания здесь была не Библия, а Коран, тексты Будды или Конфуция. Крупнейшими философами Востока периода Средневековья были *Ибн Сина* — *Авиценна* (980—1037), *Ибн Рушид* — *Аверроэс* (1126—1198).

✧ Ряд особенностей отличает и развитие в период средневековья *философской мысли Руси*.

Развитие русской философии было не синхронным западно-европейской философии. К мировому философскому наследию Русь приобщалась через установки и концепции средневековой Византии, хранительницы античного наследия, самой развитой страны раннего Средневековья. Русские мыслители ознакомились впервые с наследием греческой философии уже в христианизированном ее варианте.

Основным источником их представлений о мире и человеке была Библия, впервые переведенная на родной язык славянскими просветителями, первоучителями *Кириллом* (ок. 827—869) и *Методием* (ок. 815—885). Вполне соответствующим стандартам христианской религиозной мысли Средневековья было и первое из известных определений философии, приписываемое Кириллу: под философией понимается «знание вещей божественных и человеческих, насколько человек может приблизиться к Богу, который учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его».

Возникнув в X в. русская средневековая философия сложилась как особое национально-своеобразное явление к XII — XIII вв. и достигла значительного подъема после освобождения Руси от татаро-монгольского ига к XIV — XV вв.

Наиболее характерными чертами отечественной философии было рассредоточение ее во всем контексте культуры, включая литературу, архитектуру и живопись, тяготение к живому яркому слову, пламенная публицистичность, отказ от нагромождения тяжеловесных словесных конструкций, особый интерес к нравственности, антропологической, исторической проблематике. Среди крупнейших отечественных философов Средневековья — митрополит *Илларион* (XI в.), летописец *Нестор* (XII в.), *Кирилл Туровский* (XII в.), *Владимир Мономах* (XII в.), *Даниил Заточник* (XIII в.), *Сергий Радонежский* (XIV в.).

Средневековый период отечественной философии продолжался вплоть до XVII в. В течение этого периода сложились первые традиции отечественного философствования, заключающиеся в особом интересе к нравственной, антропологической проблематике, в тесной связи с литературой и искусством, в тяготении к просветительской, доступной манере изложения, большой любви к сократовско-платоновской линии в философии.

3.2. Христианская философия Фома Аквинского

Наиболее ярким и крупным представителем средневековой западноевропейской философии был **Фома Аквинский** (1225—1274). Его философия представляет собой как бы энциклопедию официальной католической религиозной идеологии. Он родился в Италии в местечке Аквино, в аристократической семье. Начальное образование получил в монастырской школе, учился в Парижском университете, а затем стал там же преподавателем богословия и философии. За особые заслуги в обосновании христианской идеологии церковь причислила Фому Аквинского после его смерти к лику святых, а его философию было рекомендовано изучать во всех духовных учебных заведениях, как единственно правильную. Главные положения созданной им фило-

софии, названной *томизмом*, составляют основу современной католической христианской философии — *неотомизма*.

Главная заслуга Фомы Аквинского — разработка проблемы соотношения веры и разума в познании, сравнительного значения истин, принятых на веру, и истин, полученных путем логических доказательств, основанных на разуме. Эта проблема стала одной из центральных в средневековой философии. Ее решение прошло несколько этапов.

Первоначально, в период раннего Средневековья, философы считали, что для познания Бога, созданного им мира вполне достаточно истин, знаний, полученных на основе веры. Научные исследования, рациональные доказательства излишни, когда известна Библия, в истины которой нужно только верить. Разум может привести только к сомнениям и заблуждениям, к ереси.

Но со временем, в период позднего Средневековья, под влиянием непрекращающегося роста научных знаний, обострения споров по поводу содержания основных церковных догм церковь вынуждена была занять более гибкую позицию по вопросу о соотношении истин, полученных с опорой на веру, и истин, полученных с помощью разума.

Формулируя эту более гибкую позицию, допускавшую возможность сочетания веры и разума, еще в период раннего Средневековья Августин Блаженный выдвинул формулу: «Верую, чтобы понимать».

Развивая эти мысли, Ф. Аквинский создал развернутое учение, обосновывающее возможность гармонии веры и разума. Это учение включало следующие основные положения:

1) Между методами познания с помощью веры и с помощью разума есть много общего, есть сходство.

- И вера, и разум познают один и тот же предмет — бога и созданный им мир.
- Оба метода познания — вера и разум — не исключают, а дополняют друг друга.
- Оба источника познания созданы Богом и потому имеют одинаковое право на существование.

2) Однако сходство между этими источниками наших знаний не означает их равенства, равноправия. Между ними есть существенные различия:

- Вера принимает истину, прежде всего, истину о существовании Бога-творца, основываясь на чувстве, желании, воле.
- Разум же постоянно сомневается в добытых им истинах, ищет доказательств даже такой истины, как бытие Бога.
- Поэтому вера выше разума; это «божественный, сверхъестественный свет», непосредственно, исходящий от Бога. Этим светом наполнена Библия, истины богословия. Разум же — это человеческий инструмент, данная человеку непосредственная способность. Это «естественный свет», воплощенный в истинах философии, призванной быть лишь «служанкой богословия».

Такова была концепция соотношения веры и разума, созданная Ф. Аквинским и использующаяся до сих пор современной религиозной философией.

Реализуя эту гносеологическую установку, Ф. Аквинский уделял большое внимание не только проповеди принятых на веру библейских истин, но и их рациональному, логическому обоснованию.

Причем главное внимание он уделял *рациональным доказательствам существования, бытия Бога*. С этой целью он разработал пять широко известных доказательств:

- Первое доказательство основывается на понятии движения. Мир есть движение, считал Фома, причем каждая движущаяся вещь имеет свой источник движения. Но эта цепь не может быть бесконечной. Следовательно, должен быть некий, первоисточник, сообщивший начало, давший первотолчок всему движению. Таким первоисточником, первотолчком движения мог стать только Бог.

- Второе доказательство строится на понятии причины. Мир есть совокупность взаимодействующих причин и следствий. Но в таком случае должна быть исходная, начальная причина всего сущего, первопричина. Такой причиной может быть только Бог.

- Третье доказательство основывается на понятиях случайного и необходимого. В мире много случайного, но есть также и необходимость, закономерность. Определенным законам подчиняется движение планет, земных вещей, жизнь людей. Законов множество. Но кто же дал миру первый основной закон? Творцом такого закона мог быть только Бог.

- Четвертое доказательство базируется на представлении о совершенстве мира. Мир представляет собой своеобразную многоступенчатую пирамиду, каждая из последующих ступеней которой более совершенна, чем предыдущая. Но в этой пирамиде должно быть высшее, абсолютное совершенство. Это и есть Бог.

- Пятое доказательство отталкивается от понятий целесообразности. Окружающий нас огромный, разнообразный мир един, целесообразен, исполнен глубинного смысла, одухотворен. Каков же источник этой цели и смысла? Таким источником целесообразности мира может быть только Бог.

Хотя приведенные доказательства не являются безупречными даже с чисто логической точки зрения, они тем не менее долгое время представлялись для верующих людей убедительными. Лишь позднее, в Новое время, философы подметили, что главная слабость этих доказательств — в их односторонности, в том, что все они являются доказательствами только абстрактно-логического, рассудочного характера. Среди них нет ни одного, которое подкрепляло бы бытие бога эмпирически, т. е. свидетельствами наших чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания. Одно-единственное эмпирическое, чувственное свидетельство было бы более убедительным для обоснования бытия Бога, чем все приводимые Ф. Аквинским рассудочные доказательства, вместе взятые. Как раз об этом и говорит известная пословица: «Лучше один раз увидеть, чем тысячу раз услышать».

Однако приведенные Фомой Аквинским доказательства бытия Бога используются церковью и поныне.

3.3. Проблема соотношения общего и отдельного

Активное обсуждение в средневековой философии такой общей, предельно широкой категории, как бытие Бога, вывело ее в конце концов на еще одну, актуальную философскую проблему — проблему соотношения общих абстрактных понятий, так называемых универсалий.

Философы давно заметили, что человек воспринимает органами чувств только единичные вещи. Но вместе с тем в нашей речи и мышлении большую роль играют и общие понятия —

универсалии, в которых выражаются общие свойства предметов: человек (вообще), животное, овощи, фрукты.

Отсюда вопрос: «Что такое общее? Это только слово, термин? Или же общее существует реально, само по себе?»

В ходе обсуждения смысла и значения понятий общего и конкретного сформировались основные течения средневековой философии, известные под названиями: *номинализм* и *реализм*. Оба течения давали полярно противоположный ответ на вопрос о сравнительной значимости общих и индивидуальных понятий. Последующая история философии показала, что это сложный вопрос.

✧ *Номиналисты* (французский философ-схоласт *Иоанн Росцеллин* (1050—1123/25), английский схоласт *Уильям Оккам* (1300—1349/50)) считали, что истинны, значимы только конкретные понятия, отражающие отдельные, единичные вещи. Так, например, существуют отдельные люди, а потому правомерны только отражающие их индивидуальные понятия. Но в действительности не существует нечто, соответствующее понятию «человечество». А поэтому это лишь пустой звук, сотрясение воздуха, имя. Точно также не существует «лошадность», а есть лишь отдельные лошади. Существуют отдельные белые вещи — кролик, сахар, простыня, но понятие «белизна» — лишь шевеление губ, сотрясение воздуха. Не существует нечто в действительности, соответствующее понятию «мудрость», а существуют отдельные мудрецы: Сократ, Платон, Аристотель, и т.д.

Итак, номинализм представляет собой учение, полагающее, что общее существует только в уме человека.

✧ *Философы-реалисты*, напротив, считали, что реальны, первичны, наиболее значимы общие понятия — универсалии, а единичные вещи и соответствующие им понятия вторичны, производны от понятий общих.

Так, по мнению *Фомы Аквинского*, общие понятия существуют до единичных вещей, являются идеальными предобразами индивидуальных предметов и явлений, порождены самим Богом. Конкретные же вещи случайны, а конкретные понятия смутны, неопределенны.

Подобная позиция *Фомы Аквинского*, как и всей католической церкви, в этом споре понятна. Ведь для господствующей философии исходным, базовым было общее, универсальное, пре-

дельно абстрактное понятие «Бог». Что же касается номинализма, то он, принижая значение универсалий, тем самым так или иначе подрывал значение, ставил под сомнение роль Бога — фундаментального понятия религиозной философии. Именно поэтому номиналисты жестоко преследовались католической церковью.

✧ Из желания примирить противоположные стороны в споре об универсалиях родилось третье, компромиссное решение этого вопроса — **концептуализм** (от латинского — соединять, резюмировать). Его наиболее известным представителем был шотландский теолог-схоласт *Дунс Скот* (ок. 1266—1270—1308). С его точки зрения, каждая вещь представляет собой единство общего и частного. Причем общее существует реально, но только в самих вещах, отражая их сущность. Независимого же существования общего все же нет. Его концепция близка к учению Аристотеля о вещах как единстве материи и формы.

Хотя номинализм оставался еще религиозно-идеалистическим учением, однако его появление предвещало грядущее новое противостояние между религиозной и научной философией, идеализмом и материализмом, эмпиризмом и рационализмом. Номинализм был предвестником философии Возрождения и Нового времени.

3.4. Историческая роль философии Средневековья

Как же оценить историческую роль средневековой философии в целом, ее вклад в развитие мировой философии и культуры. Видимо, следует исходить из того, что в вечном споре между верой и знанием, религиозной и научной философией Средневековье было периодом преобладания религиозной формы философской мысли. Это было время господства церковных догматов, притеснения свободной мысли, преследования выдающихся философов, ученых. Тяжкие преступления, совершенные церковью во времена Средневековья (инквизиция, крестовые походы и т.д.), темным пятном лежат на ее истории.

Однако лишь негативная оценка, которой в течение долгого времени исчерпывалась характеристика значения Средневековья,

его идеологии, ныне представляется односторонней, неполной. Сегодня все чаще, и не без оснований, указывается на позитивную роль, определенное положительное значение этого этапа в развитии человеческой истории и культуры.

Именно на основе религиозной философии Средневековья был преодолен тот глубокий социально-политический и духовный кризис, который явился причиной гибели античной государственности и культуры. Именно религиозная идеология христианства смогла сыграть роль той цементирующей духовной силы, которая способствовала возникновению и укреплению системы государств, которые существуют и поныне на политической карте Европы. Христианская философия была и остается сегодня одним из важных факторов социально-политической стабильности этих государств. Нельзя, по-видимому, не учитывать и то, что жестокие преследования религиозно-идеалистической философии в бывшем Советском Союзе стали одной из идейных предпосылок его кризиса и распада.

Следует отметить не только позитивные социально-политические последствия господства религиозной идеологии, но и ее стимулирующее влияние на развитие духовной жизни, архитектуры, живописи, музыки, литературы, свидетельствующие о весьма высоком уровне культуры Средневековья.

Значительна роль средневековой философии и в обеспечении непрерывности, преемственности развития культуры, сохранения наследия античности, трудов Платона, Аристотеля, других философов древности.

Средневековье внесло существенный вклад и в разработку ряда ключевых понятий и проблем философии, к числу которых относятся, например, категории веры и разума, абстрактного и конкретного, а также проблем логических доказательств.

И наконец, средневековая религиозная философия Запада, России и стран Востока внесла существенный вклад в укрепление нравственных устоев общества, проповедуя общечеловеческие ценности, равенство всех перед Богом независимо от национальной принадлежности и социального положения, воспитывая людей в духе любви и терпимости.

Таким образом, средневековая философия внесла определенный позитивный вклад в развитие европейской истории и культуры. Без учета этого обстоятельства трудно понять переживаемый в наше время новый религиозный ренессанс.

Вопросы для повторения

1. Назовите особенности средневековой философии.
2. Каковы сходство и различие античной и средневековой философии?
3. Как решалась в философии Фомы Аквинского проблема соотношения веры и знания?
4. Каковы основные доказательства бытия Бога в философии Фомы Аквинского?
5. В чем суть спора между реализмом и номинализмом в средневековой философии?
6. В чем проявилось влияние идей средневековой философии на развитие русской религиозно-идеалистической философии начала XX в.?





Глава 4

Философия эпохи Возрождения

Важным этапом развития философской мысли является философия эпохи Возрождения. В ней затронут широкий круг вопросов, касающихся разных сторон природного и общественного бытия. Она оказала большое влияние на дальнейшее развитие культуры и философии.

Эпоха Возрождения (Ренессанса), охватывающая период с XIV по начало XVII вв., приходится на последние столетия средневекового феодализма. Вряд ли правомерно отрицать самобытность этой эпохи, считая ее, по примеру голландского культуролога И. Хейзинги, «осенью Средневековья». Исходя из того, что эпоха Возрождения является периодом, отличным от Средневековья, можно не только различать эти две эпохи, но и определить их связи и точки соприкосновения.

4.1. Общая характеристика эпохи

Сами деятели Ренессанса противопоставляли новую эпоху Средневековью как периоду темноты и невежества. Но своеобразие этого времени скорее составляет не движение цивилизации против дикости, культуры — против варварства, знания — против незнания, а проявление другой цивилизации, другой культуры, другого знания.

Эпоха Возрождения — это переворот в первую очередь в системе ценностей, в оценке всего сущего и отношении к нему.

Возникает убеждение в том, что человек — высшая ценность. Такой взгляд на человека обусловил важнейшую черту культуры Ренессанса — развитие индивидуализма в сфере мировоззрения и всестороннее проявление индивидуальности в общественной жизни.

Одной из характерных черт духовной атмосферы этого времени стало заметное оживление светских настроений. Козимо Медичи — некоронованный правитель Флоренции — говорил, что упадет тот, кто на небе ищет опоры для лестницы своей жизни, и что он лично всегда укреплял ее на земле.

Светский характер присущ и такому яркому явлению культуры Возрождения, как *гуманизм*. В широком смысле слова гуманизм представляет собой образ мышления, который провозглашает идею блага человека главной целью социального и культурного развития и отстаивает ценность человека как личности. В такой трактовке этот термин употребляется и в наше время. Но как целостная система взглядов и широкое течение общественной мысли гуманизм возник в эпоху Возрождения.

В формировании ренессансного мышления огромную роль сыграло античное культурное наследие. Следствием возросшего интереса к классической культуре стало изучение античных текстов и использование языческих прототипов для воплощения христианских образов, собирательство камей, скульптур и прочих древностей, а также восстановление римской традиции портретных бюстов. Возрождение античности, собственно, дало название всей эпохе (ведь Ренессанс и переводится как возрождение).

Особое место в духовной культуре этого времени занимает философия, и ей присущи все те черты, о которых было сказано выше. Важнейшая особенность философии Возрождения — *антисхоластическая* направленность взглядов и сочинений мыслителей этого времени. Другая ее характерная черта — создание новой *пантеистической* картины мира, отождествляющей Бога и природу.

Наконец, если философия Средневековья теоцентрична, то характерная особенность философской мысли Возрождения — *антропоцентризм*. Человек — не только важнейший объект философского рассмотрения, но и центральное звено всей цепи космического бытия.

Обращение к человеку и его земному существованию знаменует начало новой эпохи, которая зародилась в Италии, а на рубеже XV—XVI вв. становится общеевропейским явлением.

4.2. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения

Термин «гуманизм» происходит от латинского «humanitas» (человечность), употреблявшегося еще в I в. до н. э. известным римским оратором *Цицероном* (106—43 до н. э.). Для него humanitas — это воспитание и образование человека, способствующее его возвышению. В совершенствовании духовной природы человека основная роль отводилась комплексу дисциплин, состоящему из грамматики, риторики, поэзии, истории, этики. Именно эти дисциплины стали теоретической базой ренессансной культуры и получили название «studia humanitatis» (гуманитарные дисциплины).

✧ Родоначальником гуманизма единодушно считается поэт и философ *Франческо Петрарка* (1304—1374). В его творчестве — начало многих путей, которыми шло развитие ренессансной культуры в Италии. В трактате «О невежестве собственном и многих других» он решительно отвергает присущую Средневековью схоластическую ученость, по отношению к которой демонстративно провозглашает свое якобы невежество, ибо считает такую ученость совершенно бесполезной для человека его времени.

В упомянутом трактате проявляется принципиально новый подход к оценке античного наследия. По убеждению Петрарки, прийти к новому расцвету литературы, искусства, науки позволит не слепое подражание мыслям замечательных предшественников, а стремление подняться до высот античной культуры и в то же время переосмыслить и в чем-то превзойти ее. Эта линия, намеченная Петраркой, стала ведущей в отношении гуманизма к античному наследию.

Первый гуманист считал, что содержанием подлинной философии должны стать науки о человеке, и во всем его творчестве звучит призыв переориентировать философию на этот достойный объект познания.

Своими рассуждениями Петрарка заложил основу формирования *личностного самосознания эпохи Возрождения*. В разные эпохи личность осознает себя по-разному. Средневековый человек воспринимался тем ценнее как личность, чем более его поведение соответствовало нормам, принятым в корпорации. Он утверждал себя через максимально деятельное включение в социальную группу, в корпорацию, в богоустановленный порядок — такова общественная доблесть, требовавшаяся от индивида¹. Человек эпохи Возрождения постепенно отказывается от универсальных средневековых понятий, обращаясь к конкретному, индивидуальному.

✧ Гуманисты вырабатывают новый подход к пониманию человека, в котором огромную роль играет понятие *деятельности*. Ценность человеческой личности для них определяется не происхождением или социальной принадлежностью, а личными заслугами и плодотворностью ее деятельности.

Ярким воплощением этого подхода может служить, например, разносторонняя деятельность известного гуманиста *Леона Баттисты Альберти* (1404—1472). Он был архитектором, живописцем, автором трактатов об искусстве, сформулировал принципы живописной композиции — равновесия и симметрии цвета, жестов и поз персонажей. По мнению Альберти, человек способен одержать верх над превратностями судьбы лишь собственной активностью. «Легко побеждает тот, кто не желает быть побежденным. Терпит иго судьбы тот, кто привык подчиняться»².

✧ Однако было бы неправильным идеализировать гуманизм, не замечать его *индивидуалистических тенденций*. Подлинным гимном индивидуализму можно считать творчество *Лоренцо Валлы* (1407—1457). В главном своем философском сочинении «О наслаждении» неотъемлемым свойством человека Валла провозглашает стремление к наслаждению. Мерилом же нравственности у него выступает личное благо. «Я не могу в достаточной степени понять, почему кто-то хочет умереть за родину. Ты умираешь, так как не желаешь, чтобы погибла родина, словно с

¹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры — М.: Мысль, 1972. — С. 273.

² Цит. по: Ресле Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. — СПб.: Петрополис, 1994. — С. 247.

твоей гибелью не погибнет и она»¹. Подобная мировоззренческая позиция выглядит как асоциальная.

✧ Гуманистическая мысль второй половины XV в. обогатилась новыми идеями, важнейшей из которых стала идея *достоинства личности*, указывающая на особые свойства человека по сравнению с другими существами и особое его положение в мире. *Джованни Пико делла Мирандола* (1463—1494) в своей яркой «Речи о достоинстве человека» помещает его в центр мира:

«Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанности ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению»².

Утверждается, что Бог (вопреки церковной догме) не создал человека по своему образу и подобию, но предоставил ему возможность творить самого себя. Кульминацией гуманистического антропоцентризма становится мысль Пико о том, что достоинство человека заключено в его свободе: он может стать тем, кем пожелает.

✧ Прославляя мощь человека и его величие, восхищаясь его удивительными творениями, мыслители эпохи Возрождения неизбежно приходили к *сближению человека с Богом*.

«Человек укрощает ветры и побеждает моря, знает счет времени... Кроме того, он с помощью светильника ночь превращает в день. Наконец, божественность человека раскрывает нам магия. Она руками человека творит чудеса — как те, которые может сотворить природа, так и те, которые может сотворить только бог»³.

В подобных рассуждениях *Джанноццо Манетти* (1396—1472), *Марсилио Фичино* (1433—1499), *Томмазо Кампанеллы* (1568—1639), *Пико* (1463—1494) и др. проявилась важнейшая характеристика гуманистического антропоцентризма — тенденция к обожествлению человека.

¹ Вилла Л. О наслаждении // Антология мировой философии. Т. 2. — М.: Мысль, 1970. — С. 81.

² Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология. Т. 1. — М.: Искусство, 1981. — С. 249.

³ Кампанелла Т. О превосходстве человека над животными и о божественности его души // Эстетика Ренессанса: Антология. Т. 1. — М.: Искусство, 1981. — С. 422, 424.

Однако гуманисты не были ни еретиками, ни атеистами. Наоборот, в подавляющем большинстве они оставались верующими. Но если христианское мировоззрение утверждало, что на первом месте должен стоять Бог, а затем — человек, то гуманисты выдвигали на первый план человека, а затем говорили о Боге.

✧ Присутствие Бога в философии даже самых радикально настроенных мыслителей Возрождения предполагало вместе с тем критическое отношение к церкви как социальному институту. Гуманистическое мировоззрение, таким образом, включает и *антиклерикальные* (от лат. *anti* — против, *clericalis* — церковный) взгляды, т. е. воззрения, направленные против притязаний церкви и духовенства на господство в обществе.

В сочинениях *Лоренцо Валлы*, *Леонардо Бруни* (1374—1444), *Поджо Браччолини* (1380—1459), *Эразма Роттердамского* (1469—1536) и др. содержатся выступления против светской власти римских пап, разоблачения пороков служителей церкви и нравственной развращенности монашества. Однако это не помешало многим гуманистам стать служителями церкви, а двое из них — Томмазо Парентучелли и Энеа Сильвио Пикколомини — даже были возведены в XV в. на папский престол.

Надо сказать, что до середины XVI в. преследования гуманистов со стороны католической церкви — явление крайне редкое. Поборники новой светской культуры не боялись костров инквизиции и слыли добрыми христианами. И только Реформация заставила церковь перейти в наступление.

4.3. Эпоха Возрождения и Реформация

Начало XVI в. ознаменовалось крупнейшим кризисом римско-католической церкви. Апогеем ее нравственного упадка и предметом особого возмущения стала продажа индульгенций — грамот, свидетельствующих об отпущении грехов. Торговля ими открывала возможность искупить преступление без всякого раскаяния, а также купить право на будущий проступок.

«95 тезисов против индульгенций», вывешенные в 1517 г. на дверях церкви в Виттенберге немецким богословом *Мартином*

Лютером (1483—1546), имели огромный резонанс. Они послужили мощным стимулом для выступлений против официальной церковной идеологии и послужили началом *Реформации* (от лат. *reformatio* — преобразование) — движения за обновление веры, обратившегося против папства.

Реформационные процессы, приведя к расколу римской церкви и созданию новой разновидности христианства — *протестантизма*, проявились с разной степенью интенсивности во всех странах католической Европы. Теоретические положения, выдвинутые Мартином Лютером и его последователями — швейцарским священником *Ульрихом Цвингли* (1484—1531) и французским богословом *Жаном Кальвином* (1509—1564), — имели не только религиозный смысл, но были наполнены и социально-политическим и философским содержанием.

Отношения же Реформации и Ренессанса противоречивы. С одной стороны, гуманистов Возрождения и представителей Реформации роднила глубокая неприязнь к схоластике, жажда религиозного обновления, идея возврата к истокам (в одном случае — к античным, в другом — к евангельским). С другой стороны, Реформация — это протест против ренессансного возвеличивания человека.

В полной мере эта противоречивость проявляется при сопоставлении взглядов родоначальника Реформации Мартина Лютера и голландского гуманиста Эразма Роттердамского. Мысли Эразма часто перекликаются с рассуждениями Лютера: это и саркастический взгляд на привилегии католических иерархов, и язвительные замечания по поводу образа мыслей римских богословов. Но они разошлись в отношении к свободе воли. Лютер отстаивал мысль о том, что перед лицом Бога у человека нет ни воли, ни достоинства. Только если человек осознает, что он не может быть творцом своей судьбы, он может спастись. А единственным и достаточным условием спасения является вера. Для Эразма же человеческая свобода значила не меньше, чем Бог. Священное Писание для него — это призыв, обращенный Богом к человеку, и последний волен откликнуться на него или нет.

Культурные и социально-исторические результаты реформационного процесса не исчерпываются рождением протестантизма и модернизацией католической церкви. Они более внушительны. Традиционное вероучение опиралось на практику исполнения прегрешений путем совершения предписанных церковью

«святых дел» (строгий пост, приобретение индульгенций, пожертвования в пользу церкви). Главная же идея тезисов Лютера состояла в том, что вся жизнь верующего должна быть покаянием, и нет необходимости в особых поступках, изолированных от обычной жизни и специально преследующих цели спасения. Человек не должен как монахи бежать от мира, наоборот, ему следует добросовестно исполнять свое земное призвание. Всякое занятие, если его польза не вызывает сомнений, может рассматриваться как святое дело.

Это коренное переосмысление покаяния привело к формированию новой, предпринимательской этики (получение прибыли признается делом, угодным Богу, если совершается без ростовщических хитростей, при условии потребительского воздержания, честности в деловых отношениях и непременного инвестирования нажитого богатства).

Утверждение этих новых норм и ценностей, определивших «дух капитализма», сыграло решающую роль, по мнению известного немецкого мыслителя XX в. Макса Вебера, в разложении натурального хозяйства и становлении капиталистических отношений.

4.4. Социально-философская мысль эпохи Возрождения

Особое место в философии Возрождения занимают концепции, обращенные к проблемам государства: основанные на реалистических принципах политические теории *Никколо Макиавелли* (1469—1527) и *Франческо Гвиччардини* (1482—1540) и социальные утопии *Томаса Мора* (1479—1555) и *Томмазо Кампанеллы* (1568—1639).

Философские взгляды Макиавелли

Самым крупным и оригинальным из них был итальянский мыслитель, историк и государственный деятель Никколо Макиавелли, автор известных трактатов «Государь» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия».

Средневековую концепцию божественного предопределения Макиавелли заменяет идеей *фортуны*, признавая силу обстоятельств, которые заставляют человека считаться с необходимостью. Но судьба лишь наполовину властвует над человеком, он может и должен бороться с обстоятельствами. Поэтому наряду с

фортуной движущей силой истории Макиавелли считает *вирту* (*virtu*) — воплощение человеческой энергии, умения, таланта. Судьба «... являет свое всеисие там, где препятствием ей не служит доблесть, и устремляет свой напор туда, где не встречает возведенных против нее заграждений»¹.

Подлинным воплощением свободы человеческой воли является для Макиавелли *политика*, в которой существуют «естественные причины» и «полезные правила», позволяющие учитывать свои возможности, предвидеть ход событий и принять необходимые меры. Задачу политической науки Макиавелли видит в том, чтобы, исследовав реальные качества человеческой природы, соотношение борющихся в обществе сил, интересов, страстей, объяснить действительное положение вещей, а не предаваться утопическим мечтам, иллюзиям и догмам. Именно Макиавелли решительно разорвал узы, которые в течение столетий связывали вопросы политики с нравственностью: теоретическое рассмотрение политики было освобождено от абстрактного морализирования. Как сказал известный английский философ XVII в. Ф. Бэкон:

«... нам есть за что благодарить Макиавелли и других авторов такого же рода, которые открыто и прямо рассказывают о том, как обычно поступают люди, а не о том, как они должны поступать»².

Политический реализм Макиавелли проявляет и при анализе государственных форм. Будучи сторонником республики, он тем не менее считал невозможным объединение Италии на республиканских началах. Исследуя деятельность Медичи, Сфорца, Чезаре Борджа, Макиавелли приходит к идее «нового государя» — абсолютного властелина. Такой правитель должен соединять в себе черты льва и лисицы: лисицы — чтобы избежать расставленных капканов, льва — чтобы сокрушить противника в открытом бою. Он должен придерживаться принципа твердой власти, в необходимых случаях проявляя жестокость.

«... Государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением, смотря по надобности»³.

¹ Макиавелли Н. Государь // Избр. соч. — М.: Худ. лит., 1982. — С. 373.

² Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Соч. В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1971. — С. 420.

³ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 345.

Подобные рассуждения Макиавелли создали ему печальную славу учителя тиранов и автора тезиса «цель оправдывает средства», а его имя стало синонимом проповеди политического вероломства и насилия — «макиавеллизма».

Упрощенно истолковав позицию мыслителя как требование вседозволенности для государя, его оппоненты не учли важного обстоятельства: Макиавелли был не пропагандистом жестокости и лицемерия, а беспощадным исследователем реальной политической практики своей эпохи.

Устойчивый же миф о Макиавелли как авторе тезиса «цель оправдывает средства» был создан стараниями иезуитов. Освобождая политику от морализирования, Макиавелли наносил удар по религии и церкви, что и вызвало негативную реакцию черной гвардии римских пап. В действительности это изречение принадлежит иезуиту Эскобару и является девизом ордена¹.

Макиавелли если и освобождает политического деятеля от неперемennого следования моральному закону, то это происходит в силу необходимости и объясняется противоречиями социальной действительности.

«Следует знать, — пишет Макиавелли, — что, когда на весы положено спасение родины, его не перевесят никакие соображения справедливости или несправедливости, милосердия или жестокости, похвального или позорного, наоборот, предпочтение во всем следует отдать тому образу действий, который спасет ее жизнь и сохранит свободу»².

Творческое наследие Макиавелли не свободно от противоречий, но несомненная заслуга мыслителя состоит в том, что он низвел политику с высот заоблачного лицемерия на реальную почву, превратил ее в объект беспристрастного анализа, тем самым, возвысив ее, с одной стороны, до науки, с другой — до искусства возможного.

4.5. Натурфилософия эпохи Возрождения

Не менее сокрушительный удар по схоластическому мировоззрению и церкви, чем гуманистическая мысль, реформаци-

¹ См.: Великович Л. Н. Черная гвардия Ватикана. — М.: Мысль, 1985. — С. 19.

² Цит. по: Юсим М. А. Этика Макиавелли. — М.: Наука, 1990. — С. 81.

онные процессы и еретические рассуждения Макиавелли, был нанесен развитием естествознания, которое в XVI в. добилось значительных успехов.

Стремление к углубленному и достоверному познанию природы нашло отражение в творчестве *Леонардо да Винчи* (1452—1519), *Николая Коперника* (1473—1543), *Иоганна Кеплера* (1571—1630), *Галилео Галилея* (1564—1642).

Их теоретические разработки и экспериментальные исследования способствовали не только изменению образа мира, но и представлений о науке, об отношении между теорией и практикой.

Леонардо да Винчи, гениальный художник, великий ученый, талантливый изобретатель (в числе его проектов — идеи танка, парашюта, шлюза), утверждал, что любое знание порождается опытом и завершается в опыте. Но подлинную достоверность результатам экспериментирования способна придать лишь теория.

«Влюбленный в практику без науки — словно кормчий, ступающий на корабль без руля или компаса; он никогда не уверен, куда плывет. Всегда практика должна быть воздвигнута на хорошей теории... Наука — полководец, и практика — солдаты»¹.

Одним из наиболее значительных достижений естествознания этого времени было создание польским астрономом Николаем Коперником гелиоцентрической системы мира. Основные идеи, положенные в основу этой системы, состоят в следующем: Земля не является неподвижным центром мира, а вращается вокруг своей оси и одновременно вокруг Солнца, находящегося в центре мира.

Это открытие произвело поистине революционный переворот, так как опровергло существовавшую более тысячи лет картину мира, основанную на геоцентрической системе Аристотеля-Птолемея. Вот почему и сегодня при упоминании о любом значительном изменении употребляют выражение «коперниканская революция». Когда немецкий философ XVIII в. И. Кант оценивал изменения, осуществленные им в теории познания, то и он называл их «коперниканской революцией».

¹ *Леонардо да Винчи. Об истинной и ложной науке* // Антология мировой философии. Т. 2. — М.: Мысль, 1970. — С. 87.

Успехи в развитии естествознания в немалой степени определили и характер философских размышлений. Ведущим направлением философской мысли XVI в. становится *натурфилософия*, а центральное место в кругу рассматриваемых проблем отводится проблеме бесконечного. Переход от представлений о замкнутом мире к концепции бесконечной Вселенной означал радикальный пересмотр всей системы онтологических воззрений.

Учение Кузанского о безграничности космоса Поворот к *новой космологии* наметился уже в XV в. и был связан с творчеством крупнейшего европейского мыслителя *Николая Кузанского* (1401—1464). Его учение о безграничности космоса ставило под сомнение богословско-схоластические представления о Вселенной и явилось прямым следствием решения вопроса о соотношении Бога и мира.

Бог в философии Кузанского получает наименование абсолютного максимума, или абсолюта, который не является чем-то находящимся вне мира, а пребывает в единстве с ним. Бог, охватывающий все сущее, содержит мир в себе. Такая трактовка соотношения Бога и мира характеризует философское учение Кузанского как *пантеизм* (от греч. *pan* — все, *theos* — бог), важнейший признак которого составляет безличность единого божественного начала и его максимальная приближенность к природе.

Согласно пантеистическому учению Кузанского, мир, поглощенный Богом, не может иметь самостоятельного существования. Следствием этой зависимости мира от Бога и является его безграничность: мир имеет «повсюду центр и нигде окружность. Ибо его окружность и центр есть Бог, который всюду и нигде»¹. Мир не бесконечен, иначе он был бы равен Богу, но «его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут»².

В космологии Кузанского отвергалось учение о Земле как центре Вселенной, а отсутствие неподвижного центра привело его к признанию движения Земли. В трактате «Об ученом незнании» он прямо говорит: «... Наша Земля в действительности движется, хоть мы этого и не замечаем»³.

¹ Николай Кузанский. Соч. В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1979. — С. 134.

² Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С. 131.

³ Там же. С. 133.

Было бы неверно видеть в космологических построениях Кузанского прямое предвосхищение гелиоцентризма Коперника. Отвергая центральное положение и неподвижность Земли, он не отдавал предпочтения какой-либо определенной схеме движения небесных тел. Но расшатывая традиционные представления о мире, он открывал путь к десакрализации космологии, т. е. к ее освобождению от религиозного толкования.

Новые воззрения развивали в своих сочинениях *Парацельс* (1493—1541), *Бернардино Телезио* (1509—1588), *Франческо Патрици* (1529—1597), *Томмазо Кампанелла*, но наиболее глубокие результаты натурфилософия получила в творчестве *Джордано Бруно* (1548—1600), с чьим именем связан решающий поворот в утверждении новой космологии.

Центральная идея космологической доктрины Бруно — тезис о бесконечности Вселенной. «Она никоим образом не может быть охвачена и поэтому неисчислима и беспредельна, а тем самым бесконечна и безгранична...»¹. Эта Вселенная не сотворена, она существует вечно и не может исчезнуть. Она неподвижна, «ибо ничего не имеет вне себя, куда бы могла переместиться, ввиду того, что она является всем»². В самой же Вселенной происходит непрерывное изменение и движение.

Обращаясь к характеристике этого движения, Бруно указывает на его естественный характер. Он отказывается от идеи внешнего перводвигателя, т. е. Бога, а опирается на принцип самодвижения материи.

«Бесконечные миры... все движутся вследствие внутреннего начала, которое есть их собственная душа... и вследствие этого напрасно разыскивать их внешний двигатель»³.

Положение о бесконечности Вселенной позволило Дж. Бруно по-новому поставить вопрос о центре мира, отрицая при этом не только геоцентрическую, но и гелиоцентрическую системы. Центром Вселенной не может быть ни Земля, ни Солнце,

¹ Бруно Дж. Диалоги. — М.: Гос. изд-во полит. лит., 1949. — С. 273.

² Там же. С. 273.

³ Там же. С. 322.

потому что существует бесчисленное множество миров. И у каждого мира-системы есть свой центр — его звезда.

Разорвав границы мира и утвердив бесконечность Вселенной, Бруно оказывается перед необходимостью выработать новое представление о Боге и его отношении к миру. Решение этой проблемы свидетельствует о пантеистической позиции мыслителя. Бруно утверждает, что природа есть Бог в вещах, он не противостоит миру как его творец, а находится в самой природе как внутреннее деятельное начало.

Если в рассуждениях Николая Кузанского природа как бы погружается в Бога, который сохраняет свою обособленность от мира, то у Бруно Бог отождествляется с природой, и он немыслим вне материального мира. В этом состоит кардинальное отличие *натуралистического пантеизма* Бруно от *мистического пантеизма* Кузанского.

Видя в природе не только совершенное божественное творение, но прежде всего совокупность присущих ей закономерностей, свободных от непосредственного вмешательства, натурфилософия эпохи открывала путь дальнейшему развитию экспериментального естествознания, возникновению классической механики Ньютона, созданию философских концепций XVII — XVIII вв.

✧ Завершая рассмотрение философских исканий эпохи Возрождения, необходимо отметить неоднозначность оценок ее наследия. Несмотря на общее признание уникальности ренессансной культуры в целом, этот период долгое время не считался оригинальным в развитии философии и, следовательно, достойным выделения в качестве самостоятельного этапа философской мысли. Однако двойственность и противоречивость философского мышления этого времени не должна умалять его значения для последующего развития философии, ставить под сомнение заслуги мыслителей Ренессанса в преодолении средневековой схоластики и создании основ философии Нового времени.

Вопросы для повторения

1. Назовите характерные черты философии и культуры эпохи Возрождения.
2. Каковы основные идеи гуманистической мысли эпохи Возрождения?
3. Охарактеризуйте отношение гуманистов к религии и церкви.
4. В чем состоит основное содержание Реформации и каковы ее итоги?
5. Назовите основные положения политической теории Н. Макиавелли.
6. Каково соотношение макиавеллизма и взглядов самого Макиавелли?
7. В чем состоит открытие Н. Коперника и какова его роль в развитии философской мысли?
8. Охарактеризуйте натурфилософию Н. Кузанского и Дж. Бруно.
9. Каковы основные итоги развития философской мысли эпохи Возрождения?





Глава 5

Философия Нового времени

Семнадцатый век — период становления капитализма и начала буржуазных революций. Своеобразие Нового времени определялось промышленной и научной революциями. Выражением духа преобразований Нового времени стали философские системы Френсиса Бэкона, Рене Декарта, Бенедикта Спинозы, Готфрида Вильгельма Лейбница.

5.1. Философское осмысление научной революции

Громадное влияние на формирование философской картины мира оказали открытия, составившие содержание научной революции XVI — XVII вв., в результате которых возникло *новое естествознание*. Среди этих открытий прежде всего следует выделить разработку гелиоцентрической картины мира Николаем Коперником, противопоставленную им геоцентрической картине мира Клавдия Птолемея (II в. н. э.). Согласно Птолемею, в центре мира находится неподвижная Земля. Для объяснения движения планет ему пришлось создать исключительно сложную картину мира. Планеты движутся по эксцентрикам (годовое «движение» Солнца) и по круговым орбитам (энциклам), центры которых в свою очередь движутся по другим кругам (диферентам). При этом для каждого вновь наблюдаемого астрономического явления требовалось вводить добавочные моменты.

Идея гелиоцентрической системы мира зародилась еще в древности, в частности у Аристарха Самосского (III в. до н. э.). Возродилась она в XIV в. в учении *Николая Орезмского*. В эпоху Возрождения Николай Кузанский также высказывал гипотезу

гелиоцентризма. Можно сказать, что идея гелиоцентризма как бы носилась в воздухе, ожидая своего научного воплощения. И этот шаг, обозначивший поворотный пункт в истории науки, сделал Николай Коперник, издавший в год своей смерти в Пюрнберге книгу под названием «Об обращениях небесных кругов». Земля, согласно учению Н. Коперника, находится в движении и не является центром мира. Она вращается вокруг своей оси и вместе с прочими планетами вокруг Солнца. Свою концепцию Н. Коперник строил на основе многочисленных наблюдений и их математической обработки. Он полагал, что движение Земли и других планет происходит равномерно по круговым орбитам. Однако его система не позволяла точно описать движение небесных тел.

Дальнейшее развитие гелиоцентрической системы связано с именами датского астронома *Тихо де Браге* (1546—1601) и немецкого ученого *Иоганна Кеплера* (1571—1630). Заслуга Тихо де Браге заключается в накоплении ценных астрономических данных: более тридцати лет он проводил систематическое астрономическое наблюдение. На основе обобщения данных, полученных Тихо де Браге, И. Кеплер сформулировал три основных закона, описывающих движение планет. Согласно И. Кеплеру, движение планет неравномерно — оно тем быстрее, чем планета ближе к Солнцу — и происходит по эллипсам, а не по кругам. Значение законов И. Кеплера было понято лишь тогда, когда И. Ньютон сделал из них выводы, приведшие к установлению закона тяготения.

Систематическое обоснование гелиоцентрической системы мира дал *Галилео Галилей* (1564—1642) в своих фундаментальных произведениях «Диалоги о двух важнейших системах мира, птолемеевской и коперниковской» (1632) и «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки» (1638). Галилей — основоположник научного естествознания, подведший твердый фундамент под астрономию и обосновавший новые методы научного исследования. Значение его творчества заключается в изучении универсального механического движения, которое можно описать математически. Галилей утверждал, что философия природы написана на языке математики. Математика выражает естественный порядок Вселенной, однородный по своей материальной сущности и по законам еди-

ного механического движения. Абсолютно лишь то, что можно выразить математически. Где прекращается возможность математического количественного объяснения, там кончается наука.

Работами Галилея начинается эпоха экспериментального естествознания. Он исследовал движение снаряда, выпущенного из пушки под разным углом, колебания маятника из свинца и движение ядра, спускаемого с наклонной плоскости.

Достигнутые научные результаты познания получили завершение в работах великого английского ученого *Исаака Ньютона* (1642–1727). Важнейшим научным достижением И. Ньютона было создание теории движения планет и связанное с этим открытие закона всемирного тяготения, положенного в основу физического обоснования гелиоцентрической системы. Знаменитые «Математические начала натуральной философии» вышли в свет в 1687 г., спустя 144 года после того, как Н. Коперник опубликовал свою систему мира. Эта система получила динамическое обоснование и стала прочной научной теорией. Одновременно было завершено начатое Галилеем дело создания новой механики. Законы механики, сформулированные И. Ньютоном, завершают труды Г. Галилея, Р. Декарта, Х. Гюйгенса и многих других ученых по созданию классической механики и вместе с тем дают прочную основу для плодотворного ее развития. В результате господствующим взглядом на мир стала точка зрения механики, астрономии и математики.

Философия активно участвовала в развитии новой науки. Творчество Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы, Г.В. Лейбница и других философов XVII в. способствовало развитию естествознания. И естествоиспытатели, и философы работали рука об руку над построением фундамента новой науки и нового мировоззрения. Такие мыслители, как Р. Декарт и Г.В. Лейбниц, были не только философами, но и крупнейшими учеными своего времени. Передовая философская мысль всегда расчищала дорогу науке и, опираясь на достижения науки, сама развивалась и обогащалась.

С развитием научного естествознания возникла потребность в осмыслении методов познания и выработке методологии научного исследования. На путях решения этой проблемы оформились два основных течения западноевропейской философской мысли XVII в. — эмпиризм и рационализм.

Эмпиризм (от греч. *empeiria* — опыт) — направление философской мысли, ориентировавшееся на опытное естествознание, считало источником знания и критерием его истинности опыт, прежде всего научно организованный опыт или эксперимент.

Рационализм (от лат. *ratio* — разум) — направление философской мысли, ориентировавшееся на математику, рассматривающее разум как источник знания и высший критерий его истинности.

5.2. Индуктивный метод Ф. Бэкона

Родоначальником эмпиризма был английский философ и политический деятель **Фрэнсис Бэкон** (1561—1626), который, как и другие мыслители Нового времени, был убежден в том, что философия способна стать наукой и должна ею стать.

В сочинении «Великое Восстановление Наук», название которого, говорит само за себя, Ф. Бэкон ратует за восстановление наук, причем отмечает, что восстанавливать следует не те или иные учения древних, а дух смелого поиска, присущий их создателям. Стыдно было бы для человечества, считает Ф. Бэкон, после открытия многих стран, земель и морей терпеть, чтобы границы мира умственного были скованы в тесном кругу древних открытий. Поэтому следует привести границы мира умственного в соответствие с новыми открытиями и изобретениями.

Науку, знание он рассматривает как высшую ценность, обладающую практической значимостью. Свое отношение к науке он выразил в афоризме «Знание — сила», или (более точный перевод) «Знание — власть». Бэкон любил повторять: мы столько можем, сколько мы знаем.

Исходя из познавательных возможностей человека, которые включают в себя память, разум и воображение, Ф. Бэкон разработал классификацию наук. На памяти основывается история как описание фактов, на воображении — поэзия, литература и искусство вообще. Разум же лежит в основе теоретических наук или философии в широком смысле слова. Кроме философии в широком смысле слова Ф. Бэкон выделяет также и «первую философию», или собственно философскую науку, которая включает «естественную теологию» (косвенное познание Бога через

факты природы); «антропологию» (философское учение о человеке) и «философию природы».

Главное затруднение в познании природы, по мысли Ф. Бэкона, находится сейчас не в предмете, не во внешних, не зависящих от нас условиях, а в *уме человека*, в его употреблении и применении. Суть в том, чтобы идти совершенно иным путем, иным методом.

Для Ф. Бэкона правильный метод — наилучшее руководство на пути к будущим открытиям и изобретениям, кратчайший путь к истине. *Метод* выступает как величайшая преобразующая сила, поскольку ориентирует практическую и теоретическую деятельность человека. Указывая кратчайший путь к новым открытиям, он увеличивает власть человека над природой.

♦ Прежде чем восстанавливать науки, нужно вскрыть те факторы, которые привели к ее отставанию от жизни и опыта. Созидательной, положительной части новой философии должна предшествовать работа, направленная на *выяснение причин*, затемняющих естественный разум, его проницательность. Такими причинами выступают «идолы» (от лат. *idola* — буквально образы, в том числе и искаженные). Идолами Ф. Бэкон называет *заблуждения разума*, искажающие познание. Среди них он выделяет как индивидуальные заблуждения, так и заблуждения, присущие человеческому познанию в целом.

- Первый вид заблуждений — «*призраки рода*». Они «вскормлены самой человеческой природой», являются следствием несовершенства органов чувств, которые неизбежно обманывают, однако они же и указывают на свои ошибки.

- Второй вид заблуждений — «*призраки пещеры*» — происходит не от природы, а от воспитания и бесед с другими. По мнению Ф. Бэкона, каждый человек смотрит на мир как бы из своей пещеры, из своего субъективного внутреннего мира, что, конечно, сказывается на его суждениях. Преодолеть эти заблуждения можно при использовании коллективного опыта и наблюдений.

- Третий вид заблуждений — «*призраки рынка*» — проистекает из особенностей социальной жизни человека, от ложной мудрости, от привычки пользоваться в суждениях о мире расхожими представлениями и мнениями. Они, по мнению Ф. Бэкона, наиболее тяжкие из всех, так как «они внедрены в разум согласованием слов и имен».

• Четвертый вид заблуждений — «*призраки театра*» — связан со слепой верой в авторитеты, ложные теории и философские учения. Они заслоняют глаза пеленой как катаракты, продолжают плодиться, и, возможно, — в будущем их будет еще больше. А потому «истина — дочь времени, а не авторитета»¹.

Очистив разум от призраков, следует выбрать *метод познания*. Ф. Бэкон образно характеризует методы познания как пути паука, муравья и пчелы. Паук выводит истины из разума, а это ведет к пренебрежению фактами. Путь муравья — узкий эмпиризм, умение собирать факты, но не умение их обобщать. Подлинный путь познания — путь пчелы, который состоит в умственной переработке опытных данных, подобно тому как пчела, собирая нектар, перерабатывает его в мед.

Метод пчелы позволяет, по Ф. Бэкону, прийти к познанию природы вещей.

♦ *Каким же образом следует познавать вещи?* Нужно начинать с выделения в вещи элементарных форм и познавать эти формы, сопоставляя их с фактами и данными опыта. Путь истинного познания — *индукция* (термин «индукция» означает наведение), т. е. движение познания от единичного к общему. Индукция, по Ф. Бэкону, — компас корабля науки.

Определяя индукцию как истинный метод, Ф. Бэкон вместе с тем не выступает против *дедукции* и *общих понятий*. Но они должны образовываться постепенно в процессе восхождения от единичных, опытных данных, фактов и не отрываться от опыта, эксперимента. Истинность общих дедуктивных понятий, по Ф. Бэкону, может быть обеспечена лишь постепенным индуктивным восхождением. Особенность индуктивного метода Ф. Бэкона — *анализ*. Это аналитический метод, основанный на «расчленении» природы в процессе ее познания. Познав первичные, простые элементы, можно постичь тайну природы (материи) в целом и тем самым добиться власти над природой. Влияние Ф. Бэкона на развитие науки велико, поскольку его философия явилась выражением духа экспериментального естествознания.

¹ Бэкон Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1977. — С. 48.

5.3. Рационалистическое направление в философии Нового времени

Научная революция XVI—XVII вв. привела к систематическому применению в естествознании математических методов. Особенности рационализма XVII в. связаны именно с ориентацией на математику как идеал научного знания. Из ориентации на математику прямо вытекало основное положение рационализма о том, что источником и критерием истины не может быть опыт, поскольку чувственный опыт ненадежен, неустойчив, переменчив. Рационалисты считали, что, подобно тому как математическое знание выводится и обосновывается рационально-дедуктивным путем, философское знание также должно выводиться из разума и обосновываться им.

Рационализму XVII в. была присуща вера во всеислие разума и в его возможности достижения абсолютной истины, т. е. такого знания, которое обладает всеобщим и обязательным характером. На поиски этих абсолютных оснований человеческого знания и были направлены усилия создателей великих рационалистических систем XVII в.

Философская мысль Рене Декарта

Западноевропейский рационализм берет свое начало в философии французского ученого и философа *Рене Декарта* (1596 — 1650), с которого, согласно Гегелю, начинается обетованная земля философии Нового времени и закладываются основы

дедуктивно-рационалистического метода познания. Кроме философских работ Р. Декарт известен как автор исследований в различных областях знания: он заложил основы геометрической оптики, явился создателем аналитической геометрии, ввел прямоугольную систему координат, выдвинул идею рефлексии.

Р. Декарт был одним из тех мыслителей, кто тесно связал развитие научного мышления с общими философскими принципами. Он подчеркивал, что нужна философия нового типа, которая сможет помочь в практических делах людей. Подлинная философия должна быть единой как в своей теоретической части, так и по методу. Эту свою мысль Р. Декарт поясняет с по-

мощью образа дерева, корни которого составляет философская метафизика, ствол — физика как часть философии, а разветвленную крону — все прикладные науки, включая этику, медицину, прикладную механику и т.д.

В основании человеческого знания лежит философия, или метафизика, как было принято именовать философию в те времена. Для Р. Декарта очевидно, что истинность исходных положений метафизики будет гарантировать истинность человеческих знаний вообще. Проблема заключается в том, как найти такое положение, истинность которого самоочевидна.

В своих поисках Р. Декарт встал на позиции *скептицизма*, или сомнения во всем. Его скептицизм носит методологический характер, поскольку радикальный скептицизм нужен Р. Декарту только для того, чтобы прийти к абсолютно достоверной истине. Ход рассуждений Р. Декарта следующий. Любое утверждение о мире, Боге и человеке может вызвать сомнение. Несомненным является только одно положение: «*Cogito ergo sum*» — «Мыслю, следовательно, существую», — поскольку акт сомнения в нем означает и акт мышления, и акт существования.

✧ Итак, положение «*мыслю, следовательно существую*» — единственное положение, которое в принципе не вызывает сомнения, кладется Декартом в основание его философии. Сама философская система Декарта представляет собой яркий образец рационалистического метода познания, поскольку все философские утверждения выводятся им рационально-дедуктивным путем из единственного основоположения, из мыслящего субъекта.

Положение «мыслю, следовательно, существую» представляет собой соединение двух соответствующих идей: «Я мыслю» и «Я существую». Из положения «Я мыслю» следует, что «Я» есть нечто мыслящее, нечто духовное, или душа в терминологии Р. Декарта. Душа представляет собой некую непротяженную сущность или субстанцию. Собственная душа человека является первым предметом его познания. В душе содержатся идеи, одни из которых приобретены человеком в ходе его жизни, другие же являются врожденными.

Декарт считает, что основные разумные идеи души, главная из которых — идея Бога, не приобретенные, а *врожденные*. А поскольку человек обладает идеей Бога, то предмет этой идеи существует.

Философия Р. Декарта получила название *дуалистической*, так как в ней постулируется существование двух субстанций —

материальной, которая обладает протяженностью, но не обладает мышлением, и *духовной*, которая обладает мышлением, но не обладает протяженностью. Эти две независимые друг от друга субстанции, будучи продуктом деятельности Бога, соединяются в человеке, который может познать и Бога, и созданный им мир.

Рационализм Р. Декарта утверждает, что разум в состоянии извлечь из себя высшие идеи, необходимые и достаточные для осмысления природы и руководства поведением. Человек усматривает эти идеи «внутренним» зрением (интеллектуальной интуицией) в силу их отчетливости и ясности. Пользуясь далее точно сформулированным методом и правилами логики, он выводит из этих идей все остальное знание.

✧ В работе «Рассуждение о методе» Р. Декарт сформулировал *основные правила, которым нужно следовать, чтобы «вести свой разум к познанию истины»*.

- Первое правило: принимать за истинное то, что самоочевидно, воспринимается ясно и отчетливо и не дает повода к сомнению.

- Второе правило: каждую сложную вещь следует делить на простые составляющие, доходя до самоочевидных вещей (правило анализа).

- Третье правило: в познании идти от простых, элементарных вещей к более сложным (правило синтеза).

- Четвертое правило требует полноты перечисления, систематизации как познанного, так и познаваемого, чтобы быть уверенным в том, что ничто не пропущено.

Таким образом, интуиция и дедукция из интуитивно постигнутого — это основной путь, ведущий к познанию всего возможного. В своей рационалистической методологии Р. Декарт предлагает идти от наиболее общих философских положений к более частным положениям конкретных наук, а уже от них — к максимально конкретным знаниям. Можно сказать, что рационалистический метод Р. Декарта представляет собой философское осмысление методологии математика.

Философия Декартова программа построения системы знаний, покоящихся на едином основании, получила завершенное воплощение в философии голландского мыслителя *Бенедикта Спинозы* (1632 — 1677).

Б. Спинозы Главный труд Б. Спинозы «Этика» даже по форме построен как образец евклидовой геометрии: в нем даются общие определения и

аксиомы, из которых выводятся теоремы, касающиеся принципов и правил поведения людей, понимания мира и его познания.

В отличие от дуалистической философии Р. Декарта, философия Б. Спинозы носит *монистический* характер, являясь учением о единой всеобъемлющей субстанции, которая есть всё, как и всё есть субстанция.

✧ *Субстанция* для Б. Спинозы — непосредственно данное, сущность которого включает в себе необходимое существование. Субстанция для своего существования не нуждается ни в чем ином, она есть «*causa sui*», т. е. причина самой себя.

Определив субстанцию как причину самой себя и исходя из этого основного критерия, Б. Спиноза выводит и все остальные свойства субстанции: вечность во времени и ее бесконечность в пространстве.

Так *понятая субстанция* есть то, что называют природой или Богом. Б. Спиноза отходит от ортодоксальных религиозных взглядов. Его мировоззрение носит *пантеистический* характер, то есть Бог как бы растворяется в природе, которая есть вечное творческое начало. Только природа в целом, или субстанция, существует необходимо, только ее сущность включает в себя существование.

Заклячая причину своего бытия в себе, субстанция обладает бесконечным множеством атрибутов или сущностных свойств. Субстанция одна, но атрибуты, качества, выражающие ее сущность, и способы, посредством которых она выражает свое бытие, бесчисленны. Человек познает субстанцию через два ее атрибута — *протяженность* и *мышление*.

Окружающий человека предметный мир представляет собой, по мнению Спинозы, определенные состояния единой субстанции, или ее *модусы*, т. е. конкретные предметы и явления, которые существуют не сами по себе, а только в системе отношений друг к другу, т. е. в конечном счете к самой субстанции.

Субстанция и ее атрибуты составляют собой природу производящую, или *natura naturata*, а модусы — природу производимую, или *natura naturans*. Природа выступает одновременно и как субстанция, поскольку она есть творческое начало, и как модусы, так как является совокупностью природных явлений. Субстанция выражает единство мира, а модусы, или состояния субстанции, — его многообразие. Единство и многообразие — две стороны одной и той же природы.

В рамках многообразия каждая вещь, рассматриваемая как модус субстанции, есть одновременно и тело (модус атрибута протяжения), и соответствующая этому телу идея — модус атрибута мышления. Самый сложный модус субстанции — это *человек*, которому соответствует идея, мыслящая саму себя, то есть душа, мыслящая саму себя и свое тело.

✧ Исследовав природу субстанций, Е. Спиноза переходит к исследованию *познавательной деятельности человека*. Свое понимание отношения знания к внешнему миру он формулирует следующим образом: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»¹. Эта теорема, устанавливая зависимость «порядка и связи идей» от «порядка и связи вещей», указывает на возможность истинного, адекватного познания мира.

В противоположность Р. Декарту, утверждавшему о существовании у человека врожденных идей, Спиноза категорически отрицает их наличие. Вместе с тем он признает врожденную способность приобретать знания. Задача человека заключается в том, чтобы совершенствовать эту врожденную способность к приобретению знаний.

В работе «Трактат об очищении интеллекта» Б. Спиноза различает *четыре способа приобретения знания*, которые исчерпывают, по его мнению, всю познавательную деятельность человека. Он анализирует каждый из этих четырех способов познания с целью установления единственно научного метода исследования, при посредстве которого можно было бы познать самую сущность вещей.

- Посредством первого способа познания мы получаем знания понаслышке. Этот способ Б. Спиноза сразу отбрасывает, упоминая о нем лишь с целью исчерпать все пути, по которым человек приобретает знания, а также потому, что этот способ — знания понаслышке — единственный метод религии, которая ссылается на авторитет священного писания и священного предания.

- Вторым способом мы приобретаем знания из беспорядочного опыта, т. е. опыта, который не определяется разумом и который называется беспорядочным потому, что наблюдение носит случайный характер. Этот способ познания Б. Спиноза

¹ Спиноза Б. Этика. Теорема 7. Часть II. — М.— Л., 1932. — С. 41.

ограничивает житейским обиходом. Для истинно научного исследования такой метод не пригоден потому, что на его основе можно понять лишь случайные признаки, а не сущность. Поэтому этот способ должен быть исключен.

- Третий способ приобретения знания заключается в нахождении причин на основании следствий или выведении сущности вещи из некоторого общего понятия. Этот путь познания, являясь научным, все же не дает внутренне достоверного, соответствующего объекту и строго необходимого знания, поскольку свойства вещи не воспринимаются непосредственно через ее сущность.

- Четвертый способ познания есть познание, при котором вещь воспринимается единственно через ее сущность. Один только четвертый способ познания, который Б. Спиноза называет *интуитивным*, дает нам, по его учению, безошибочное, адекватное, строго соответствующее сущности вещи знание.

Интуиция у Б. Спинозы — не мистическая интуиция, а рационалистическое познание сущности вещи на основе постижения сущности субстанции. Только интуитивным путем мы, по мысли Б. Спинозы, безошибочно познаем существо вещей. Он указывает, что нужно отличать истинные идеи интеллекта от ложных, сомнительных и вымышленных представлений воображения, которые он называет «абстракциями» и которые происходят оттого, что в исследовании не соблюдается естественный порядок и ход вещей. Один из важнейших источников ложных представлений о природе заключается в том, что мы стараемся образно мыслить себе субстанцию и ее атрибуты, тогда как природа субстанции может постигаться только интеллектом. Мы же склонны переносить на субстанцию понятия, имеющие смысл лишь в отношении конечных вещей, в отношении модусов субстанции, как-то: длительность, меру, делимость и т.д.

Познание субстанции и познание модусов принципиально различны. Если в отношении модусов опыт имеет существенное значение, то в отношении субстанции и ее атрибутов он не существует.

Итак, Б. Спиноза ограничивал познавательные возможности опыта несущественными свойствами вещей, тогда как их сущность может быть познана только рациональным путем.

Несмотря на внешне абстрактный характер рассуждений Б. Спинозы о субстанции, атрибутах и модусах, его философия имеет ярко выраженную практическую направленность. Учение о субстанции — это и учение о человеке, о его нравственности, о мудром восприятии жизни.

«Свобода есть познанная необходимость», — так сформулировал Б. Спиноза путь человека к свободе. В результате человек приходит к такому состоянию, когда он не плачет и не смеется, а понимает необходимость и преходящий характер перипетий своей жизни.

Философская мысль Великий немецкий философ и математик Г.В. Лейбница *Готфрид Вильгельм Лейбниц* (1646—1716) отверг как дуалистическую трактовку бытия Р. Декарта, так и монистическое учение о субстанции Б. Спинозы. Он противопоставил им плюралистическую концепцию бытия как совокупность множества субстанций — *монад*.

Согласно Г.В. Лейбницу, субстанция как исходное начало всего сущего должна обладать абсолютной простотой и неделимостью, а посему не может быть сложной, так как сложная субстанция зависела бы от простых; субстанция не может быть и протяженной по причине бесконечной делимости пространства.

Философ приходит к выводу о существовании множества простых субстанций. Монады, в представлении Г.В. Лейбница, — это и есть простые неделимые субстанции, «истинные атомы природы», которые в отличие от атомов древнегреческих мыслителей обладают не телесной, а духовной природой.

Из простоты монад вытекает то обстоятельство, что они не изменяются в своей внутренней определенности под влиянием других монад. Каждая монада представляет собой некий замкнутый мир, отражая при этом в себе весь мировой порядок. Для преодоления изолированности монад Г.В. Лейбниц вводит *принцип предустановленной гармонии*, исходящий от Бога, который обеспечивает внутренний порядок всего мира монад. Монады как субстанции вечны и неуничтожимы, они не могут возникнуть или погибнуть естественным путем. Возникают монады из непрерывных излучений божества и могут быть уничтожены лишь сверхъестественным путем.

Являясь духовными сущностями, находящимися в деятельном состоянии, монады имеют собственную определенность, отличающую их друг от друга. Г. Лейбниц различает три вида монад по степени их развития.

- Монады низшей степени развития, которые обладают лишь пассивной способностью восприятия, образуют физические тела, т. е. предметы неживой природы.

- Монады — души, обладающие ощущениями и представлениями, составляют растительный и животный мир.

• Монады — духи, наделенные сознанием, находятся на высшей ступени развития. Они определяют природу человека.

Рационализм в учении Г. Лейбница о монадах выразился в том, что постичь монады можно только разумом.

♦ Столь же рационалистической является и *теория познания* Г.В. Лейбница, в которой он предпринял попытку сочетания рационализма и эмпиризма при сохранении ведущей роли рационализма. Он выделяет два рода истин: «истины разума» и «истины факта».

«*Истины разума*» представляют собой врожденные идеи. Лейбниц в отличие от Декарта считает, что врожденные идеи не даны сразу ясно и отчетливо, а находятся в интеллекте в зародышевом состоянии и лишь постепенно развиваются до полного осознания. Особенностью «истин разума» выступает их всеобщность и необходимость, что характеризует прежде всего логическое и математическое знание.

«*Истины факта*» не обладают необходимостью и всеобщностью, они являются эмпирическими и случайными в том плане, что не могут быть выведены дедуктивным путем. Метод отыскания «истин факта» — индукция. К «истинам факта» Г. Лейбниц относит законы природы, открываемые естествознанием. Признавая роль «истин факта» в человеческом познании, он тем не менее наделяет «истины разума» более высоким статусом.

Рационалистическая система Г.В. Лейбница явилась завершением философии XVII в. и предшественницей немецкой классической философии.

5.4. Социально-политические концепции в философии Нового времени

Социально-политические концепции в философии XVII в. получили наиболее полное развитие в философских системах английских мыслителей Томаса Гоббса и Джона Локка. Основным социальным фактором, повлиявшим на формирование воззрений Т. Гоббса и Дж. Локка на общество и государство, была

история английской буржуазной революции XVII в., закончившаяся компромиссом дворянства и буржуазии.

Философская система

Т. Гоббса

Томас Гоббс (1588—1679), создавая философскую систему и стремясь охватить все области знания, выделил одну главную проблему, ради которой и строилась вся система. Таковой для него стала проблема *государства, законности, мира и порядка* в нем, которую он рассматривает в работах «О гражданине» и «Левиафан»¹. Будучи представителем механистического материализма, Т. Гоббс и общественные явления пытался истолковать с точки зрения механистического естествознания. По его мнению, геометрический, математический метод, являясь универсальным научным методом, должен найти свое применение и в области общественной. Общество, государство он рассматривает как большой механизм, который можно разложить на его основные элементы и объяснить их простыми законами природы. Исходя из этого Гоббс различает два состояния общества: естественное и гражданское. Естественное состояние получится, по его мнению, если вычленишь из человеческих отношений все, что внесло в них государство.

В естественном, т. е. дообщественном, состоянии люди действуют согласно законам своей природы, подчиняясь своим страстям. В этом состоянии, считает Т. Гоббс, все люди равны от природы, «природа дала все всем», из-за чего возникает «равенство надежд на достижение цели»; в нем каждый хочет не только сохранить свою жизнь и свободу, но и приобрести господство над другими. Стремление людей к удовлетворению своих потребностей порождает постоянные конфликты и столкновения между ними, из-за чего возникает состояние «войны всех против всех». Чтобы удовлетворить свои страсти к соперничеству, наживе, славе, к власти, человек, утверждает Т. Гоббс, не останавливается ни перед чем, ни перед какими злодеяниями. В этой войне не может быть победителей.

В целях самосохранения люди должны искать мира, что, по мнению Гоббса, вытекает не только из страха смерти, который

¹ Левиафан — библейское чудовище, о котором в Книге Иова сказано, что на свете нет ничего сильнее его.

он считает главным, но и из требований естественного разума. Требования разума Гоббс называет естественными законами.

- Первый и основной естественный закон гласит: *«следует искать мира и следовать ему»*, чтобы положить конец состоянию всеобщей вражды человека к человеку. Для этого «человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты...»¹ и заключить *договор*, т. е. перенести часть своего права на других. Этот договор может стать средством устранения всеобщей войны, если он будет выполняться.

- Поэтому второй естественный закон гласит: *«люди должны выполнять заключенные ими соглашения»*.

Чтобы сделать соглашение между людьми «постоянным и длительным, требуется еще кое-что..., а именно общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу»². Такая общественная власть, по Гоббсу, может быть создана только одним путем: «путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю»³. В результате этого рождается государство — новое «лицо, воля которого в силу соглашения многих людей признается волей их всех, с тем, чтобы оно могло распоряжаться силами и способностями отдельных членов общества ради мира и защиты общих интересов»⁴. Таким образом, по Гоббсу, образуется государство, которое он уподобляет библейскому чудовищу Левиафану. Государство на место законов природы ставит законы общества.

Власть издает гражданские законы и обязывает людей к их безоговорочному исполнению с помощью силы. Когда власть избрана, утверждает Гоббс, граждане теряют все права, так как они были перенесены на органы государственной власти, за исключением тех, которые сочтет целесообразным предоставить им правительство.

¹ Гоббс Т. Левиафан. Избр. произв. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1965. С. — 156.

² Там же. С. 195—196.

³ Там же. С. 196.

⁴ Т. Гоббс. О гражданине. Избр. философ. произв. В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1965. — С. 345.

Организация государственной власти, по Гоббсу, может быть различной: монархия, аристократия, демократия. Но не это главное в доктрине Гоббса. Главное в том, что власть в государстве должна быть абсолютной, суверенной и единой. Именно поэтому его симпатии склоняются к абсолютной монархии, которая для него наиболее полно выражает политическое могущество государства.

Учение Дж. Локка *Джон Локк* (1632—1704) в своем произведении «Два трактата о правительстве» опубликованном в 1689 г., когда в Англии утвердилось конституционная монархия, развил учение Т. Гоббса об общественном договоре. Он явился одним из основателей английского буржуазного либерализма.

Подобно Гоббсу, Дж. Локк в своем социально-политическом учении исходит из естественного состояния общества. Однако в отличие от Гоббса он не считал естественное состояние «войной всех против всех». Естественное состояние он изображает как *царство свободы и равенства*, в котором люди свободно располагают своей личностью, имуществом и все имеют равные права на свободу. Таким образом, к *основным неотчуждаемым естественным правам человека* Дж. Локк относит три права: *на жизнь, свободу и собственность, приобретенную своим трудом*. Никто не имеет права «причинить вред жизни, здоровью, свободе или имуществу другого».

Основной целью людей при установлении государства по взаимному соглашению является, по Локку, сохранение их неотъемлемых прав и собственности, которые не гарантированы в естественном состоянии. В отличие от Гоббса он утверждает, что полного отказа от естественных прав и естественной свободы при заключении *договора* быть не может. Индивид лишь настолько ограничивает свою естественную свободу и свои естественные права, насколько это нужно для охраны его личности и имущества. Отсюда Локк делает вывод о том, что власть правителя не может быть абсолютной. Абсолютная монархия, по его мнению, хуже, чем естественное состояние, так как над абсолютным монархом нет суда и он находится как бы в естественном состоянии по отношению к своим поданным. Променять естественное состояние на абсолютную монархию — это то же, говорит Локк, что во избежание вреда, наносимого хорьком или лисицей, отдать себя в когти льва. Учение Локка о естественном

праве и общественном договоре стало обоснованием установившейся в Англии конституционной монархии.

Этому же служат его идеи о *разделении властей*, которые он выдвинул одним из первых и которые затем нашли свое воплощение в политических теориях французской и американской буржуазных революций XVIII в. Разъясняя принцип разделения властей, он указывает, что нужно различать три власти: законодательную, исполнительную и федеральную. Законодательная власть (парламент) осуществляет право издавать законы, исполнительная (правительство) — проводить законы в жизнь, а федеральная (король и министры) занимается вопросами внешней политики. Власти, по мнению Локка, неравноправны. Законодательная власть — верховная, она должна повелевать другими властями.

Дж. Локк в своем трактате также ставит вопрос о возможности сопротивления суверену (правителю), когда он злоупотребляет своей прерогативой. Тогда его подданные имеют право отказать от договора.

Социально-политические концепции Т. Гоббса и в особенности Дж. Локка оказали огромное влияние на общественно-политическую мысль Европейского Просвещения и получили свое дальнейшее развитие, прежде всего в трудах Ш. Монтескье и Ж.-Ж. Руссо.

Вопросы для повторения

1. Дайте характеристику социально-исторических предпосылок философии Нового времени.
2. Какое влияние оказала научная революция XVII в. на проблематику философии Нового времени?
3. В чем новизна и особенности философии Нового времени, каковы ее основные направления?
4. Объясните значения терминов «эмпиризм» и «рационализм». Назовите представителей этих направлений в философии. Поясните, что объединяет и отличает эти течения философской мысли XVII в.

5. Расскажите об особенностях рационализма XVII в. Приведите наиболее яркие примеры рационалистического метода познания.
6. Сопоставьте философию Р. Декарта и Б. Спинозы как дуалистическое и монистическое учения о бытии.
7. Сопоставьте учения о субстанции Б. Спинозы и Г. Лейбница.
8. Раскройте содержание концепции общественного договора Т. Гоббса и объясните, почему он называет государство Левиафаном.
9. Что нового внес в учение об общественном договоре Дж. Локк?
10. Какое влияние оказали социально-политические концепции Нового времени на развитие последующей общественно-политической мысли?





Глава 6

Философия эпохи Просвещения

Эпоха Просвещения — одна из самых ярких в развитии философии и духовной культуры в Европе. Ее начало связывают с 1718 г. когда в Париже впервые была поставлена трагедия «Эдип» **Франсуа Мари Аруэ-Вольтера** (1694—1778). Вольнодумный, критический пафос трагедии отразил кризис христианского самосознания в духовной жизни Франции первой четверти XVIII в. Господствующим догмам католического сознания были противопоставлены права просвещенного критического разума, дух сомнения и скептицизма.

6.1. Философия Французского Просвещения

Особенности философии французских просветителей

Негативное отношение к абсолютистской монархии, нравам господствующих сословий духовенства и аристократии было выражено в вышедших анонимно в 1721 г. «Персидских письмах» **Шарля Луи Монтескье** (1689—1755). Антимонархическая и антиклерикальная направленность «Персидских писем» имела шумный успех и способствовала нарастанию просветительского движения.

Вольтер и Монтескье были представителями первого поколения просветителей, стоящих у истоков Французского Просвещения.

В 40-е г. XVIII в., когда развитие естественных наук, художественной литературы, драматургии, философии перерастает в обширное движение духовной жизни, просветительская мысль во Франции достигает своего расцвета. В этот период формируется мировоззрение второго поколения просветителей — Ж.-Ж. Руссо, Ж. Ламетри, Д. Дидро, К. Гельвеция, П. Гольбаха, Э. Кондильяка, Ж. Кондорсе.

Несмотря на различие мировоззренческих и социально-политических позиций, французские просветители были наследниками духовных ценностей эпохи Возрождения, продолжателями социально-философских исканий мыслителей Нового времени — П. Бейля, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Дж. Локка, Т. Гоббса, Б. Паскаля.

Можно выделить некоторые отличительные черты философии французского Просвещения:

- четко выраженная антиклерикальная направленность, доходящая у некоторых просветителей (Дидро, Гольбаха) до анти-теологической, богоборческой и атеистической;
- неразрывная связь философских воззрений просветителей с достижениями естествознания;
- гуманистическая ориентация философии с доминированием в ней антропосоциальной проблематики;
- направленность философских взглядов просветителей на изменение социальной действительности в интересах прогресса и «улучшения гражданского общества».

Радикализм философии Французского Просвещения определил *антиклерикальную* направленность политических, правовых и других идей просветителей. Они поставили задачу освобождения человеческого разума от догм католической ортодоксии, от фанатичных религиозных суеверий.

Необходимость решения этой задачи была вызвана тем, что в дореволюционной Франции католическая церковь была одной из самых мощных организаций, располагавших огромными земельными наделами и капиталами. Церковь проявляла религиозную нетерпимость, беспощадно расправлялась с еретиками и инакомыслящими.

Только путем избавления «просвещенного разума» от религиозных предрассудков можно перестроить общество на разумных началах. Такова была основная мысль появившихся в 1734 г. «Философских писем» Вольтера. Они положили начало

острой критике феодально-клерикальной религии и деспотизма всей французской религиозной жизни.

Култ и тиранию церкви над человеческим разумом осуждали в своих произведениях Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, П. Гольбах, Д. Дидро и другие французские просветители. Христианство и католическая церковь, писали они, создают благоприятную среду для духовной тирании, проповедуя зависимость человека от божественного промысла, призывая к смирению и повиновению.

✧ Феодально-клерикальным догмам и религиозному фанатизму официальной церкви французские просветители противопоставили концепцию *«естественной религии»*. Обоснование этой концепции было дано Вольтером в трактате «Все о боге», в философской «Поэме о естественном законе», в «Основах философии Ньютона». Одновременно с Вольтером идею «естественной религии» развивал *Дени Дидро* (1713—1784) в своем сочинении «О достаточности естественной религии».

Под «естественной религией» французские просветители понимали такую, которая не противоречит человеческой природе и включает в себя общие для всего человечества принципы нравственности. Природа является храмом единого божества и в ней господствует универсальная мораль: «Делай то, что ты хотел бы, чтобы делали по отношению к тебе».

Утверждая независимость моральных категорий добра и зла от Бога, французские просветители приходят в конечном счете к религиозно-моральному космополитизму. Истинная религия разумна и в силу этого — космополитична. Её содержанием является универсальная мораль, догмы которой включают немногие, вытекающие из природы, положения. Религия, догматы которой оскорбляют универсальную мораль, ложна и её применение ведет к дурным последствиям. В преобразованном виде религиозно-моральный космополитизм был впоследствии использован во время Великой французской революции.

✧ Большое внимание просветители уделяли обоснованию *материалистической концепции природы*. Эта концепция стала одной из центральных в труде «Система природы» *Поля Гольбаха* (1723—1789).

«Природа, — пишет Гольбах, — есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, из различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во Вселенной»¹.

¹ Гольбах П.А. Избр. произв. В 2 т. Т. I. — М.: Соц.-экон. лит., 1963. — С. 66.

В качестве сущности и основы всех процессов природы Гольбах называет *материю*. Он выдвигает идею субстанциальности материи, её неразрывной связи с движением и дает одно из первых определений материи: «материя есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства ...»¹.

Фундаментальные положения о качественном многообразии форм материи, об универсальности движения во Вселенной Гольбах формулирует на основе достижений физики и химии, что вступало в противоречие с господствующей в то время механистической картиной мира.

Влияние материализма сохраняется при рассмотрении Гольбахом проблемы причинности и необходимости. Понимая причинность как процесс взаимодействия, Гольбах рассматривает Вселенную как цепь причин и следствий, над которой господствует строжайшая необходимость. По словам Гольбаха, в природе все необходимо, фатально, в ней нет ничего случайного, а сама «фатальность — это вечный, незыблемый, необходимый, установленный в природе порядок»².

Отрицание случайности явилось, безусловно, данью механистическому пониманию мира, которое Гольбах не смог преодолеть до конца.

Проблема человека Центральное место в философии Французского Просвещения заняла *проблема человека*. Ее решение было различным у просветителей — *деистов*³ (Вольтера, Руссо) и французских *материалистов* (Дидро, Ламетри, Гельвеция, Гольбаха). Ж.-Ж. Руссо, к примеру, допускал бессмертие души человека и загробное воздаяние.

При всех различиях основным социально-философским понятием французских просветителей стало понятие «*природа человека*». Человек рассматривался ими как всецело физическое, природное, материальное существо. Поэтому главным моментом философской антропологии французских просветителей явилось отрицание дуалистической природы человека и утверждение положения о его материальном единстве.

¹ Гольбах Л.А. Избр. произв. В 2 т. Т. 1. — М.: Соц.-экон. лит., 1963. — С. 84.

² Там же. С. 237.

³ Деисты — представители учения, которое признавало Бога в качестве творца Вселенной, но отрицало его дальнейшее вмешательство в дела природы. Деисты отвергали церковную веру в чудеса и выступали в защиту просвещения.

«Человек, — писал Гольбах, — есть чисто физическое существо... Все наши идеи, желания, действия, есть необходимый результат сущности и качеств, вложенных в нас природой...»¹.

✧ Рассмотрение природы психических процессов и умственных способностей человека стало основным в работах «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» *Клода Гельвеция* (1715—1771) и «Человек-машина» *Жюльена Ламетри* (1709—1751).

Отвергая теологическое учение о душе, французские материалисты считали, что ощущение, мышление, «все способности души» всецело зависят от «телесной субстанции», разрушение которой ведет к прекращению всей психической деятельности человека.

Душа, по мнению Ж. Ламетри, — это лишенный содержания термин, которым здравый ум обозначает ту часть нашего организма, «которая мыслит»². Он подчеркивал зависимость всех способностей души от особой организации мозга и всего тела. Отвергая религиозный дуализм в понимании человека, Ламетри рассматривает человека как особым образом организованную сложную машину, наделенную способностями мыслить, чувствовать, ощущать. Он не отрицает и роли воспитания в организации человека-машины. Организация, писал он, есть «главное преимущество человека». Вторым преимуществом является образование и воспитание человека, ибо только воспитание извлекает нас из низкого состояния и возносит в конце концов выше животных³.

✧ В отличие от Ламетри *Дени Дидро* разделяет теорию врожденного нравственного начала английского просветителя А. Шефтсбери. Важнейшим проявлением морального чувства Дидро считал стремление к взаимной любви и поддержке, к добродетели. Но природная склонность к добру не исключает, по мнению Дидро, морального воспитания, которое лишь укрепляет естественную добродетель и формирует нравственные качества человека. Человек, согласно Дидро⁴, причастен к добру и

¹ Гольбах П.А. Избр. произв. В 2 т. Т. I. — М.: Соц.-экон. лит., 1963. — С. 60.

² Ламетри Ж.О. Соч. — М.: Мысль, 1976. — С. 226.

³ Там же. С. 211, 215.

⁴ Дени Дидро. Избр. соч. — М.—Л.: Худ. лит., 1951. — С. 331.

злу одновременно. Он наделен страстями, однако может действовать и разумом, управляя при этом своими действиями. «Сказать, что человек состоит из силы и слабости, из разума и ослепления, из ничтожества и величия, это значит — не осудить его, а определить его сущность», — писал Дидро.

В работе «Элементы физиологии» Дидро рассмотрел обширный естественно-научный материал, который послужил ему основанием для вывода о естественном происхождении, жизни, эволюции, животного мира, формировании психики человека. На примере Ламетри и Дидро можно видеть, что изучение естественных наук в целом оказало существенное влияние на философское мышление французских просветителей.

✧ С позиций умеренного деизма рассуждал о слабости и ничтожности человека **Вольтер**. В «Трактате о метафизике» и «Философских письмах» он отстаивает «материальность души и сознания» человека, а понятие человеческой судьбы трактует на основе естественно-научного детерминизма. Ограничивая свободу Бога, он отстраняет его от предопределения человеческой судьбы. Человек подчинен законам природы и в этом состоит его судьба и несвобода. Вольтер считает человека общественным существом, «социальным животным», которое испытывает потребность в обществе. Социальные свойства, по мнению Вольтера, есть основной признак человека.

Мораль же в ее общих основаниях является результатом социального инстинкта человечества. Она космополитична и носит универсальный характер¹.

✧ Своеобразное понимание сущности человека на основе материалистического сенсуализма выдвинул **К. Гельвеций**. Он считал, что у человека все сводится к ощущениям. Поэтому движущими силами его деятельности и поведения являются физические удовольствия и страдания.

Они составляют «одно жизненное начало, одушевляющее человека»². Человек стремится получить удовольствия и избежать страданий.

Гельвеций составляет генеалогию страстей, которыми одержимы люди в своих поступках. Но как, и Ламетри, он не отри-

¹ См.: *Державин К. Н.* Вольтер. — М.: АН СССР, 1946. — С. 149—150.

² *Гельвеций К.* О человеке, его умственных способностях и его воспитании. — М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1938. — С. 182.

пает «всемогущества воспитания». «Воспитание делает нас тем, чем мы являемся», — писал он¹.

Социально- философские воззрения

Философская антропология французских просветителей была тесно связана с их социально-философскими воззрениями. Выступая против теологического объяснения общественных процессов, они утверждали доминирующую силу просвещенного человеческого разума в истории. Из этого принципа французские просветители выводили главный идеал «просвещенного правления». Если бы монархи, писал Ламетри², всегда были достаточно просвещенными людьми, все народы наслаждались бы «спокойной и сладостной жизнью и повсюду царил бы полная гармония между теми, кто управляет, и теми, кем управляют».

Осуждая жестокий «деспотизм» на троне», Ламетри предлагает пересмотреть принципы социальной жизни людей на просветительских началах: «на весах мудрости и общества». В этом пересмотре главную роль он отводил философии, которая, по его словам, оказывает значительное влияние на общественное благо, являясь «светом разума, законов и гуманности».

Только разум, «просвещенный светом философии», утверждал Ламетри, способен дать твердую опору для построения справедливого общества, для «распознавания справедливого от несправедливого, морально хорошего от дурного»³.

Необходимыми «формами общественной связи» Ламетри считал мораль и религию. Вместе с тем он допускал возможность существования нравственного безрелигиозного общества, состоящего из атеистов, ибо «добродетель может иметь у атеиста самые глубокие корни, которые часто у набожного человека держатся... на одной нитке»⁴. Мерилом добродетели Ламетри провозглашает общественный интерес: «все, что полезно обществу». Все добродетели, считал он, состоят в возможности «заслужить благодарность общества», так как, принося счастье обществу, «создаешь и свое собственное счастье»⁵.

¹ Гельвеций К. Указ. соч. С. 404.

² Ламетри Ж. О. Соч. — М.: Мысль, 1976. — С. 369.

³ Там же. С. 489, 492.

⁴ Там же. С. 479.

⁵ Там же. С. 278.

Вместе с тем в работе «*Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье*» Ламетри утверждал, что люди от природы вероломны, коварны, злы и потому дурных людей всегда больше, чем добродетельных, живущих своим собственным благом ради общества. В связи с этим характерной чертой цивилизации он называет постоянный конфликт между прирожденной «злобностью» людей и добродетелями, которые культивируют общество¹.

✧ Не все французские просветители разделяли точку зрения Ламетри. Совершенно неприемлема она оказалась для *Жан-Жака Руссо* (1712—1778), который, напротив, считал, что «человек — по природе доброе и хорошее существо и что единственно его собственные учреждения делают его злым и дурным»². В своей диссертации «*Рассуждение о науках и искусствах*» Руссо показал противоречивый характер развития цивилизаций. Он противопоставляет своей эпохе — эпохе сословных привилегий и лицемерия — простоту, невинность и добродетель первобытных людей.

Призывая просвещать людей не отвлеченными науками, а добродетельными поступками, Руссо предлагает соединить политическую власть и просвещение. Только такое соединение власти со знанием и мудростью способно, по его словам, «побудить правителей совершать хорошие поступки на благо человеческого роду»³.

В самом значительном своем труде «*Об общественном договоре, или Принципы политического права*» (1762) Руссо, как и все французские просветители, утверждает концепцию гражданской свободы: «Человек рожден свободным, — а между тем везде он в оковах»⁴. Считая равенство естественным состоянием человеческого общества, Руссо главную причину неравенства видит в возникновении частной собственности. Он предостерегает от упрощенного понимания равенства людей. По его словам, равенство предполагает «строгую умеренность во всем, устранение всяких излишеств», отсутствие злоупотреблений, ограничение размеров имущества знатных и богатых⁵. В целях смяг-

¹ Ламетри Ж. О. Соч. — М.: Мысль, 1976. — С. 279, 313.

² Руссо Ж.-Ж. О влиянии наук на нравы. — СПб.: Светоч, 1908. — С. 4.

³ См.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — С. 29.

⁴ Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. — М.: Соц.-экон. лит., 1938. — С. 3.

⁵ См.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — С. 188.

чения неравенства Руссо предлагал ввести прогрессивный налог, ограничить переход имущества и капитала по наследству, освободить от налогов тех землевладельцев, которые имеют лишь самые необходимые средства труда.

Руссо отстаивал в целом утопическую идею социального эгалитаризма — устранение неравенства путем распределения между всеми относительно равной частной собственности.

Реализация свободы и равенства возможна, по его мнению, лишь при республиканском образе правления, так как только в республике подлинным творцом законов является сам народ.

Развивая идею о естественном происхождении государства на основе договоренности между людьми, Руссо показывает, как в процессе своего дальнейшего развития государство становится орудием насаждения бесправия и гражданского неравенства, перерождается в деспотию и тиранию.

✧ Теория общественного договора, развиваемая Руссо, подвергалась значительному изменению у П. Гольбаха, в работах которого, по существу, завершает свое формирование антропосоциальная философия французских просветителей.

Свою социально-философскую концепцию П. Гольбах тесно увязывает с этической. Он отвергает идеализирование Руссо первобытного состояния общества как «счастливого прошлого» и считает, что подобное «естественное состояние» является надуманным и противоречащим человеческой природе, так как человек всегда существовал в обществе¹.

Сущность общества Гольбах видел прежде всего в удовлетворении жизненных потребностей и интересов людей, в их стремлении к счастью. Необходимость удовлетворить свои потребности, писал Гольбах, заставляет людей объединиться, заключить договор с обществом. Сами же условия общественного договора учитывают интересы как гражданина, так и общества в целом. Долг общества состоит в том, чтобы обеспечить своим членам счастливую жизнь, но при этом сами граждане должны служить общественным интересам, отдавать обществу все свои способности.

«Быть добродетельным, — писал Гольбах, — значит любить общество и способствовать счастью тех, с кем нас связала судьба, что-

¹ См.: Гольбах П.А. Избр. произв. В 2 т. Т. 2. — М.: Соц.-экон. лит., 1963. — С. 88.

бы возбудить в них желание способствовать нашему собственному благополучию»¹.

Гольбах считал, что гражданин не может любить общество, если оно не создает условий для его счастья, если общество лишает человека всех благ. Источник пороков и бедствий общества Гольбах толкует с просветительских позиций. Это — непонимание людьми своих действительных интересов, невежества, заблуждения, незнание путей, которые могли бы привести к благополучию. Причины противостояния людей обществу он усматривает в «порочности самого общества»².

✧ Просветительские позиции в понимании источников развития общества отстаивал *Жан Антуан Кондорсе* (1743—1794). Он считал законным неравенство как следствие права собственности и развивал идеи полной свободы торговли. Естественные права индивидов Кондорсе усматривал в трех аспектах:

- право личной собственности на необходимые вещи для удовлетворения естественных потребностей;
- право частной собственности на вещи, созданные трудом человека (движимая собственность);
- право на землю, приведенную человеком в пригодное для земледелия состояние.

В своей работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе выдвинул идею поступательного развития общества. Исторический прогресс он связывал прежде всего с безграничными возможностями развития человеческого разума, хотя не отрицал влияния и других факторов (хозяйственных, политических и др.) в развитии общества.

✧ Важной стороной социально-философской концепции просветителей был *просветительский пацифизм*. Осуждение агрессивности, экспансионизма, захватнических войн стало основным лейтмотивом произведений Вольтера, Ш. Монтескье, П. Гольбаха. Рассматривая войну как состояние тревог и насилий, «противоположное счастью общества», французские просветители выступали против прославления тех честолюбивых

¹ См.: Гольбах И.А. Указ. соч. С. 93.

² Там же. С. 94, 100.

монархов, которые «предпочитают нести в другие страны опустошение и смерть»¹. Неизбежными и справедливыми они считали лишь те войны, которые связаны с отражением нападения «несправедливых захватчиков».

Причины экспансии и захватнических войн французские просветители усматривали преимущественно в психологических чертах правителей, в их «страсти к славе», в «честолюбии».

У французских просветителей не было единства в вопросе об источниках присущих обществу социальных противоречий и катаклизмов. Если Руссо видел этот источник в возникновении частной собственности, то Вольтер, Гельвеций, Гольбах, напротив, считали, что не частная собственность, а природное неравенство сил и способностей людей, действия тиранов и несправедливых правителей приводят к неравномерному распределению общественного богатства.

Предлагая преобразовать общество на принципах разума и справедливости, французские просветители отстаивали в целом пути мирного реформирования общества, идущего сверху от «просвещенных правителей». Революционный путь преобразования общества признавался ими как крайний случай для свержения такой власти, которая отказывается от просвещенного правления и является «просто разбоем», делающим общество несчастным.

Важно также отметить, что философия Французского Просвещения подготовила духовные основы Французской буржуазной революции 1789—1794 гг. Она выдвинула и обосновала такие принципы гражданского общества, как свобода, равенство, братство, социальная справедливость и гуманизм. Можно по-разному оценивать эти принципы с позиций сегодняшней действительности. Но одно несомненно: философия Французского Просвещения вселяла социальный оптимизм и сумела утвердить на долгие десятилетия веру в прогресс, в возможность переустройства общества на началах справедливости и гуманизма.

¹ См.: Гольбах П.А. Избр. произв. В 2 т. Т. 2. — М.: Соц.-экон. лит., 1963 — С. 455, 456.

6.2. Идеи нравственного прогресса в Немецком Просвещении

Проблемы *нравственного прогресса человечества*, преодоление всех форм несвободы человеческого разума заняли центральное место в Немецком Просвещении, которое получило развитие в Германии во второй половине XVIII в. Наиболее видными его представителями были *Г.Э. Лессинг* и *И.Г. Гердер*¹.

✧ В своих тезисах о нравственном прогрессе человечества, изложенных в работе «Воспитание человеческого рода», *Готхольд Эфраим Лессинг* (1729—1781) связывает совершенствование общества со всеобщим просвещением и преодолением всех форм религиозного принуждения. Сравнивая развитие отдельного индивида и человеческого рода, Лессинг выделяет три возраста в развитии человечества. Детскому возрасту человечества соответствует Ветхий завет, юношескому — Новый завет, а зрелости — «новое, вечное Евангелие». Только на стадии зрелости человеческий род может достигнуть нравственной чистоты, когда мораль не будет напрямую связана с верой в Бога и станет единственным и всеобщим принципом поведения людей, творящих добро во имя самого добра. А потребность человечества в религиозном принуждении отпадет так же, как потребность во всяком другом внешнем принуждении².

✧ Идея непрерывного нравственного совершенствования общества нашла отражение и в произведении «Идеи к философии истории человечества» *Иоганна Готфрида Гердера* (1744—1803). В отличие от Лессинга тайну совершенствования человеческого рода Гердер видит в непрерывном развитии специфических атрибутов человечества — искусства, языка, мышления.

Он показывает тесную, неразрывную взаимосвязь нравственной жизни отдельного человека с духовным генезисом человеческого общества. «Все человеческое в человеке» зависит, по словам Гердера, от культурных традиций и просвещения. Именно

¹ Особое место в Немецком Просвещении принадлежит Иммануилу Канту, явившемуся одновременно родоначальником немецкой классической философии. Анализ его философии будет дан в следующей главе.

² См.: *Фридрих Лессинг*. — М.: Худ. лит., 1957. — С. 195.

культура и просвещение определяют то, каким станет человек и каков будет его духовный облик¹.

Особое значение в нравственном совершенствовании общества Гердер придает воспитанию гуманности. Хотя в практической жизни человечества гуманность реализуется крайне редко, необходимо постоянное стремление к ней, совершенствование всех ее форм.

Отсюда и истинную задачу «подлинно человеческой философии» Гердер усматривает в «исследовании духа гуманности»².

Как и французские просветители, Гердер дает обстоятельное обоснование единства человека с природой, с растительным и животным миром. Вместе с тем существенной особенностью человека, его «естественным состоянием» он считает жизнь человека в обществе, поскольку именно в нем человек рождается и воспитывается³. Здесь Гердер более солидарен с Вольтером, чем с Руссо, так как считает социальные качества человека более основополагающими.

В целом Немецкому Просвещению был присущ меньший радикализм в вопросах социального переустройства общества и более осторожный деизм по сравнению с французским Просвещением. Осуждение религиозного фанатизма и нетерпимости, жестокости и деспотизма в государственном правлении имело в Немецком Просвещении более мягкие и обтекаемые формы.

Объяснение этому можно найти в том, что в центре внимания немецких просветителей была борьба за национальное единство Германии, за создание централизованного и просвещенного германского государства, в котором реальностью мог стать идеал свободной личности.

6.3. Просветительское движение в России

Следует иметь в виду, что особенности философии Просвещения в различных странах определялись конкретно-историчес-

¹ См.: Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — С. 229, 231.

² Там же. С. 111.

³ Там же. С. 245.

кими условиями их духовного развития. Особенно ярко эти особенности проявились в Русском Просвещении.

Просветительское движение в России возникло в 60-х гг. XVIII в. в условиях начинающегося процесса разложения феодально-крепостнического строя. В отличие от западноевропейского в Русском Просвещении наибольшее распространение получили социально-философские идеи, отражающие борьбу широких крестьянских масс с самодержавием и крепостничеством. Проблема борьбы с освященным церковью сословно-монархическим и крепостническим строем стала одной из главных в работах русских просветителей. Отсюда такая особенность философии Русского Просвещения, как ее *антикрепостническая и антимонархическая направленность*.

Другой ее особенностью был менее заметный по сравнению с Французским Просвещением *радикализм в критике церкви и религии*. Не отвергая прямо религиозного мировоззрения, русские просветители тем не менее косвенно связывали проблему свободы человека с религиозной свободой.

Еще одна особенность Русского Просвещения нашла проявление в самой форме философствования — её насыщенности философскими рассуждениями, диалогами, сатирическими памфлетами, рассказами, заметками, в которых критика феодально-крепостнических нравов, деспотизма дворян и помещиков приобретала социально-заостренную, образную форму.

♦ Эта особенность была характерной и для одного из первых русских просветителей **Николая Ивановича Новикова** (1744—1818). Известный книгоиздатель и общественный деятель Новиков был основателем сатирических журналов «Трутенъ», «Живописецъ», «Пустомеля», «Кошелекъ», в которых в образной форме подвергал критике «тиранство» и жестокое обращение с крепостными крестьянами.

«Разве ты не знаешь, — восклицает он, обращаясь к тиранствующему крепостнику, — что между твоими рабами, и человеками. больше сходства, нежели между тобою и человеком»¹.

Особое внимание Новиков уделяет проблеме нравственной ценности человека. Подчеркивая внесословную ценность чело-

¹ *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.* — М.: Госполитиздат, 1952. — Т. 2. — С. 149.

века, Новиков считает определяющими такие человеческие качества и достоинства, которые могут послужить на пользу государству и отечеству. «Похвальнее бедным быть дворянином или мещанином и полезным государству членом, нежели знатной породы тунеядцем...», — пишет Новиков¹. Нравственное совершенствование человека, подобно всем западноевропейским просветителям, Новиков связывает с просвещением, с приобретением знания, усвоением наук. Путь к добродетели, по мнению Новикова, — это движение «просвещенного разума» к мудрости как «источнику совершенства» человека.

Актуальны сегодня и те социально-философские воззрения Новикова, которые предвосхищали мысли Н.Я. Данилевского о бездумном заимствовании Россией европейских нравов и пороков. Называя такое заимствование неосмысленным, выставленным россияни на «посмешище всей Европы», Новиков призывает уважать присущие россиянам традиции и добродетели, среди которых главнейшей является «любовь к своему отечеству»².

♦ Проблеме нравственного совершенствования человека уделял значительное внимание **Яков Павлович Козельский** (ок. 1728 — ок. 1794). В своих «Философических предложениях» он выделяет в качестве «нравоучительной» ту часть философии, которая способствует познанию разумом «истин добронравия и добродетели».

Склонность к добродетели, по мнению Козельского, формируется у человека, когда он постоянно «упражняется в ней». При этом Козельский пытается показать связь склонности к добродетели с темпераментом человека. Обстоятельно излагая качества и достоинства, присущие всем типам темперамента, он приписывает большую склонность к добродетели флегматикам. В силу «своей медлительности» они менее способны к действиям «во вред своим ближним» и живут «праведной жизнью»³.

♦ Исследованию познания человеческой природы были посвящены работы **Дмитрия Сергеевича Аничкова** (1713—1788). В «Слове о свойствах познания человеческого» Аничков оспаривает положения сенсуалистов и рационалистов о природе челове-

¹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. — М.: Госполитиздат, 1952. — Т. 2. — С. 149.

² Там же. С. 216.

³ Там же. Т. 1. С. 506.

ческого познания. Он пытается обосновать связь чувственного и разумного познания как «низшего» и «высшего» частей познания. Никакое разумное познание, по его словам, не может выступать в виде «чистой доски», так как в разуме многое рождается «от чувств и воображения»¹.

✧ Натурфилософская проблематика стала одной из главных в произведениях *Андрея Михайловича Брянцева* (1749—1821). Показывая всеобщность причинных связей во Вселенной, «в механическом, разумном и нравственном мире», Брянецев пытается выявить специфику причинности в природе и в мышлении. Он делит все причинные связи на «вещественные» — те, которые формируются между самими вещами» и «идеальные» — те, которые «связывают понятия ума по определенным законам»².

В «Слове о всеобщих и главных законах природы» Брянецев выделяет три закона природы, которые характеризуют специфику причинных связей в природе: «закон непрерывности», «закон бережливости» и «закон вознаграждения». Посредством этих законов, по мнению Брянцева, достигается гармония и целостность природы — сохранение в ней вещества и действующих природных сил. В природе «ничего не пропадает», в ней «нет недостатка и нет избытка», — пишет он³.

✧ Одна из самых ярких и значительных фигур Русского Просвещения — *Александр Николаевич Радищев* (1749—1802). В его философской антропологии прослеживается влияние французских и немецких просветителей, в особенности К. Гельвеция и И. Гердера. Вместе с тем созданное Радищевым философское учение о человеке отличается самобытностью и оригинальностью трактовки духовной сущности человека, взаимосвязи в нем физических и нравственных начал.

В своем главном философском трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» Радищев обосновывает единство человека с окружающей природой. Человек выступает как «венец сложений вещественных», он «единоутробный родственник, брат всему на земле живущему...». И потому чрезмерное подавление в чело-

¹ *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.* — М.: Госполитиздат, 1952. — Т. 2. — С. 135.

² Там же. С. 366.

³ Там же. С. 380—381.

веке естественного, природного начала, «совершенное умерщвление» природных страстей, по мнению Радищева, недопустимо и уродливо. Оно ведет к снижению в человеке «благотворности» природных сил, побуждающих его к деятельности¹.

Многообразие свойств человека не исчерпывается его природной организацией. Радищев высоко ставит специфические качества человека: обладание «умственной силой», способность к вертикальной походке, к речевому общению, орудийный характер трудовой деятельности. Как существо «сочувствующее и подражающее», человек способен к оценке своих действий, способен отличить доброе от «худого и злого»².

Одна из основных проблем философской антропологии Радищева — проблема сущности человеческой души. Излагая материалистические взгляды, отрицающие бессмертие человеческой души, Радищев пытается опровергнуть их, опираясь на «принцип непрерывности» немецкого философа Лейбница. Различие между жизнью и смертью, по мнению Радищева, не следует преувеличивать. Уничтожение тела не может повлечь за собой уничтожение «духовной энергии» человека, ибо душа есть «существо само по себе, от телесности отличное». Душа — непротяженна и неразделима и согласно «закону сохранения духовной энергии» способна «подарить» человеку надежду на бессмертие. Таким образом, Радищев допускает бессмертие человеческой души как цель, как «мечту жизни», которая необходима человеку для его непрерывного нравственного совершенствования³.

Радикализм социально-философских взглядов Радищева с особой силой проявился в его «Путешествии из Петербурга в Москву». Опираясь на принципы гуманизма и естественного права, Радищев подвергает критике лицемерие монархического правления, деспотизм и самоуправство крепостников. Он дает философское обоснование восстановлению «естественного порядка вещей», «естественных прав» и свободы всех тех, кто угнетен⁴.

Своей критикой самодержавия и крепостничества Русское Просвещение подготовило духовные основы для ликвидации

¹ Радищев А. Н. Избр. философские и общественно-политические произведения. — М.: Госполитиздат, 1952. — С. 297—298, 390.

² Там же. С. 310, 322.

³ Там же. С. 413, 417.

⁴ Там же. С. 133, 145.

феодално-крепостнического строя в России и формирования материалистических взглядов А.И. Герцена, В.Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского и других русских мыслителей XIX в.

Вопросы для повторения

1. Каковы основные черты философии Французского Просвещения?
2. В чем проявилась антиклерикальная направленность философии французских просветителей?
3. Раскройте понимание материи, присущее французскому материализму.
4. Как понимали французские просветители «широту человека»?
5. В чем усматривали французские просветители источники неравенства и насилия в обществе?
6. Раскройте гражданскую направленность идей Французского Просвещения.
7. Каковы особенности философии Немецкого Просвещения?
8. Назовите характерные черты Русского Просвещения.
9. Раскройте основные положения философского учения о человеке А.Н. Радищева.





Глава 7

Немецкая классическая философия

Философия Просвещения сумела реализоваться практически — в лозунгах и идеалах Великой французской буржуазной революции 1789—1794 гг. Это крупнейшее событие европейской истории XVIII в. в свою очередь дало мощный импульс процессу обновления самой философии. Принципиально новым этапом ее развития стало творчество классиков немецкого идеализма конца XVIII — начала XIX вв. — Иммануила Канта, Готтлоба Фихте, Фридриха Шеллинга, Георга Гегеля. С ними в философию пришли темы истории, развития, активности познающего субъекта и др. Философия становилась р е ф л е к с и е й , т. е. самопознанием всей многообразной человеческой культуры. А начал это «переворужение» философии выдающийся немецкий мыслитель И. Кант. Его творчество явилось, с одной стороны, как бы завершением философии Просвещения, а с другой — ее нелицеприятной критикой.

7.1. Философия Иммануила Канта

Немецкая философия второй половины XVIII — первой половины XIX вв., вошедшая в историю мировой философии под названием *классической*, начинается с **Иммануила Канта** (1724 — 1804). Его философское творчество традиционно делят на два периода: докритический — со времени опубликования первой работы «Мысли об истинной оценке живых сил» в 1746 г. и до

начала 80-х гг. XVIII в. и критический — с опубликования в 1781 г. «Критики чистого разума» и до его смерти.

Несмотря на довольно условные хронологические рамки (так, замысел «Критики чистого разума» созрел уже в 1772 г.), деление творчества Канта на два периода имеет смысл: если в первый период Канта интересовали прежде всего философские проблемы мироздания, то во второй период произошла радикальная переориентация его интересов к проблемам человека, нравственности, познания.

✧ В наиболее значимой работе *докритического периода* «Всеобщая естественная история и теория неба» (1775) И. Кант сформулировал мысль, которая позднее в западноевропейской науке оформилась в некую «коллективную» теорию — гипотезу Канта — Лапласа. Это была мысль о естественном происхождении Вселенной под действием динамических сил из первоначальной газовой туманности. В этой же работе он развивал идею о целостности устройства мироздания, наличии в нем законов взаимосвязи небесных тел, в совокупности своей образующих единую систему. Такое предположение позволило И. Канту сделать научное предсказание о наличии в Солнечной системе еще неоткрытых планет. В век господства механицизма И. Кант одним из первых среди философов попытался построить картину подвижного, динамичного, эволюционирующего мира.

✧ Докритический период явился как бы подготовительным этапом к *критическому периоду* — уже в то время Кантом вынашивались бессмертные идеи, вошедшие впоследствии в классику мировой философии и составившие, по оценке самого Канта, «коперниканский переворот» в философии. Основные идеи критического периода помимо «Критики чистого разума» изложены в таких трудах, как «Критика практического разума» (1786), «Основы метафизики нравственности» (1785), «Критика способности суждения» (1790) и ряде других.

Философия Канта, которую сам он называл *трансцендентальной*, для читателя, не имеющего профессиональной подготовки, необычно сложна. Сложна как терминология, так и проблематика кантовской философии.

Изложить идеи Канта на уровне, адекватном самому Канту, задача почти непосильная. Он был очень профессиональным мыслителем, тонко чувствующавшим специфику философских

проблем и символизм философского языка. При анализе его взглядов в истории философии этот символизм зачастую не учитывался, и то, что у Канта выступало философским символом, получало буквальное истолкование. В результате сохранялась формально правильная схема философских взглядов Канта, но то, что было внутренним нервом его философии, исчезало.

Учение о противоречивости разума Философия И. Канта, по сути, начинается не в той последовательности, как она излагается, а с учения о противоречиях разума. Кант показал, что если человек с его разумом начинает рассуждать о всеобщем, выходящем за пределы его конечного опыта, то он с неизбежностью впадает в противоречия.

✧ *Антиномичность разума* означает, что противоречащие друг другу утверждения могут быть с равным успехом либо оба доказуемы, либо оба не доказуемы. Всеобщие утверждения о мире в целом, о Боге, о свободе Кант сформулировал в антиномичной форме тезисов и антитезисов в своей работе «Критика чистого разума»¹.

Тезис

1. «Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве».
2. «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого».
3. «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность».
4. «К миру принадлежит или как его часть, или как его причина безусловно необходимая сущность».

Антитезис

1. «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен во времени и в пространстве».
2. «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого».
3. «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы».
4. «Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира, — как его причины».

¹ См.: Кант. И. Собр. соч. В 6 т. Т.3. — М.: Мысль, 1964. — С. 405—420.

Формулируя и решая эти антиномии разума, Кант выявил особую категорию всеобщих понятий. Чистый, или теоретический разум, вырабатывает такие понятия, как «Бог», «мир как целое», «душа», «свобода» и др.

Их особенность заключается в том, что они по природе своей не имеют и не могут иметь предметного характера. Какие предметы в мире соответствуют этим понятиям? Что можно сказать о таком предмете познания, как мир в целом? Ни в каком опыте предмет этого понятия никогда не может быть дан: никогда нельзя увидеть бесконечность, нельзя эмпирически проводить непрерывное деление на части и т. д. Возьмем другое понятие — «Бог». В реальном опыте нельзя обнаружить того предмета, который соответствует понятию Бога. Но человечество уже тысячелетия не только имеет понятие Бога, но и пользуется им. То же самое относится и к понятию свободы. Таким образом, Кант выявил ряд понятий, которые из опыта не выводимы, не имеют предметного аналога, но мыслить которые можно. Разум, произведя понятия, не имеющие предметного содержания, затем истолковывает их как предметные. Например, произведя благодаря разуму понятие Бога, человек затем опредмечивает или очеловечивает его, персонифицирует, делая похожим на человека. Кант показывает, что, когда представляется в качестве предмета то, что предметом не является, тогда и возникают антиномии разума, который, с одной стороны, восходит к умопостигаемому и рассуждает о нем, а с другой стороны, уподобляет умопостигаемое чувственному, «низводит» его к явлениям.

«Вещь в себе» Антиномии разума решаются Кантом путем различения мира явлений и мира вещей в себе. Кант предлагает метод *двойственного* рассмотрения, который он назвал *экспериментальным методом* в философии. Каждый предмет нужно рассматривать двойственно — как элемент мира причинно-следственных связей, или мира явлений, и как элемент мира свободы, или мира вещей в себе.

✧ Но что означает введенное Кантом понятие «вещь в себе», вокруг которого было сломано столько копий? М. Мамарлашвили признает, что сам этот термин неудачен, так как порождает невольные ассоциации с термином «вещь сама по себе» и вызывает ряд искажений взглядов И. Канта. Более точным термином было

бы понятие абсолюта, то есть того, что в отличие от относительного по самому определению не нуждается ни в чем другом и не опосредуется ничем внешним. Но И. Кант употребил именно такой термин — «вещь в себе».

Исходный смысл кантовского термина — «вещь в себе» означает спонтанное самовоздействие, проявление абсолютного, симптомами которого в области чистого, или теоретического, разума являются понятия, не выводимые из опыта, а в области практического разума — моральные поступки. В XX в. создатель теории относительности А. Эйнштейн на другом материале пришел к той же идее И. Канта, когда писал о том, что фундаментальные понятия физики суть свободные творения человеческого разума¹, имея в виду, что прямого логического перехода от эмпирического материала к фундаментальным понятиям нет.

Вещь в себе, или абсолют, спонтанная сила, действующая в человеке, не может быть прямым объектом познания, поскольку человеческое познание не связано с задачей познания абсолюта. Человек познает не вещи в себе, а явления — именно это утверждение И. Канта послужило поводом для обвинения его в агностицизме, то есть в отрицании познаваемости мира. Эти обвинения совершенно несостоятельны в силу того, что основаны на прямой подмене содержания кантовских понятий.

И. Кант как подлинный философ понимал, что человек в принципе не может сделать вещь в себе прямым объектом познания. Для этого ему нужно было бы оказаться вне себя и встать на какую-то внешнюю и ему и миру точку зрения, с которой он мог бы обзирать и себя, и мир, что невозможно.

Говоря о непознаваемости вещи в себе, или сверхъестественного внутреннего воздействия Кант четко уловил дух теоретического естествознания и науки в целом. Ведь наука начинается с четкого ограничения своего предмета, то есть с выделения того, что на ее основе можно познать и объяснить и чего познать нельзя. В своей статье «И. Кант: знание, вера и нравственность» Ю. Соловьев обращает внимание на тот факт, что все исследова-

¹ См.: Эйнштейн А. Собр. науч. соч. В 4 т. Т. 4. — М.: Наука, 1964. — С. 167, 229, 301—302.

тели древности с удивлением обнаруживали, что в «донаучную эпоху» человек обладал мнимым всезнанием, мог объяснить все и вовсе не чувствовал себя окруженным непознанным миром¹. Зарождающаяся наука вырастала отнюдь не из атмосферы остро переживаемого незнания. Наоборот, ей приходилось разрушать это мнимое всезнание. Наука вырабатывала не знание вообще, а логически и эмпирически обоснованное знание, которое в каждый момент охватывало достаточно узкий круг явлений. Объем объяснений, которые она доставляла, был просто несоизмерим с тем объемом псевдообъяснений, которые она отбрасывала. Таким образом, наука несла впервые родившееся осознанное незнание — понимание того, что существуют объективно невозможные события, практически неразрешимые задачи.

Теория познания Осознав стиль научного мышления, еще в XVIII в. Кант в «Критике чистого разума» сформулировал свой знаменитый вопрос «*Что я могу знать?*» и взял на себя труд обоснования средствами разума самих условий и возможностей человеческого познания.

В своей теории познания он разрешает проблему: как, исходя из субъективности, из человеческого сознания, можно прийти к объективному знанию. И. Кант делает предположение о том, что существует какая-то соразмерность между сознанием и миром. Он связывает размерность космических процессов с бытием человека. Позднее, в XX в., был разработан антропный принцип в космологии, согласно которому мир изначально устроен так, что в нем заложена возможность сознания. Кант, конечно, не занимался разработкой антропного принципа, но сама идея была выдвинута им.

Человеческая субъективная организация укоренена в мире, является его частью, и это сращение субъективной организации человека с миром и является основой объективности процесса познания. Зная или понимая нечто из того, как человеческая субъективность вписана в мир, как устроена познавательная ситуация субъекта, можно получить и знание о мире.

Прежде чем познавать что-то, нужно выявить условия познания. В качестве условий познания у И. Канта выступают *априор-*

¹ См.: Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. — М.: Политиздат, 1992. — С. 168—173.

ные формы познания, то есть не зависящие ни от какого опыта, доопытные, или, точнее, сверхопытные формы, дающие возможность понять мир. Понятность мира обеспечивается соответствием мыслительных структур, которыми располагает субъект, связям мира.

Знание представляет собой синтез чувственности и рассудка. Кант определяет *чувственность* как способность души созерцать предметы, *способность* же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок.

«Эти две способности, — пишет Кант, — не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание»¹.

Знание никогда не носит хаотический характер, человеческий опыт структурируется на основе априорных форм чувственности и априорных форм рассудка. Всеобщими и необходимыми формами чувственности у Канта выступают пространство и время, служащие формой организации и систематизации бесчисленных чувственных впечатлений. Без этих форм чувственного восприятия мира человек не смог бы ориентироваться в нем.

Априорными формами рассудка выступают наиболее общие понятия — категории (единства, множества, цельности, реальности, причинности и др.), которые представляют собой всеобщую и необходимую форму мыслимости каких-бы то ни было предметов, их свойств и отношений.

Таким образом, человек, познавая мир, конструирует его, строит порядок из хаоса своих чувственных впечатлений, подводит их под общие понятия, создает свою картину мира. *Кант впервые в истории философии выявил специфику науки и научного знания как конструктивного и творческого создания человеческого разума.*

Кант хорошо понимал, что научные воззрения на мир не являются каким-то прямым отражением мира. Научные знания, говоря современным языком, есть определенная теоретическая конструкция. Тысячелетия человечество обходилось без нее. Воспринимать мир с научной точки зрения означает основывать это восприятие на определенных теоретических предпосылках.

¹ Кант И. Указ. соч. Т. 3. С. 155.

Научное восприятие природы представляет собой определенный способ ее рассмотрения на основе теоретического разума. Кант писал о том, что революция в естествознании произошла тогда, когда естествоиспытатели поняли, что «разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем»¹. Если перевести эту фразу на язык современной методологии, науки, то она будет звучать приблизительно так: теоретическая схема, сконструированная исследователем, определяет направление научного поиска, методы научного исследования и интерпретацию полученных данных. Другими словами, наука, или теоретический разум, сама определяет поле своего исследования и сама себя ограничивает.

Учение Канта о границах познания было направлено не против науки, а против слепой веры в ее безграничные возможности, в способность решить любую проблему научными методами. Абсолютизация научного знания во времена Канта приводила к тому, что делались попытки «научно» обосновать идею Бога, идею бессмертия души и на этом основании построить разного рода всеобщие регулятивы, которые могли бы направлять человека в коренных жизненных ситуациях, руководить личными решениями людей. И. Кант показал несостоятельность такого рода попыток, поскольку «научные» обоснования Бога, бессмертия души, свободы не отвечают требованиям теоретической доказательности и приводят к антиномиям — высшим проявлениям неопределенности, допускающим альтернативные решения. «Поэтому, — пишет И. Кант, — мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место *вере*»². Критическая философия требовала осознания ограниченности человеческого знания, которое ограничено научно достоверным знанием, чтобы освободить место для чисто моральной ориентации в мире. Не

¹ Кант И. Указ. соч. Т. 3. С. 85.

² Там же. С. 95.

наука и не религиозная вера, а «моральный закон внутри нас», служит у Канта основанием нравственности.

Учение о морали и нравственности

«Критика практического разума» отвечала на второй фундаментальный вопрос философии Канта: «*Что я должен делать?*» Кант вводит различие между теоретическим и практическим разумом. Это различие заключается в следующем. Если чистый, или теоретический, разум «определяет» предмет мысли, то практический разум призван «осуществлять», то есть производить нравственный предмет и его понятие (нужно иметь в виду, что у Канта термин «практический» имеет особый смысл и означает не какую-то производящую деятельность, а просто поступок). Сфера деятельности практического разума — *сфера морали*.

Как философ Кант осознавал, что мораль нельзя вывести из опыта, эмпирии. История человечества демонстрирует великое многообразие норм поведения, часто не совместимых друг с другом: поступки, рассматриваемые как норма в одном обществе, в другом подвергаются санкциям. Поэтому Кант пошел по другому пути: он философскими средствами обосновывает абсолютный характер морали.

Моральное действие, как показал Кант, не относится к миру явлений. Кант выявил вневременный, то есть независимый от знания, от развития общества, характер морали. *Мораль*, по Канту, — сама бытийственная основа человеческого существования, то, что делает человека человеком. В сфере нравственности действует вещь в себе, или свободная причинность. *Нравственность*, по Канту, ниоткуда не выводима, ничем не обосновывается, а наоборот, является единственным оправданием разумного устройства мира. Мир устроен разумно, так как существует нравственная очевидность. Такой нравственной очевидностью, не разложимой далее, обладает, например, совесть. Она действует в человеке, побуждая к определенным поступкам, хотя нельзя ответить на вопрос, почему совершается тот или иной поступок, поскольку поступок совершается не по той или иной причине, а по совести. То же самое можно сказать и о долге. Человек поступает согласно чувству долга не потому, что его что-то принуждает к этому, а потому, что в нем действует какая-то самопринуждающая сила. Человек может совершать моральный поступок, и уклоняясь от какого-то действия. Многие вещи любил

повторять Кант, способны возбудить удивление, восхищение, но подлинное уважение вызывает лишь человек, не изменивший чувству должного, тот человек, для которого существует невозможное.

В отличие от теоретического разума, который имеет дело с тем, что есть, практический разум имеет дело с тем, что должно быть. Мораль, по Канту, носит характер *императивности*.

Понятие императивности означает всеобщность и обязательность требований морали: «категорический императив, — пишет он, — есть идея воли каждого существа, как воли, устанавливающей всеобщие законы»¹.

Кант хочет найти высший принцип моральности, то есть принцип выявления самого морального содержания, и дает формулировку того, как должно поступать человеку, стремящемуся приобщиться к подлинно нравственному:

«Поступай только согласно такой максиме, руководясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»².

Совершая какой-то поступок, человек ответствен не только за себя, но и за все человечество. Кант полагал, что в самих конкретных нравственных поступках человек должен мыслью приподниматься над обыденностью, понимать, что каждый его поступок, в который вовлечены определенные люди, вещи и обстоятельства, так или иначе отзовется на всем человечестве.

Свой категорический императив Кант формулирует и в другой форме:

«... поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»³.

Он утверждал, что *подлинно нравственным* является такое действие, в котором человек и человечество выступают как высшие цели. А высшее предназначение человека, его цель — исполниться в качестве человека, реализовать человеческое в себе.

Кант различал *социально одобряемые* нормы поведения и нормы нравственности. Социально одобряемые нормы поведе-

¹ Кант И. Указ. соч. Т. 4. Ч. 1. — М.: Мысль, 1965. — С. 273.

² Там же. С. 260.

³ Там же. С. 270.

ния носят исторический характер, но далеко не всегда являются реализацией требований нравственности.

Учение И. Канта как раз и было направлено на выявление ишеисторических и вневременных характеристик морали, и было адресовано всему человечеству, а не какому-то классу или народу. Казалось бы на первый взгляд абстрактные и формальные рассуждения Канта пережили свое время. Кант не просто современен, он всегда современен, как современны и Платон, и Декарт, и Шеллинг, и Вл. Соловьев — все великие мыслители, защищавшие непреходящие ценности человеческой жизни.

7.2. Философия Иоганна Фихте

Осуществленный И. Кантом «коперниканский переворот» в гносеологии был подхвачен и в известной мере развит другим представителем немецкого классического идеализма — *Иоганном Готлибом Фихте* (1762—1814).

Происхождения этот известный философ был весьма скромного — родился в семье ткача, образование получил, хотя и с великими трудностями материального порядка, вполне достойное — учился в университетах Йены и Лейпцига.

В 1794—1795 гг. Фихте издает свой главный труд — «Основа общего наукоучения», в котором пытается показать, что именно философия должна стать фундаментом всех наук, *«учением о науке»*. При этом Фихте явно не устраивает кантовский дуализм «вещей в себе» и явлений, природы и свободы. Он стремится построить внутренне единую систему знания, которая исходила бы из опять-таки единого самодостовверного основоположения.

Но в чем должно состоять это исходное положение? Поскольку философия Фихте — «критическая», ее отправным пунктом является *сознание, субъект*. Следовательно, исходное основоположение науки должно выражать сущность сознания, причем выражать самоочевидно и без опоры на эмпирический мир, т. е. определять сознание как бы «изнутри», из него самого. Таким самоопределением сознания, по Фихте, является самосознание, как нечто самодостовверное и самоочевидное. *«Я есмь Я»* — это и есть исходное основоположение наукоучения, в котором задано сознание как таковое, сознание «само по себе».

В акте самосознания субъект (тот, кто действует) и объект (продукт действия) полностью совпадают, т. е., говоря словами Фихте, «субъективное и объективное слиты в нем воедино»¹.

«Начало» философии Фихте, знаменитое «Я есмь» — не просто суждение, с которым следует согласиться в силу каких-либо логических аргументов. Наука, начинающая с него, не должна, да и не в состоянии его доказывать, ибо, полагая «Я есмь», мы не только повторяем чье-то суждение, но главным образом сами производим это основоположение, порождая его нашим собственным духом. Осознай свое «Я», создай это «Я» актом своего осознания — обращается философия к человеку, апеллируя, прежде всего, к его свободе и творческой воле. *Самотождествление «Я»* есть первый акт свободы воли человека, первый, так сказать, продукт действия его сознания, поэтому оно и является у Фихте *первым основоположением науки*.

При этом совпадение, тождественность сознающего субъекта с самим собой одновременно выступает и как отделение, отграничение человека от всего того, что не относится к его внутреннему миру. Для обозначения этого, чуждого сознанию мира Фихте вводит категорию «не-Я». «Я полагает не-Я», — гласит *второе основоположение наукоучения*. Однако из него вовсе не следует, что Фихте указывает выход за пределы сознания человека, во внешний мир. Категория «не-Я» по замыслу философа лишь обнаруживает иное состояние все того же сознания, когда его активность уже не сосредоточена на самом себе, а направлена на вещный по преимуществу мир.

Всякая вещь «дана» нам только вместе с осознанием ее, следовательно, материальные вещи в гносеологии позвительно рассматривать лишь в их отношении к субъекту, человеку. Субъект познания, фихтевское «Я» превращается таким образом в некий всеобщий мировой субъект. Здесь на философском языке воспроизводится тот простой факт, что любое индивидуальное человеческое сознание в состоянии вместить в себя весь необъятный мир нашей и других Вселенных, и даже больше того — к этим Вселенным еще и добавить от себя такое, чего в них не было.

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. — М., 1916. — С. 516.

Вечная же проблема для гносеологии заключается в том, чтобы определить, что в этой, нарисованной нашим сознанием, картине мира дано природой, объективной реальностью, а что — создано самим человеком (субъектом). В свое время И. Кант просто потряс философов, обнаружив, что чуть ли не большая часть содержания нашего сознания сконструирована нами же безотносительно к объективному миру, зато — на наш собственный вкус, по мерке человека. Фихте же пошел еще дальше: у него весь мир нашего сознания (и осознание природы, и самосознание) оказался порожденным активностью человеческого духа, нашего собственного «Я». Поэтому «Я» и «не-Я» у Фихте — всего лишь различные состояния сознания, внутренние противоположности.

В *третьем основоположении наукоучения* — «Я» *полагает самого себя и «не-Я»* — Фихте синтезирует эти противоположности в некое целое, абсолютное «Я». Вся последующая весьма сложная система различных категорий, тезисов, антитезисов и т. д. выводится Фихте из трех вышеперечисленных основоположений.

В построении своей системы Фихте пользуется *диалектическим методом*. Взаимодействие противоположностей в ней представлено законом движения человеческого духа. Противоречия — не заблуждения, утверждает он, а необходимый момент развертывания истины.

Противоречие содержится уже в исходном основоположении наукоучения — «Я есмь Я», Фихте считает, что «первой задачей» всякого философского исследования является вопрос, «каково назначение человека вообще», а «последнею задачей» — вопрос о том, каково назначение «высшего, самого истинного человека», т. е. ученого. В полном соответствии с призывом И. Канта всегда относиться к человеку только как к цели, а не средству, Фихте провозглашает, что целью и назначением человека является он сам. Но не как обычный эмпирический индивид, погрязший в житейской суете, а как существо разумное и, следовательно, бесконечное. Ведь разум в состоянии «объять» весь мир, возможности его воистину безграничны. Именно такое бесконечное, равное целому миру «Я» (Фихте называет его «абсолютным Я») и является целью и смыслом человеческой жизни.

Однако такое «абсолютное Я», подставленное в формулу первого основоположения «Я есмь Я», делает последнее совершенно недостижимым для конкретного человека, ведь в этом

случае он стал бы равен богу. Значит, тождество «Я» самому себе является одновременно и осуществляемым в акте самосознания, и принципиально неосуществимым ввиду бесконечности мира в целом. По мысли Фихте, это противоречие и служит стимулом диалектического развития системы: его преодоление побуждает к разворачиванию все новых определений сознания, что и составляет содержание мирового процесса, понятого, естественно, с позиций субъективного идеализма.

Философия И. Г. Фихте — предельно спекулятивная (т. е. умозрительная), абстрактная, громоздкая, мало удобная в обращении, тем не менее пользовалась в самом начале XIX в. немалой популярностью в Германии. Причиной тому является, скорее, не какая-то особая глубина мысли, а общее соответствие некоторых черт философии Фихте «духу времени», да и сам облик и темперамент этого философского и политического радикала. Стоит оценить, к примеру, такой пассаж Фихте из работы под названием «О назначении ученого»:

«Я смело поднимаю кверху голову, к грозным скалистым горам и к бушующему водопаду, и к гремящим, плавающим в огненном море облакам и говорю: я вечен, я противоборствую вашей мощи. Падите все на меня, и ты, земля, и ты, небо, смешайтесь в диком смятении, и вы, все стихии, пенитесь и бушуйте и сотрите в дикой борьбе последнюю солнечную пылинку тела, которое я называю моим, — одна моя воля со своим твердым планом должна мужественно и холодно носиться над развалинами мира, так как я принял мое назначение, и оно прочнее, чем вы, оноечно, и я вечен, как оно»¹.

Конечно, отнюдь не все произведения Фихте выполнены в таком стиле, но и этот отрывок весьма показателен для характеристики пафоса борьбы, которым пронизаны взгляды философа. Принципы активности и действенности «Я», требование полной, свободы философского самосознания и научной деятельности составляют отличительные черты мировоззрения Фихте. Настоящая проповедь служения интересам общества, свободе народа сочетается в философии Фихте с явно выраженным индивидуализмом. Человек, субъект оказывается практически независимым от прямого воздействия рода, общества, он абсолютно свободен в выборе своего действия, в том числе и в выборе тех общественных факторов, влиянию которых индивид склонен поддаться.

¹ Фихте И. Г. О назначении ученого. — М., 1935. — С. 99.

✧ Немалую популярность принесла Фихте также разработка концепции *национальности как коллективной личности*, имеющей свое особое призвание и назначение (эти идеи философ развивал в период наполеоновских завоеваний).

В целом же, оценивая значение философии И. Г. Фихте, его вычурные и нередко противоречащие здравому смыслу идеальные конструкции, следует помнить, что немецкий мыслитель обсуждал проблемы главным образом гносеологии, т. е. теории познания, а не бытия. Речь идет об активности субъекта в познании, о практически деятельной основе последнего, где человеческое сознание выступает, по Фихте, творцом мира (наряду с богом). Раскрытие этой деятельной, творящей стороны сознания — непреложная заслуга немецкого классического идеализма вообще, и Фихте в частности.

К числу иных, может быть не менее весомых достижений Фихте в истории философии, следует отнести:

- сознательное применение диалектики как метода построения философской системы;
- преодоление, хотя и субъективно-идеалистическим способом, кантовского дуализма «вещи в себе» и явления, проведение строго монистического принципа в гносеологии;
- обоснование суверенитета, достоинства личности, акцент на деятельной, активной стороне жизни человека, творца социальной реальности, но прежде всего — самого себя.

«Мысли самого себя», «будь самим собой», «будь тождественным себе», а следовательно, — свободным, разумным, бесконечным в разворачивания своих возможностей — таков наказ оригинального немецкого философа — Иоганна Готлиба Фихте.

7.3. Философия Фридриха Шеллинга

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) перестроил немецкий идеализм на объективный лад, чем как бы заставил восторгавшийся успехами Канта и Фихте философский мир вновь обратить внимание на независимую от человека реальность, которая развивается сама по себе и порождает самого человека. При этом объективизм Шеллинга оказывался не обыч-

ного человеческого, так сказать, масштаба, а каким-то вселенским, космическим. Философ мыслил категориями не макро-, а мегамира. Если, к примеру, у Шеллинга речь идет о познании, то «держат в уме» надо не какую-нибудь обычную исследовательскую процедуру с микроскопом или телескопом, а эдакое космическое действо вселенских сил, стремящихся к осознанию самих себя как основы и сущности мира. Познание выступает не просто как субъективная способность человека, а как объективная составляющая мира в целом, изначально заложенная в структуру мироздания.

Натурфилософия Такой своеобразный стиль мышления логично выводил в центр всего учения *философию природы*, или *натурфилософию*, как ее называл сам Шеллинг. Под этим термином обычно понимается такое истолкование природы, которое исходит не из эмпирических данных, собранных естествознанием, а из неких априорных философских принципов, открытых чистым умозрением и развитых путем дедукции в целостную систему миропонимания. Фактический же, опытно-экспериментальным путем добытый материал как бы «втискивается» в философские умозрительные конструкции и призван лишь свидетельствовать их истинность. Если же такого «свидетельства» не получается, то тем хуже для фактического материала.

Такой подход вплоть до XVIII—XIX вв. имел свое оправдание в неразвитости естествознания, перегруженности последнего мифическими сущностями (типа флогистона или теплорода) не меньше самой философии. Однако по мере того как естественные науки набирали силу, переходя от накопления фактов к их обобщению и теоретической обработке, натурфилософия начинала выглядеть все более архаично. Но талант Шеллинга сумел вдохнуть жизнь и в эту изрядно постаревшую форму философствования.

Шеллинг объявляет, что лишь натурфилософия может дать подлинно всеобщее знание (что по-своему логично — ведь только умозрению, полету мысли нет преград; только в размышлении можно «объять» необъятную Вселенную). Естественные же науки, обладая всегда ограниченным опытным материалом, на такой статус претендовать не могут, и следовательно, в иерархии способов познания должны занять подчиненное место.

Как ни парадоксально, но шеллинговскую натурфилософию вызвали к жизни как раз успехи естествознания конца XVIII —

первой половины XIX вв. (открытия Ш. Кулона, Л. Гальвани, А. Вольта, А. Лавуазье). Шеллинг, специально изучавший естественные науки и математику, пытается, во-первых, осмыслить их достижения, свести их в некое единое мировоззрение, а во-вторых, защитить собственно философию от иронического пренебрежения, исходящего от естествознания, почувствовавшего свою силу и независимость. (Чего стоит одно замечание И. Ньютона о том, что философия — это такая наглая и сутяжная дама, связываться с которой, все равно что подвергаться судебному преследованию.)

В решении этих задач Шеллингу удалось добиться некоторого успеха и даже популярности. Но, как теперь очевидно, весомость его взглядам придавал не общий замысел, а отдельные нетривиальные идеи или принципы, с помощью которых философ строил свою «картину мира».

К такого рода принципам можно отнести, во-первых, твердое убеждение Шеллинга в *единстве природы*, т. е. в том, что в ней нет никаких разнородных субстанций, неразложимых первоэлементов. Эта идея, помимо своего общепhilosophического звучания, имела и весьма конкретные следствия. Именно Шеллинг в работе «О мировой душе» предположил, что соперничающие теории света Ньютона и Гюйгенса — корпускулярная и волновая — скорее, не противоположны, а взаимодополнительны, что и было впоследствии подтверждено. Именно шеллингианской идеей единства вдохновлялся в своих экспериментах Х. К. Эрстед, открывший явление электромагнетизма. Да ведь и суперсовременная физическая гипотеза Великого объединения (четырёх типов фундаментальных взаимодействий в природе) тоже вполне шеллингианская.

Другим важным принципом натурфилософии Шеллинга стала *идея развития природы и духа*. Движение, развитие изначальны и всеобщы. Покой же, устойчивость относительны.

Третий универсальный принцип — *единство противоположного*.

«Каждая действительность, — утверждает философ, — уже предполагает раздвоение. Там, где существуют явления, существуют и противоположные силы. Следовательно, учение о природе предполагает в качестве непосредственного принципа всеобщую двойственность...»¹.

¹ Шеллинг Ф. Соч. Т. 1. — М.: Мысль, 1987. — С. 101.

Таким образом, натурфилософия Шеллинга опирается на явно выраженные диалектические принципы. Хотя они и не «отшлифованы», не доведены, как у Гегеля, до системного единства, все же применены они к развивающейся природе, а этого мы не найдем ни у Гегеля, ни у Фихте. Однако в целом преемственность идей Фихте и Шеллинга очевидна.

О тождестве субъекта и объекта В основе шеллингианской философии лежит признание некоего абсолюта — *тождества субъекта и объекта, природы и духа*, универсального идеального бытия (очень похожего на фихтеанское «абсолютное Я», только с перевесом объективности). При чем движение этого идеального бытия носит совершенно *бессознательный характер*. Поэтому у Шеллинга и развитие природы толкуется как бессознательный процесс рождения все более высоких форм организации, основой которого служит творческая активность «мировой души», вселенского разума. Лишь в человеке природа поднимается до осознания самой себя как изначально разумной.

Искать реальных земных аналогов такого «бессознательного» творения мира долго не нужно: по Шеллингу, это весьма похоже на то, как появляются на свет произведения искусства. Писатели, поэты, художники очень даже гордятся тем, что они не в состоянии толком объяснить, как же протекает процесс собственно творчества, что именно заставляет их принять то или иное эстетическое решение, использовать тот или иной образ, слово, краску и т. д. Как этот странный феномен не называй: голосом божьим, музой или вдохновеньем, ясно одно — от контроля сознания процесс творчества ускользает. Эта таинственная, неподолжимая, бессознательная стихия творчества, спроецированная на эволюцию природы, дает если и не самое убедительное, то по крайней мере изящное решение: природа трактуется как бессознательное художественное творение духа, «поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами»¹.

Поэтому искусство занимает в учении Шеллинга одно из самых почетных мест. «... Эстетическое созерцание, — заявляет философ, — и есть ставшее объективным интеллектуальное со-

¹ Шеллинг Ф. Указ. соч. С. 484.

вержение»¹. Иначе говоря, только в искусстве достигается совпадение, единение бессознательной (мировой, а не личной) творческой силы, то есть объективности с чистой субъективностью, человеческим интеллектом. Обнаруживается то самое тождество субъекта и объекта, которое составляет одновременно исходный пункт и конечную цель философии Шеллинга. Оттого именно искусство, а не науку, вынужден он провозгласить основой философии, «единственно истинным и вечным органом, а также документом философии»².

Проявление той же бессознательной творческой силы Шеллинг видит и в человеческой истории. Люди творят мир культуры свободно, осознанно, но из этой вроде бы совершенно сознательной, свободной деятельности обязательно возникает нечто, «что мы никогда не замыслили и что свобода, представленная сама по себе, никогда не совершила бы»³. То есть определенной организованностью, порядком, закономерностью история опять-таки обязана творческой активности мировой души (именуемой также «абсолютной волей», «вечно бессознательным» и т.д.). Философ не может поверить, что если для истории характерна прогрессивность, если в ней в принципе возможно осуществление шеллингианского социального идеала (всеобщий правопорядок, союз народов и мировое государство), то все это возможно как бы само собой, без присутствия какой-либо надличностной, вселенской силы.

Пониманию взглядов Шеллинга может способствовать пример из области естествознания: если два тела притягиваются друг к другу, мы беспечно говорим о действии силы гравитации и считаем, что все ясно. Однако природу, сущность, происхождение силы гравитации никто и не пытается объяснять. Хватает простой констатации, что такая сила есть, что ее проявления очевидны и ее даже можно измерить. И это — общепризнанный образец научного знания! Но почему бы не предположить, что какая-нибудь аналогичная «сила» действует и в человеческой истории, в поступках отдельных людей? Интерпретировать общественную жизнь как проявление такой силы в принципе несложно. А поскольку главную гордость и силу человека состав-

¹ Шеллинг Ф. Указ. соч. С. 482.

² Там же. С. 484.

³ Там же. С. 458.

ляет его разум, дух, то искомая сила должна быть ему непременно сродни, т. е. носить идеальный характер. Если при этом учесть отличительный признак всякой философии (а немецкой классической в особенности) — стремление охватить, выразить целостность всего мира, его системность, то можно без труда получить некое единое безличное мировое начало, будь то мировая душа или абсолютная идея (Гегель), подтвердить или опровергнуть существование которых одинаково сложно.

Вечные же философские проблемы, решаемые таким способом, заключаются во взаимоотношениях единого и многого, идеального и материального, объективного и субъективного. Предложенные Ф. Шеллингом решения этих проблем, вылившиеся в своеобразную концепцию объективного идеализма, можно считать определенным шагом вперед по сравнению с Кантом и Фихте. В философии Шеллинга уже нет резкого кантовского противопоставления, даже разрыва мира природы, вещей и мира свободы, духа. Оба этих мира объединены как исходной точкой системы Шеллинга (абсолютным тождеством субъекта и объекта), так и ее завершающим пунктом — слиянием объективного и субъективного в искусстве. Преодолен шеллингианской философией и безбрежный субъективизм Фихте: «абсолютное Я» плавно трансформировалось в полубожественное, безличное идеальное начало мира, что было много проще и нагляднее для понимания тех идей, которые пытались отстоять классики немецкого идеализма.

7.4. Философия Георга Гегеля

Вершиной немецкого идеализма первой половины XIX в. по праву считается творчество *Георга Вильгельма Фридриха Гегеля* (1770—1831).

Основу философских воззрений Гегеля можно представить следующим образом. Весь мир — это грандиозный

О развитии исторический процесс развертывания и реализации возможностей некоего мирового разума, духа. **мирового духа** *Мировой дух* есть совершенно объективное, безличное, идеальное начало, выступающее основой и субъектом развития, творцом мира в целом. Общая схема творческой деятельности

этого безличного идеального начала носит у Гегеля название *абсолютной идеи*. Все, что существует на свете, — лишь ее бледное отражение, следствие и результат ее активности.

✧ *Процесс развертывания богатств мирового духа* (или абсолютной идеи) включает три ступени:

- ступень *логики* — безличное, «чистое», т. е. непредметное мышление, конструирующее само из себя систему логических категорий;
- ступень *природы*, понимаемой как внешняя материальная оболочка идеи, ее противоположность, «инобытие»; на этой ступени появляется и человек (как часть и завершение природы), преодолевающий в конечном счете материальность природы своей духовной деятельностью;
- ступень *духа* — история собственно человеческой духовной жизни, в которой продолжается развитие абсолютной идеи, доходящее в итоге до философии, открывающей таинственный источник мирового развития, т. е. абсолютную идею. Последняя как бы возвращается в философии к себе самой, познает самое себя. В этом, по Гегелю, и заключается смысл и цель всех приключений мирового духа, разума — в самопознании. Таким образом, действительность предстает в гегелевской философии воплощением духа, разума, всеобщего идеального начала.

«Мировой разум» у Гегеля получился живым, беспокойным, ищущим, в общем — весьма живописным субъектом, несмотря на всю свою безличность. Он очень динамичен, постоянно занят перевоплощением, реализуясь то в природе, то в человеческой истории, пробуя свои силы то в оформлении спокойно-величественного восточного мира, то стимулируя героiku мира греко-римского, то ищет свое отражение в зеркале искусства и религии, то созерцает себя в философских абстракциях. Он частенько посмеивается над людьми («ирония истории»), беззастенчиво пользуется ими для достижения своих целей.

В итоге, развивая человеческую историю, мировой дух оказывается таким «прогрессистом» образца XIX в., в общем вполне удовлетворенным результатом проделанной работы.

Новизна гегелевской мысли заключалась главным образом в:

- представлении о поступательном, последовательном и закономерном (а не произвольном) движении мирового духа, а следо-

вательно, и аналогичном характере всех его воплощений: природы, истории, искусства, науки, религии, самого индивида;

- усмотрении в движении духа явно выраженной диалектики и разработке на этой основе системы диалектических принципов и категорий;
- последовательном и неуклонном проведении принципа историзма в приложении ко всем мыслимым областям человеческого знания.

Возьмем, к примеру, одну из ранних работ Гегеля — «Феноменологию духа» (1807), которую принято считать ключевой для понимания творчества немецкого мыслителя. Содержание этой книги составляет своеобразно понятая история познания. Но история не в привычном смысле слова, а в гегелевском, т. е. некая схема логического развития познания от самой низшей его формы — чувственной достоверности до предельно возможной — «абсолютного знания». Не забудем, что по Гегелю, сознание человека есть проявление или воплощение мирового духа. Только на первых порах оно (сознание) об этом не догадывается и потому смотрит на вещи как на чуждую ему телесность, т. е. нечто такое, что противостоит сознанию как внешние посторонние предметы. На следующем этапе сознание обращает свой интерес на себя, становясь объектом познания себя самого, «самосознанием». Здесь сознание само определяет свой предмет и поэтому становится активным, практически действующим, творящим. Именно это помогает ему постичь свою всеобщность, увидеть в себе абсолютную полноту реальности и перебраться на следующую, более высокую ступень, где сознанию открывается внутреннее родство и даже тождество с внешним миром, исчезает различие субъекта и объекта познания.

Такая схема развития сознания выглядит в общем достаточно искусственно, но, наполняя ее конкретным содержанием действительной истории (причем не только гносеологии), Гегель обнаруживает любопытнейшие вещи. Оказывается, например, что превращение истины в свою противоположность, т. е. заблуждение, есть необходимый момент в развитии познания. Путь к постижению более глубоких истин обязан пройти через раскрытие истоков и причин заблуждений, а когда это сделано, тогда «ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного»¹.

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. В 14 т. Т.4. — М. — Л., 1929—1959. — С.21.

Общий замысел «Феноменологии духа» — представить историю поиска истины в качестве решающего доказательства обнаруженной наконец истины. В этом заключается одна из оригинальнейших и глубоких идей Гегеля в области теории познания.

✧ В то же время вклад Гегеля в развитие философии в первую очередь определяется разработкой диалектического метода. Под диалектикой в данном случае понимается теория развития, в основе которого лежит единство и борьба противоположностей, т. е. становление и разрешение противоречий. «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения» — этот вызывающий тезис, защищавшийся Гегелем в его диссертации 1801 г., можно считать ключевым для уразумения гегелевской диалектики. «Противоречие есть корень всякого движения и жизненности: лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью»¹, — утверждает философ.

Противоречие есть единство взаимоисключающих и одновременно взаимополагающих друг друга противоположностей. Возникающие в этом взаимоисключении напряжение, конфликт и служат источником движения и развития любой вещи. Причем развитие осуществляется не в произвольном порядке, а по определенному правилу: утверждение (тезис), его отрицание (антитезис), отрицание отрицания (синтез, снятие противоположностей). Термин «снятие» здесь означает, что первые две стадии развития предмета преодолены, изжиты, оставлены, но одновременно и сохранены, воспроизведены вновь, объединены в новом, высшем качестве. Это касается и гегелевской трактовки взаимоотношений различных философских систем: они сменяют друг друга, наращивая все новые открытия, которые не пропадают во времени, а переходят из одной системы в другую, причем каждый раз в новом качестве (т. е. меняется место и значение того или иного фрагмента знания в общей картине мира).

Составляющая первооснову мира (по Гегелю, разумеется) абсолютная идея также обязана подчиниться триаде — тезису, антитезису и синтезу: сначала она выступает в виде чистых логических сущностей («Наука логики»), затем в форме инобытия или природы («Философия природы») и, наконец, в различных формах

¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. Т.5. С.520.

духа — праве, нравственности, искусстве, религии и т. д. («Философия духа»).

♦ «*Чистые логические сущности*» — первая фаза развития абсолютной идеи — это логические законы и категории, т. е. наиболее общие понятия, универсальные формы мышления, в которых воспроизводятся предельно общие связи и отношения нашего бытия (общее и единичное, необходимое и случайное, причина и следствие и т. д.). Непревзойденная до сих пор оригинальность гегелевской мысли заключается в том, что категории мышления не просто выстроились в определенном системном порядке (таких систем начиная с Аристотеля было создано немало), но и пришли в движение, как бы «ожили», стали «текучими», взаиморефлексирующими, порождающими и обуславливающими друг друга. Иными словами, Гегель демонстрирует саморазвивающуюся систему понятий, поднимающихся от простого, абстрактного, безличного к конкретному, сложному, содержательному исключительно за счет собственных возможностей, т. е. силою логики, мысли, духа. Двигательную же силу понятиям придают все те же диалектические принципы: внутренней противоречивости, отрицательности, всеобщей взаимосвязи и т. д.

Начинается, к примеру, логика Гегеля с категории «*чистого бытия*» — самой бедной содержательно, предельно абстрактной и неопределенной категории. Ведь о «чистом бытии» в принципе ничего нельзя сказать, кроме того, что оно есть, существует. Неопределенность и бессодержательность этой категории позволяют приравнять ее к другой не менее абстрактной категории — «*ничто*» (ведь и ее мы практически никак не можем содержательно охарактеризовать). «Ничто» отрицает «чистое бытие вообще». Постоянный же переход чистого бытия в ничто, и наоборот, есть «*становление*», третья категория, выражающая синтез «чистого бытия» и «ничто». Внутри «становления» уже заложено противоречие, поскольку оно может быть как разрушительным (переход от бытия к ничто), так и созидательным (переход от ничто к бытию). Поэтому «становление» разделяется на категории «*уничтожение*» и «*возникновение*», которые, в свою очередь, порождают категорию «*наличное бытие*». Это уже бытие с некоторой степенью определенности, и, следовательно, мы имеем дело с категорией «*качества*», «*тождественной с бытием определен-*

ностью». Качественная характеристика бытия неизбежно тянет за собой «количество», а их противоречивое единство дает категорию «мера» (т. е. некие пределы, внутри которых изменение количества не ведет к смене качества).

Вот таким примерно способом и строится в «Науке логики» гегелевская система категорий диалектики, которые, по Гегелю, существуют объективно, составляя некий духовный каркас или, точнее, русло развития мироздания в целом, а также культуры человечества. В понятиях у Гегеля как бы изначально присутствует конкретное содержание всех вещей и процессов нашего мира, в существовании которого понятия лишь проявляются, обнаруживаются.

Наверное, из-за того, что в воззрениях Гегеля природе, материальному миру (без человека) в развитии во времени было отведено, «*Философия природы*» получилась у немецкого мыслителя наименее оригинальной, а местами — просто архаичной. Хотя и в этом случае энциклопедические знания и диалектическая острота ума позволили философу остаться на высоте своего авторитета, в частности, в критике механицизма науки XVIII в. или в гениальном прозрении о взаимосвязи и взаимопереходах определений пространства и времени и т. д.

Более плодотворной и богатой глубокими мыслями оказалась «*Философия духа*», или учение об обществе, изложенное не только в названном произведении, но и в «Философии права» (1821), а также в изданных после смерти Гегеля лекциях по философии истории, эстетике, философии религии. У современников Гегеля наибольшей популярностью пользовалась его философия истории.

Поскольку история человечества есть проявление «*мирового духа*», развивающегося строго логично и закономерно, то, очевидно, что она не может рассматриваться как набор случайных событий». В ней также есть определенный порядок, последовательность, закономерность, т. е. «разум»¹.

Мировой разум или дух, движущийся в мировой истории, имеет явно выраженную цель — свободу.

«Свобода, — утверждает Гегель, — является сама в себе целью, которая реализуется и является единственной целью духа. Мировая

¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. Т. 8. С. 10.

история была направлена к этой окончательной цели, которой на протяжении многих веков приносятся жертвы на алтаре мира»¹. Следовательно, «всемирная история есть прогресс в сознании свободы»².

В соответствии с этим критерием Гегель различает *четыре основных периода всемирной истории*: восточный мир (Китай, Индия, Египет); греческий мир; римский мир; германский мир. Страны Востока, по Гегелю, не знают свободы, они знают, что свободен лишь один человек, да и тот деспот. Греки уже поднимаются до осознания свободы человека, но она серьезно ограничена — ведь свободны только некоторые — те, кто не в рабстве. Римский мир ставит проблему свободы в рамки правовых отношений. Но лишь германские народы в конце концов осознают в полной мере тот факт, что свобода составляет основное свойство человеческой природы, является неотъемлемым правом каждого человека. Этот завершающий этап человеческой истории, по Гегелю, также имеет свою периодизацию. При этом решающими, переломными событиями этой эпохи философ считает Реформацию в Германии и Великую французскую революцию 1789 г. Такова общая схема всемирной истории, сконструированная Гегелем.

Нарастание степени свободы в сменяющих друг друга исторических эпохах свидетельствует о том, что дух неуклонно движется к своей цели, воплощаясь попеременно в конкретном «духе» того или иного народа, который своим характером, государственным строем, а также искусством, религией, философией способен наиболее полно представить, выразить требования мирового духа.

Важная характеристика исторической концепции Гегеля — высокая оценка активности и даже творческой роли народа в развитии истории. Человеческая деятельность, мотивированная самыми разными побуждениями (эгоистическими и альтруистическими, мелочными и великодушными и пр.), интересами, аффектами, является тем единственным «орудием и средством», которым дух добивается нужного ему результата. Причем резуль-

¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. Т. 8. С. 19.

² Там же. С. 19.

тат этот зачастую превосходит все мыслимые ожидания действующих лиц.

«...Во всемирной истории, — замечает Гегель, — благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают...»¹.

Эта мысль для начала XIX в., конечно, не так уж и нова. Еще А. Смит, к примеру в XVIII в. восхищался чудесами рыночной экономики, в которой каждый индивид действует на свой страх и риск во имя собственной выгоды, а в результате растет благосостояние всего народа, о котором индивидуалы-рыночники помышляют меньше всего. Гегель объясняет подобные чудеса «хитростью разума», скрывающего под мнимым произволом индивидов порядок и закономерность исторического развития. Однако подлинный творец истории, мировой разум бывает у Гегеля не только хитер, но и коварен: зачастую вроде бы благие побуждения и действия людей оборачиваются против них же самих. Таков, например, феномен отчуждения — процесса, в котором созданные людьми предметы, организации, институты начинают жить своей самостоятельной жизнью, поработавшая своих создателей. Никакое, скажем, государство не может возникнуть без явно выраженной воли многих людей, но вряд ли эта воля предполагает, что, возникнув, государство начинает работать «на себя», изобретая все новые и новые «государственные интересы», стремясь к тотальному контролю чуть ли не над всеми сторонами жизни своих граждан.

Прогресс в осознании свободы, составляющий у Гегеля смысловой стержень истории, ни в коем случае нельзя понимать чисто субъективно, т. е. как изменение «мнений», мышления конкретных людей. Чтобы стать реальной, идея должна объективироваться, вылиться во что-то внешнее. Такой объективацией свободы становятся у Гегеля семья, гражданское общество, государство.

✧ Отношение немецкого мыслителя к *государству* характеризуется особым пиететом. Достаточно сказать, что народы, которые по каким-то причинам государства не образовали, у Гегеля

¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. Т. 8. С. 27.

ля не могут претендовать на вхождение во всемирную историю, они — внеисторичны (мировой дух о них, наверное, забыл).

«Существование государства, — объявляет Гегель, — это — шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю»¹.

Идея государства есть воплощение народного духа, живущего в гражданах и достигающего высшего развития благодаря этой идее.

Наличие вполне развитой идеи государства Гегель признает лишь применительно к некоторым передовым европейским странам, в которых уже реализована идея свободы, достигнуты личная независимость и равенство всех перед законом, существуют представительные учреждения и конституционное правление.

В развитом своем виде государство, по Гегелю, представляет собой конституционную монархию, основанную на разделении властей: законодательной, правительственной и власти государя. Как видим, Гегель в принципе принимает сформулированную еще Локком и Монтескье идею разделения властей, но взаимное ограничение и контроль властей отвергает, считая государство органическим единством, где недопустимы самостоятельность и враждебность властей друг к другу.

Законодательная власть определяет и устанавливает всеобщее. Власть правительства (куда Гегель относит и судебную) подводит особенные сферы и отдельные случаи под это всеобщее. Что касается конституционного монарха, то он не должен вмешиваться во все эти дела.

«При совершенной организации государства, — говорит Гегель, — все дело только в наличии вершины формального решения; монарх должен быть лишь человеком, который говорит «да» и ставит точку над i ...»².

Гегель решительно отвергает демократическую идею народного суверенитета. Не устраивает Гегеля и либерализм с его предпочтением прав и свобод личности правам государства. Государство как «общее» представляет для мыслителя куда большую ценность, нежели любые частности.

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — С. 284.

² Там же. С. 324.

В целом же гегелевская концепция «разумного государства» в виде конституционной монархии (включающая в себя требования прав и свобод личности, частной собственности, свободы договоров и т. д.) для современной философу полуфеодальной Германии была явным указанием на необходимость буржуазных преобразований.

«Философия духа» у Гегеля распадается на три части: субъективный дух (сознание человека), объективный дух (право, моральность, нравственность, т. е. семья, гражданское общество и государство) и абсолютный дух (искусство, религия, философия). Лишь в последнем, т. е. абсолютном духе, дух мировой обретает некоторое успокоение — ведь он добрался, наконец, до цели, познал сам себя.

Абсолютной эту форму духа Гегель называет потому, что в ней дух не связан с конечным определением и полностью свободен. Он эволюционирует от чувственного созерцания (искусство) к представлению (религия) и от него к мышлению в понятиях (философия).

Философию Гегель полагает высшей ступенью развития абсолютного духа, ведь в ней дух представлен в адекватной ему понятийной форме. Поэтому философия есть своеобразное мышление о мышлении, общий итог развития действительности, самое существенное знание о мире. Философия, по выражению Гегеля, есть «эпоха, схваченная в мыслях», и поэтому никакая философия не идет дальше своего времени.

Гегель сознательно отказывается строить какие бы то ни было прогнозы относительно будущего — он не хочет лишить философию научности, ибо, по его убеждению, лишь ретроспекция есть подлинно научный способ познания. Ему доступно лишь то, что уже оформилось, определилось, развернуло все свои возможности. Мудрость, как известно, с молодостью обычно не в ладах. Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек¹.

Оценивая историческое значение философии Гегеля в мировой культуре, нельзя не признать, что занятое им место в ряду гениев мысли — одно из самых почетных. Его философский авторитет до сих пор прочен и непоколебим. Уж очень

Значение философии Гегеля

¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 56.

часто Гегель оказывался прав в своих суждениях. Не ошибся он и в предположении, что никакая философия не идет дальше своего времени — его собственная в том числе (хотя мыслитель и пытался оговорить особую судьбу своих творений). Философия Гегеля — это классика первой половины XIX столетия. Его стиль философствования именуют *классическим*, подразумевая ряд основополагающих принципов, составляющих предпосылки данного способа мышления. Это, прежде всего, безграничная вера в «рацио» разум, как человеческий, так и природный, мировой. Это неискоренимая убежденность, что мир в целом устроен достаточно упорядоченно, закономерно, разумно, что он не враждебен человеку, а, наоборот, соразмерен, удобен ему. Это, наконец, отсутствие сомнений в том, что разум человека ли, мира ли в целом — в принципе открыт, познаваем, доступен для анализа.

Иными словами — все это принципы торжествующего рационализма, «правившего бал» в философии Нового времени практически до конца XIX в. Именно эти принципы и составляют суть менталитета, если можно так выразиться, восходящей буржуазной эпохи, а соответственно и гегелевской философии. Последняя именно тем и велика, что сумела выразить эту рациональность наиболее ярко, последовательно и глубоко.

Гегель оказался прав в своем предположении, что мировой дух (мышление человечества, мировая духовная культура), развиваясь, «не оставляет ничего позади себя», а вбирает, впитывает, «снимает» все мало-мальски значимые достижения духовной жизни, а следовательно, и гегелевскую диалектику, ее историзм и рационализм.

7.5. Философия Людвиг Фейербаха

Традицию философствования классического типа продолжил в Германии в середине XIX в. *Людвиг Фейербах* (1804—1872).

Для Германии 30-х годов философское кредо Фейербаха оказалось не совсем традиционным: он резко и решительно отверг идеализм своих великих предшественников (Фихте, Шеллинга, Гегеля) и объявил себя материалистом и атеистом. На общем

философском фоне практически безраздельного господства идеализма и более чем уважительного отношения к религиозным традициям столь крутой поворот не мог не привлечь внимания. Фейербах оказался смелым и очень своевременным философом. После тяжеловесных, громоздких, усложненных донельзя, а то и просто невнятных фихтеанских и гегелевских конструкций, мысли Фейербаха были просты и наглядны, они представлялись возвращением к здравому смыслу, спуском с облачных высот туманных абстракций на живую и грешную землю. Буквально в течение нескольких лет с момента выхода его основных работ — «К критике философии Гегеля» (1839) и «Сущность христианства» (1841) — Фейербах сделался необыкновенно популярен чуть ли не во всей образованной Европе (в том числе и в России).

✧ Как и во всей немецкой классической философии, в творчестве Фейербаха отчетливо звучит мотив *свободы как главной человеческой ценности*. Проблемы сущности человека, преодоления отчуждения, разумного устройства общественной жизни должны найти свое решение во имя *освобождения человека* от всех сковывающих его многочисленных пут, предрассудков и суеверий, в том числе и философских.

Свое «освобождение» человека Фейербах начинает с решительной критики философской системы своего великого учителя — Гегеля. Первым делом он хочет выпустить на свободу заточенного в темнице гегелевских категорий «абсолютного духа», который оказывается ни чем иным, как обыкновенным человеческим сознанием, оторванным от реального человека и обожествленным.

Аргументы Фейербаха просты и убедительны. Философия не в состоянии достичь истины, пока она остается в царстве чистой мысли. Ей не под силу создать мир, материю, жизнь. Не может она также и сама из себя (как паук паутину) породить все богатство своих идей. Лишь обратясь к реальному миру, природе, философия может рассчитывать на приобретение настоящих знаний. Все философские тайны скрыты во вполне естественных, материальных вещах. Поэтому надо не замыкаться в узких рамках мышления, выжимая из его категорий и суждений реальный мир, а наоборот — изучать живую жизнь, природу как первоисточник нашего мышления.

Материальный мир существует совершенно независимо от мышления, сознания человека. Сознание же, как и сам человек, есть порождение природы, материи. Главная ошибка идеализма, по Фейербаху, — отождествление бытия и мышления. Однако на самом деле тождества быть не может: мышление не равно бытию хотя бы потому, что «чистого», т. е. самостоятельного, независимого от материального тела мышления нигде и никогда не было. Между мышлением и бытием существует не тождество, а единство. Причем бытие предшествует мышлению, которое является всего лишь свойством бытия.

Таким образом, перед нами самой чистой воды *материализм*, позволявший Фейербаху делать весьма радикальные выводы относительно роли и значения своих предшественников. Учение Шеллинга и Гегеля о том, что материальный мир обязан своим существованием творческой деятельности некоего мирового духа, Фейербах объявил просто-напросто переводом религиозного представления о сотворении мира Богом на язык философии.

✧ *Религия* стала вторым главным противником Фейербаха в борьбе за свободу человека. Ее критика составляет, пожалуй, сильнейшую сторону теоретического мышления этого философа. Религия, по Фейербаху, представляет собой совокупность фантастических образов несуществующего. Она плод невежества. Однако в отличие от материалистов XVIII в. Фейербах видит основную причину существования религиозных верований не в обмане темного народа корыстными церковниками, а в самой природе человека, в своеобразии условий его жизни. Подлинный источник религиозной веры — чувства зависимости, бессилия, несвободы, которые испытывает человек перед лицом неподвластных ему стихий. Они способствуют, с одной стороны, воображаемому росту мощи этих неуправляемых человеком сил, а с другой — порождают фантастические способы их преодоления, хотя бы в иллюзорной надежде на некую внешнюю силу, с которой можно в принципе договориться.

При этом для объяснения религиозного феномена Фейербах использует столь популярное в немецкой философии понятие «отчуждение». Религия ведь есть не что иное, как отчуждение от человека или, точнее, перенесение самых обычных человеческих свойств на природу. Природа же потому и становится обожествленной, что силой религиозной фантазии приобретает способ-

ности, свойственные человеку. В конечном счете божество — это тот же самый человек, только абстрактный, очищенный от всего злого, грязного, случайного, ограниченного и возведенный в абсолют, доведенный до немыслимой степени совершенства. В религии, по мысли Фейербаха, человек не сознает, что он, в сущности, боготворит самого себя. Человек как бы раздваивается, отдавая небу все свои положительные качества, объективируя их и поклоняясь им как какому-то особому, более сильному и могучему существу. Таким образом человек попадает в еще одну зависимость от им же самим вымышленного персонажа. Вот этот-то процесс превращения созданных людьми объектов в нечто противостоящее им, господствующее над ними, и называется, как мы помним, отчуждением.

Интерпретация феномена *религии как процесса отчуждения человеческой сущности* есть, наверное, гениальное прозрение Фейербаха, его самая большая творческая удача. Однако реальных средств преодоления этого отчуждения, кроме народного просвещения, мыслитель в своем XIX в. не нашел (впрочем, их кажется не нашли и в XX; гегелевская сова Минервы с вылетом почему-то не торопится). Однако искреннее стремление Фейербаха вернуть человеку его отчужденную сущность, перенести отношение к богу на отношения между людьми не могут не вызывать сочувствия. Любовь к ближнему, добро, справедливость, превращенные религией в средство загробного блаженства, должны стать целью сами по себе. Любить человека надо не потому, что это угодно Богу, а потому, что это — человек. «Для человека нет существа выше человека», — провозгласил Л. Фейербах.

Философию Фейербаха обычно квалифицируют как «*антропологический материализм*» (греч. «антропос» — человек, «логос» — слово, понятие, учение). Это связано с претензией мыслителя на создание истинно новой философии, в фокусе которой должен находиться человек.

«Новая философия, — объяснял Фейербах, — превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и внешний предмет философии; превращая, следовательно, антропологию... в универсальную науку»¹.

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв. — М., 1955. Т. I. — С. 202.

Однако, как это часто случается, «позитивная», так сказать, часть воззрения Фейербаха получилась много слабее «критической». Он не сумел или не захотел воспринять главных находок своих критикуемых учителей — диалектики и историзма. Оттого и грешит его концепция антиисторизмом (сущность человека, к примеру, у Фейербаха постоянна во все времена, т. е. берется с чисто биологической ее стороны), натурализмом в трактовке общественных отношений (главными из них признаются психологические и физиологические), созерцательностью в гносеологии (как будто не было достижений Канта и Фихте в выявлении активной роли субъекта познания) и т.д.

Поэтому и оставался Л. Фейербах своеобразным лидером философских авторитетов своей эпохи, «властителем дум» недолгий период времени. Ему на смену уже спешила гораздо более мощная по силе воздействия оригинальная материалистическая философия Маркса и Энгельса.

7.6. Историческое значение немецкой классической философии

Главный итог и историческое значение немецкой классической философии, представленной именами пяти корифеев, можно выразить просто: эта философия поменяла стиль мышления в европейской, а значит, и мировой культуре. Новизна же утвержденного ею стиля заключалась в предельной широте мышления, его универсальности. Вот лишь несколько примеров.

Благодаря естественно-научной революции XVII в., а также успехам теории и практики естествознания следующего столетия в общественном сознании начал формироваться устойчивый образ идеального образца знания, в качестве которого выступили так называемые точные или строгие науки — математика, механика. Все остальное «ненаучное» или «полунаучное», т. е. не подвергшееся математической обработке знание, стало третироваться как нечто второстепенное или недоразвитое. Усилиями же классиков немецкой философии было показано, что наука — всего лишь

одна из возможных форм знания, и вовсе не исключительная. Язык, мифология, религия, философия, искусство и т.д. тоже заключают в себе неисчерпаемые богатства и вовсе не собираются уходить в тень науки. Они самоценны и незаменимы.

Другой пример. До XIX в. все теоретики, и философы в том числе, были немножко пророками в том смысле, что они сообщали интересующимся наконец-то найденную окончательную «истину в последней инстанции». Соответственно все прежние идеи оказывались в лучшем случае искренними заблуждениями. После же работ классиков немецкой философии такой подход (в науке по крайней мере) стал дурным тоном. Новые концепции не зачеркивают старых, даже противоположных. Истины относительны, динамичны, многогранны.

Пример третий. Даже сейчас в массовом сознании не исчезло восприятие мира «по греко-римскому типу»: мы, дескать, греки или римляне — цивилизация, а все остальные вокруг нас — варвары. А уж цивилизованная Европа XVIII в. и подавно взирала на остальной мир как на царство тьмы и невежества, коего еще не коснулись «плоды просвещения». Немецкая классическая философия сломала и этот стереотип. Она показала, что «дух» каждого исторического народа своеобразен, неповторим, имеет свое индивидуальное предназначение, судьбу и роль в пьесе под названием «Всемирная история». Роли, конечно, бывают главные, а бывают и эпизодические, но и без последних пьесы не сыграешь.

Таким образом, немецкой классической философией была снята однозначность дихотомий «научно — ненаучно», «истинно — ложно», «цивилизованно — варварски» и пр. Картина мира стала несравненно более сложной, объемной, многоцветной.

Это в огромной степени стимулировало появление в XIX в. массы новых отраслей знания, анализирующих исторические формы культуры человечества. Немецкая классическая философия стала как бы «точкой роста» наук о культуре, гуманитарного знания.

Очень весомыми оказались и собственно философские приобретения. Идеи познавательной активности субъекта, всеобщности развития через становление и разрешение противоречий, всеобщей же природы духа, сознания изрядно «встряхнули» философию. Разработка философских понятий, категорий была проведена на таком уровне, что до сих пор для философов немецкая классика — все равно что словарь Даля для русских писателей.

И все же, наверное, главная заслуга Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха заключалась в том, что они сделали наше мышление историчным. Одного этого вполне достаточно, чтобы называться классиками философии.

Вопросы для повторения

1. Какие проблемы были в центре внимания И. Канта в «докритический» период его творчества?
2. В чем состоял «коперниканский переворот» в философии, совершенный И. Кантом?
3. Что такое антиномии разума? Как они разрешаются И. Кантом?
4. Что означает кантовское понятие «вещь в себе» и почему «вещи в себе» недоступны познанию?
5. Раскройте основные принципы этики И. Канта.
6. Какие мотивы философского творчества И. Канта развивает в своем «наукоучении» И. Фихте?
7. Почему Ф. Шеллинг в своей философской системе ставит искусство выше философии?
8. Какие идеи Ф. Шеллинга созвучны современной научной картине мира?
9. Определите, в чем заключается принципиальная новизна философских идей Г. Гегеля?
10. Сформулируйте основные принципы диалектического мышления, обоснованные Г. Гегелем.
11. Какое содержание вкладывал Г. Гегель в понятие «ирония истории»?
12. Объясните смысл знаменитой гегелевской метафоры: «... Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек».
13. В чем заключается сущность философской антропологии Фейербаха?





Глава 8

Марксистская философия

Марксистская философия появилась в 40-х гг. XIX столетия. Ее основоположники — немецкие мыслители *Карл Маркс* и *Фридрих Энгельс*. К их наиболее видным последователям можно отнести *Августа Бебеля* и *Карла Каутского* в Германии, *Поля Лафарга* во Франции, *Антонио Лабриолу* и *Антонио Грамши* в Италии, *Георгия Плеханова* и *Владимира Ленина* в России, а также многих других теоретиков марксизма в разных странах мира. Со второй половины XIX в. и в течение всего XX в. марксистская философия оставалась одной из наиболее влиятельных среди многих направлений философской мысли.

8.1. Теоретические предпосылки марксистской философии

Видимо, будет правильным сказать, что марксистская философия сформировалась под влиянием всей предшествующей философской, научной и общественно-политической мысли, прежде всего западноевропейской. Но наибольшее влияние на ее становление оказали немецкая классическая философия, представленная *И. Кантом*, *И. Фихте*, *Ф. Шеллингом*, *Г. Гегелем*, *Л. Фейербахом*, английская политическая экономия *А. Смита* и *Д. Рикардо*, а также французский критический утопический социализм *Ш. Фурье* и *А.К. Сен-Симона*.

Непосредственными же теоретическими предпосылками марксистской философии послужили диалектика Гегеля и материализм Фейербаха. Свое отношение к философии этих мыслителей

телей *Карл Маркс* (1818—1883) и *Фридрих Энгельс* (1820—1895) выразили в целом ряде своих работ, прежде всего таких, как «Критика гегелевской философии права», «Тезисы о Фейербахе», «Капитал» Маркса, «Анти-Дюринг» и «Диалектика природы» Энгельса, в их совместных трудах «Святое семейство» и «Немецкая идеология».

✧ Непосредственно этому посвящена работа *Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»*. Высоко оценивая диалектику Гегеля как учение о развитии объективного мира, его познания и мышления людей, Энгельс подчеркивает, что

«эта диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества». Для нее «нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу»¹.

В данном случае выражена суть диалектики как теории и диалектического метода Гегеля. В то же время Энгельс отмечает, что полностью проявиться этому методу мешает идеалистическая система гегелевской философии, представившая развитие мира и весь общественный исторический процесс в виде саморазвития абсолютной идеи. Эта его система постоянно ставит ограничения диалектическому методу, вынуждает «положить конец» или мыслить некий предел развитию исторического процесса и познавательной деятельности людей.

«Нужно было так представить себе конец истории: человечество приходит к познанию... абсолютной идеи и объявляет, что это познание абсолютной идеи достигнуто в гегелевской философии»².

Однако представления о «конце истории» или развитии человеческого общества, а также о постижении абсолютной истины, то есть исчерпывающего знания о мире, глубоко противоречат диалектическому методу Гегеля, суть которого была выраже-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. — С. 276.

² Там же. С. 277.

на выше. Нужно было освободить этот метод от сковывающих его «насильственных конструкций» идеалистической системы.

✧ Острая критика гегелевского идеализма содержится в философских трудах Л. Фейербаха. В одном из них «Сущность христианства» он смело провозгласил «торжество материализма» исходя из того, что природа существует независимо от какого-либо духа и является основой всего существующего, что окружающий человека вещественный и чувственно воспринимаемый мир есть «единственный действительный мир». Высшим продуктом развития природы называется человек, к тому же и как единственно мыслящее существо. Поэтому, считает Фейербах, коренной философский вопрос об отношении бытия и мышления, природы и духа имеет смысл только по отношению к человеку. В человеке они находятся в единстве.

«Единство бытия и мышления истинно и имеет смысл только тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек»¹.

Энгельс писал, что «освободительное действие этой книги», в которой были изложены основные положения философии Фейербаха, было огромным. Ясные материалистические идеи его учения действовали «освежающе после долгих лет господства абстрактной и темной гегельянщины»². Однако, критикуя идеализм Гегеля, Фейербах не понял сути и значения его диалектики. Уже поэтому его критика гегелевской философии была во многом поверхностной и малосодержательной.

Материалистические же идеи, которые ясно и живо излагал Фейербах, не были свободны от известной ограниченности, на что через некоторое время после выхода его книги «Сущность христианства» обратили внимание Маркс и Энгельс.

Прежде всего они отметили, что Фейербах сводил всякий материализм к *механистическому*, к той его форме, в которой он был выражен в трудах большинства материалистов XVIII в. Поскольку к тому времени более других наук была развита механика, это и послужило причиной того, что к изучению всех явлений, в том числе химических, биологических и даже социальных («в глазах материалистов XVIII в. человек был машиной так же,

¹ Фейербах Л. Избр. произв. Т. I. — М., 1955. — С. 199.

² Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 21. С. 281.

как животное в глазах Декарта»), стали применять масштабы механики¹. Естественно, что такое сведение более сложных явлений к простым сильно искажало реальную картину мира.

Другая ограниченность материализма XVIII в., на позициях которого стоял Фейербах, заключалась в неспособности понять мир в его непрерывном развитии как сложный и противоречивый процесс, в ходе которого отживают одни явления и появляются новые, как правило, более совершенные. Напротив, те или иные вещи и явления действительности рассматривались как изолированные друг от друга и неразвивающиеся. Такой метод познания Маркс и Энгельс вслед за Гегелем называли *метафизическим*, или *антидиалектическим*. В целом же материализм Фейербаха характеризовался ими как механистический и метафизический. И они стремились преодолеть ту и другую ограниченность его философии.

Кроме того, Маркс и Энгельс указали еще на одну весьма существенную ограниченность философии Фейербаха, а именно на ее созерцательный характер. Речь идет о непонимании роли практической деятельности людей в познании ими природных и социальных явлений и в развитии общества.

В своих «Тезисах о Фейербахе» Маркс отмечает:

«Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и феербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»².

Другими словами, вне поля зрения Фейербаха оказался тот основополагающий факт, что познавательная деятельность людей есть одна из сторон их «чувственной» практической деятельности, в процессе которой они преобразуют действительный мир в соответствии со своими потребностями и интересами.

Вовлекаемые в сферу практической деятельности людей предметы внешнего мира не только созерцаются, но и преобразуются ими. При этом выявляются и познаются различные свойства этих предметов. Тем самым практика выступает как *основа познания* вещей и явлений действительности. Вне практического

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 21. С. 286.

² Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 1.

отношения к ним они остаются лишь предметом их внешнего созерцания, не более. Это не дает возможность понять их сущность, содержание и значение для человека и общества.

Содержание самой общественной практики обуславливает цели познавательной деятельности людей, которые в конечном счете определяются их практическими потребностями и интересами. Далее, по мнению Маркса, именно в практической деятельности проверяются результаты познавательной деятельности людей, достоверность получаемых ими знаний. Тем самым практика выступает и как *критерий истины*. В практической деятельности обнаруживается, насколько реально (а не мистически) мыслят люди, то есть насколько верно их мышление отражает действительное положение вещей. «В практике должен доказать человек истинность, то есть действительность и мощь, поскуюсторонность своего мышления»¹.

Однако, по Марксу, роль практики в познании природы, общества, человеческого мышления не исчерпывает ее значения. Ведь она составляет основное содержание всех сторон жизни общества. «Общественная жизнь является по существу *практической*»². То, что собой представляет то или иное общество, проявляется в предметно-практической деятельности людей и складывающихся при этом общественных отношениях между ними.

Не поняв познавательного (гносеологического) и социального значения практики как предметно-преобразующей деятельности людей, Фейербах не смог последовательно применить материалистический подход при объяснении *общественных* явлений. Тем самым его материализм оставался односторонним и *незавершенным*. Будучи материалистом во взглядах на природу, Фейербах оставался идеалистом во взглядах на общество.

В силу созерцательного, метафизического характера своего материализма Фейербах, как отмечал Маркс, не понял значения практики и как революционно-преобразующей деятельности людей, направленной на изменение существующих условий их общественной жизни. Тем самым им не было до конца понято социальное значение философии, а сама его философия так и осталась на созерцательно-объяснительных позициях.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т.3. С. 1.

² Там же. С.3.

8.2. Диалектический материализм — философия марксизма

Соединение материализма и диалектики

Преодолевая идеализм гегелевской и созерцательно-метафизический характер феербаховской философии, Маркс и Энгельс унаследовали рациональное содержание их учений — диалектику Гегеля и материализм Фейербаха, освобожденные соответственно от идеализма и метафизики.

Так, порвав с идеализмом Гегеля, они сохранили и развили в своем учении его диалектику как теорию и диалектический метод познания и мышления.

Но это была уже *материалистическая диалектика*, в рамках которой человеческие понятия истолковываются как отражения реальных вещей, их многообразных связей и отношений. Такое соединение диалектики и материализма положило начало созданию новой философии — *диалектического материализма*.

В качестве *первичной* признается диалектически развивающаяся объективная *материальная действительность*, отражением которой выступают категории и законы мыслительной деятельности людей.

«Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны...»¹.

Это значит, что в «диалектике понятий», то есть в их сложной и противоречивой взаимосвязи и развитии воспроизводится «диалектическое движение действительного мира»². Другими словами, в «диалектике понятий» отражается «диалектика вещей».

Таким образом, материалистически истолкованная гегелевская диалектика была как бы перевернута, «поставлена на ноги», ибо прежде, по остроумному замечанию Энгельса, «она стояла на голове»³. Освобожденная от «идеалистических оболочек», она стала плодотворным методом исследования явлений природы, общества и человеческого мышления.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 21. С. 302.

² Там же. С. 302.

³ Там же. С. 302.

«Великая основная мысль», выражающая основополагающую идею диалектики, заключается, по Энгельсу, в том, что

«мир состоит не из готовых, законченных предметов, а представляет собой совокупность процессов, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в непрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются, причем поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным откликам, в конечном счете прокладывает себе путь...»¹.

Такова диалектика развития объективного мира и его познания. Учение о ней составляет важный раздел марксистской философии диалектического материализма. Речь идет, разумеется, о материалистической диалектике, которая, по словам Ленина, является «душой» марксизма.

В работе «Анги-Дюринг»² Энгельс писал, что, спасая «сознательную диалектику» Гегеля, он и Маркс постарались «перевести ее в материалистическое понимание природы». В этой, а также в другой работе «Диалектика природы» он последовательно проводил идею о том, что «природа есть подтверждение диалектики» и что новейшие открытия в области естествознания доказывают это. Глубокое обоснование этой идеи дается в названных выше работах Энгельса, а также в философских трудах такого выдающегося марксиста, как *Владимир Ильич Ленин* (1870—1924).

В своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин доказывает, что состоявшиеся в конце XIX и в начале XX вв. открытия в области физики, химии и других наук показали ограниченность метафизического материализма и в то же время подтвердили основные положения диалектического материализма.

Имеются в виду такие положения диалектико-материалистической философии, как первичность материи и вторичность сознания, философское понятие «материи» и естественно-научные представления о ней, соотношение материи и движе-

¹ Марк К., Энгельс Ф. Указ. соч. С. 302.

² Название работы отражает факт острой полемики Маркса и Энгельса с Е. Дюрингом, одним из популярных теоретиков рабочего движения в Германии в 80-х гг. прошлого столетия.

ния, толкование пространства и времени как форм существования материи, а также соответствующие положения о познании мира, объективной, абсолютной и относительной истине, о роли практики в познании и т.д.

Наконец, основоположники марксизма в своих работах ставили и решали проблему распространения диалектико-материалистических воззрений на общество. Это означало придать диалектическому материализму законченный вид, достроить его «доверху». В данном случае диалектико-материалистический метод познания предстает как универсальный, применимый к явлениям не только природы, но и общества.

Как писал Энгельс, задача состояла в том, чтобы согласовать науку об обществе с «материалистическим основанием» и перестроить ее соответственно этому основанию¹. С точки зрения марксизма таким материалистическим основанием науки об обществе является опять-таки *практика* как общественная преобразующая деятельность людей. Речь идет прежде всего о их производственной деятельности, способе производства материальных благ и складывающихся на его основе производственно-экономических отношениях между людьми. Все эти факторы прямо или косвенно воздействуют на содержание познавательной деятельности людей и в конечном счете на все стороны их общественной жизни.

Оторванная от практики *теория* выступает как набор идеалистических спекуляций, умозрительных конструкций, превращается в мистику. Но и такая теория имеет свои корни в соответствующих условиях практической деятельности людей — объективных и субъективных, прежде всего, в неразвитости самих этих условий, а также в неадекватном их понимании, что и ведет к мистификации действительности. В то же время в практике заложены возможности преодоления ложных теорий, различных иллюзий и мистики. «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики», — утверждает Маркс².

Он по-своему раскрывает диалектическое взаимодействие теории и практики. Формируясь под влиянием условий практи-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 21. С. 289.

² Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 3.

ческой деятельности людей, теория в свою очередь оказывает влияние на практику. И это ее влияние может быть весьма существенным. Это относится к философским, естественно-научным, социальным и другим теориям. Маркс неоднократно высказывал мысль о том, что теория становится материальной силой, когда она овладевает массами. А это происходит в том случае, если теория выражает интересы масс.

Практическое назначение своей теории Маркс выразил вполне определенно: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»¹. Изменить мир в своих интересах должен, по Марксу, пролетариат. Вооружить его научной теорией революционного переустройства общества — в этом заключается основная социальная функция марксизма и его философии.

Две стороны основного вопроса философии

«Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию», — утверждает Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»². В этой и в других своих работах, таких, как «Анти-Дюринг» и «Диалектика природы», он характеризует основной вопрос философии как вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, сознания к материи. Философы, писал он, разделились на два больших лагеря сообразно тому, как они отвечали на данный вопрос.

«Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, например, у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в Христианстве, — составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»³.

Надо сказать, что идеалистически и материалистически мыслящие философы появились с самого начала становления и развития философии. И, как уже отмечалось, классическое определение материализма и идеализма было дано немецким филосо-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 4.

² Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. Т. 21. С. 282.

³ Там же. С. 283.

фом Ф.Шлегелем задолго до Маркса и Энгельса. Многие философы немарксистского направления в прошедшие эпохи и в настоящее время отмечали и отмечают существование идеалистического и материалистического направлений в философии. В свою очередь последовательный марксист В.И. Ленин указал на линию Демокрита и линию Платона в развитии философии от античности до наших дней — материалистическую и идеалистическую.

Смысл основного вопроса философии заключается в указании на предельно общие субстанции — *материальную* и *духовную* — и отражающие их понятия. В зависимости от того, какая из этих субстанций признается за первичную, решается вопрос о природе и сущности отдельных явлений и соответственно множество других философских проблем. Как показывает история развития философской мысли на Западе и Востоке, философы неизбежно приходили к вопросу об изначальной субстанции мира, чтобы иметь в нем более или менее целостное представление. Является ли это представление истинным или ложным и как доказать это — уже другая проблема.

Марксистская философия решает проблему соотношения бытия и мышления, природы и духа, материи и сознания *диалектико-материалистически*. Так, признавая первичной материю и вторичным сознание, она рассматривает их сложные и противоречивые взаимодействия, указывая при этом на активную роль сознания, его воздействие на природу и общественное бытие людей в процессе их предметно-практической деятельности. К тому же раскрывается соотношение не только понятий «бытие» и «мышление», но также понятий «бытие» и «материя», «бытие» и «природа», о чем пойдет речь далее.

«Но, — пишет Энгельс, — вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности?»¹

Как следует из работ Маркса и Энгельса, они твердо исходили из того, что мир познаваем, что объективные явления и про-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. С. 283.

цессы материального мира более или менее правильно отражаются в сознании людей. Формирующиеся таким образом знания о мире помогают им приспособляться к нему и преобразовывать его в соответствии со своими потребностями и интересами. Ранее о возможности познания мира писал Гегель, который решал эту проблему с позиций идеалистических представлений о тождестве мышления и бытия.

Однако, пишет Энгельс, ряд философов, стоящих на позициях агностицизма (от греч. *agnostos* — недоступный познанию), оспаривают возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего его познания. К ним он отнес английского философа Д. Юма и немецкого философа И. Канта, заметив при этом, что они играли значительную роль в развитии философии¹.

Указывая на существующие формы агностицизма, то есть разного рода взгляды о непознаваемости мира, марксистская философия опровергает их. При этом она опирается на достижения современного естествознания, общественных наук и общественную практику, которые убедительно показывают, что люди узнают о мире (природе, обществе, человеке) все больше и больше, постигают сущность явлений и законы их развития. Благодаря этому общество может существовать и развиваться. Особенно это относится к современному обществу.

Бытие, материя, сознание С точки зрения марксистской философии, мир в целом непреходящ, он существует вечно и бесконечно во времени и пространстве. В этом смысле он обладает *вечным бытием*. Что касается отдельных явлений, то они появляются и исчезают в разных областях Вселенной. Их существование ограничено определенным временем и пространством в диапазоне от бесконечно малых до бесконечно больших величин. В любом случае *их бытие временно*. По отношению к ним уместно применять понятия «*бытие*» и «*небытие*». Взаимный переход бытия в небытие и обратно характеризуется понятием «*становление*».

Бытием обладают как материальные, так и духовные явления в том смысле, что они с у щ е с т в у ю т . В констатации этого

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Указ. соч. С. 284.

положения в основном нет расхождений между материализмом и идеализмом. При этом понятие «бытие» употребляется в указанном предельно широком смысле. Однако они принципиально расходятся, когда решается вопрос о соотношении материального и духовного. С точки зрения материализма, сознание есть отражение материального мира. Оно реально существует, но в то же время оно вторично по отношению к бытию материального мира, производно от него. В данном случае понятие «бытие» употребляется в узком смысле как то, что противостоит сознанию. С точки зрения идеализма, сознание первично, а материальный мир рассматривается как производный от сознания, вторичный по отношению к нему.

Марксистская философия придерживается последовательно материалистического взгляда на соотношение бытия и сознания, бытия и мышления. Бытие, понимаемое в узком смысле, первично, сознание и мышление вторичны, производны от бытия, определяются им, хотя, в свою очередь, могут оказывать на него активное и весьма существенное воздействие. В этом случае понятие «бытие» равнозначно понятию «материя». В предельно широком же смысле понятие «бытие» намного шире понятия «материи», так как указывает еще и на бытие сознания, мышления, духа, на их существование.

Энгельс указывает на различные исторические формы материализма, каждая из которых отличается соответствующими представлениями о материальном мире. Речь идет об античном материализме, метафизическом материализме XVII—XVIII вв. и о марксистском диалектическом материализме.

Следует сказать, что до конца XIX века понятие «материя», по сути, не выходило за пределы понятия «вещество» — физическое, химическое, биологическое и т.д. Это стало противоречить происшедшим в конце XIX — начале XX вв. открытиям в области естествознания, прежде всего физики. В старые представления о материи никак не «укладывались» свойства таких явлений, как электромагнитное поле, рентгеновские лучи, радиоактивность и т.п.

Анализируя данную ситуацию, Ленин по-новому подошел к определению понятия материи. Вот его определение:

«Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущение-

ниями, существуя независимо от них»¹. Он исходил из того, что «единственное свойство материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания»².

Открытия в области современной физики и других наук дают представления о многих свойствах материального мира. На их основе формируется современная физическая или более широкая естественно-научная картина мира. Но все они, по Ленину, подтверждают самое общее и самое фундаментальное свойство материи — «быть объективной реальностью», т. е. существовать вне нашего сознания.

✧ С точки зрения диалектико-материалистической философии, материя находится в вечном и непрерывном *движении*. Нет материи без движения и движения без материи. Движение есть способ существования материи. Энгельс указывал на механическую, физическую, химическую, биологическую и социальную формы движения материи. Это в общем соответствовало уровню развития наук при его жизни. В настоящее время в рамках марксистской философии предлагаются новые классификации форм движения материи. Одна из них предлагает их более широкое деление на *неорганическую* (неживая природа), *органическую* (живая природа) и *социальную* (общество).

Указывается, что одно из проявлений движения материи есть *развитие* как выход за пределы какого-либо данного состояния и *появление нового*. Это относится к вещам, явлениям и процессам материального мира. Примером этого могут служить возникновение жизни на земле, появление человека и человеческого общества, развитие самого общества, его материальной и духовной культуры, в том числе и философии, как такой формы общественного сознания, в которой люди осмысливают условия своего существования, ставят и решают проблемы смысла своей жизни, ценностей, идеалов и т.д.

В поле зрения марксистской философии находится и то, что существование материи, движение и развитие ее отдельных образований происходят во времени и пространстве. Она отвергает идеалистические представления о пространстве и времени как

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. — С. 131.

² Там же. С. 275.

априорных формах чувственного созерцания (Кант) или же как категориях, выражающих развитие абсолютного духа (Гегель). Она отвергла также наивные созерцательные представления древних мыслителей и представителей метафизического материализма XVII и XVIII вв. о пространстве как пустом мировомместилище, в котором движутся различные тела, и о времени как некоей оторванной от материальных объектов «чистой длительности».

Эти идеи были выражены в так называемой *субстанциональной* концепции пространства и времени, сформировавшейся на базе классической механики Ньютона. В ней идет речь об абсолютном пространстве и абсолютном времени, существующих независимо от материальных тел, как «чистая протяженность» и «чистая длительность», свойства которых неизменны и никак не связаны со свойствами материальных явлений.

✦ Диалектический материализм как философия марксизма исходит из представлений об объективном *единстве материи, движения, пространства и времени*. Пространство и время истолковываются как свойства самих материальных явлений, как формы их существования. Такая точка зрения опирается на достижения математики и естествознания. В свое время выдающийся русский математик *Н.И. Лобачевский* (1792—1856) доказал, что свойства пространства и времени не только связаны со свойствами тех или иных материальных образований, но прямо зависят от них. Обращает на себя внимание высказывание гениального ученого XX века *А. Эйнштейна* (1879—1955) о том, что если бы каким-то чудом исчезли все тела, то исчезло бы пространство и время¹.

С именем Эйнштейна связана фундаментальная разработка так называемой *реляционной* концепции пространства и времени. Она не только указывает на объективность и всеобщность пространства и времени как форм существования материальных образований — физических, биологических, социальных и т.д., но и их специфические свойства. Специфическими свойствами пространства являются его трехмерность, расположенность тел относительно друг друга, симметрия и асимметрия, формы и размеры тел и т.д. К специфическим свойствам времени можно отнести его одномерность, т. е. его течение от прошлого через настоящее

¹ См.: Звезда. 1956, № 1. — С. 137.

к будущему, последовательность смены состояний тел, иных явлений и процессов, скорость и ритмы их протекания и т.д.

Современная марксистская философия в решении обсуждаемых вопросов базируется на выводах теории относительности Эйнштейна, с точки зрения которой значения пространства и времени изменяются в зависимости от системы отсчета и от свойств движущихся материальных систем. В настоящее время в марксистской философии все глубже осмысливаются не только более знакомое всем *физическое*, но и *биологическое и социальное пространство и время*, выражающие специфику существования соответственно биологических и социальных явлений.

Как следует из сказанного ранее, понятия «бытие» и «материя» соотносятся в философии с понятием «сознание». В философии марксизма *сознание* толкуется как свойство людей отражать и тем самым осмысливать окружающий их мир материальных и духовных явлений. Указывается на *естественные и социальные* предпосылки возникновения и развития сознания. К первым относится прежде всего способность человеческого мозга как высокоорганизованной материи отражать явления действительности, ко вторым — человеческая предметно-практическая деятельность и речь.

В процессе этой деятельности происходит диалектическое взаимодействие мыслящего *субъекта* (общественного человека) и разного рода *объектов*, вовлекаемых в орбиту его деятельности, на которые он так или иначе воздействует. При этом *объективное содержание* деятельности людей и ее *субъективное осмысление* выступают как две стороны одного процесса. Преобразуя мир, человек осмысливает его, познает свойства многих явлений. В результате развивается его сознание и речь, посредством которой он формулирует и выражает свои мысли.

✧ *Отражение*, одна из форм которого составляет сущностный признак сознания, характеризуется в марксистской философии как всеобщее свойство материи. Отмечаются такие его формы, как оставление *физических следов* при взаимодействии различных тел и явлений, *раздражимость* в живых организмах при воздействии на них явлений внешнего мира, в результате чего вырабатывается соответствующая реакция организма на эти воздействия, и *отражение* как возникновение в мозгу человека *образов предметов и явлений действительности*, которые воздей-

ствуют на человека или на которые он воздействует в процессе своей практической деятельности.

В последнем случае речь идет об отражении как осознании человеком предметов внешнего мира. При этом подчеркивается, что их осознание может происходить на уровне эмоций и чувств, интеллектуального осмысления и даже на уровне инстинктов и интуиции. В этом отношении обращается внимание на эмоциональную и интеллектуальную сферы сознания людей, а также на сферу их подсознательного, иррационального восприятия предметов и явлений действительности.

В.И. Ленин определял сознание как субъективный образ объективного мира, что вполне выражает марксистскую трактовку сознания. Это говорилось им, в частности, по поводу ощущений человека, в которых отражаются отдельные элементы предметов объективной действительности. В восприятиях и представлениях как структурных элементах сознания образы этих предметов выражены более полно. Мыслительные образы даются и в понятиях, в которых отражается сущность явлений.

Мысль идеальна. Она отражает предметы и явления объективного мира как их идеальная копия, идеальный образ. Мысли существуют как проявления внутреннего, духовного мира человека. Материя объективная, а сознание — субъективная реальность. Так толкуется проблема сознания и мыслительной деятельности человека в марксистской философии.

Сознание, по словам Ленина, не только отражает объективный мир, но и творит его. Имеется в виду *активная творческая роль сознания*, его конструктивное, созидательное воздействие на явления природы и общества. Под влиянием творческой мыслительной деятельности, выражающейся, в частности, в больших и малых открытиях, изобретениях, рационализации производственной и иной деятельности, преобразуются природа и общество, совершенствуются отношения между людьми. История человечества являет немало доказательств этого. Здесь можно указать на роль науки, искусства, философии и других форм общественного сознания в развитии общества.

Диалектика процесса познания

В марксистской философии *познание* трактуется как деятельность людей, направленная на постижение свойств предметов и явлений объективного мира — природы, общества, человека, а также свойств человеческого сознания и сути самого познава-

тельного процесса. Объектом познания выступает как объективная, так и субъективная реальности. Указывается, что познавательная и мыслительная деятельность людей неразрывно связаны между собой, постоянно переходят друг в друга. Их можно разделить только в абстракции в целях их анализа, учитывая при этом характер их связи.

Если сознание толкуется как способность практически действующих и взаимодействующих между собой людей отражать мир и таким способом познавать его и мыслить о нем, то познание характеризуется как непосредственный процесс его отражения и воспроизведения в человеческих ощущениях, восприятиях, представлениях, понятиях и т.д. Поскольку же познание и сознание неразрывно связаны между собой и постоянно переходят друг в друга, то нередко то и другое характеризуется как отражение человеком явлений действительности. Тем самым фиксируется их общий основополагающий признак.

В марксистской гносеологии указывается на сложный и противоречивый характер процесса познания. Выделяются такие «ступени познания», как чувственная (познание через ощущения, восприятия, представления) и рациональная (познание путем понятийного мышления, суждений, умозаключений). Подчеркивается диалектическая взаимосвязь данных ступеней познания.

Чувственная ступень познания рассматривается как низшая ступень отражения человеком объективного мира с помощью органов чувств: зрения, слуха, осязания и т.д. *Ощущения* характеризуются как отражения отдельных свойств предметов и явлений. В *восприятии* эти свойства предстают в их взаимосвязи, в силу чего создается целостный образ предметов и явлений. *Представление* же выражает собой тот факт, что, благодаря своей памяти, человек может воспроизводить в своем сознании отсутствующие в данный момент предметы, если ранее он их видел или воспринимал иным образом.

К формам *рационального*, или *логического*, мышления относятся понятия, суждения и умозаключения. *Понятие* предстает как *обобщение*, выделение наиболее существенных свойств тех или иных явлений. Таковы понятия формы, движения, энергии, биологической наследственности, общества, человека, культуры и т.д. Смысл понятий раскрывается в *суждениях*, представляющих собой определенную связь понятий, составляющую некое

утверждение или отрицание. Например: «Космос бесконечен» «Наука познает мир», «Человек не бессмертен».

Наконец, *умозаключение* характеризуется как логическое действие, в ходе которого из одних суждений (посылок) выводятся другие. Умозаключения делятся на индуктивные (из нескольких суждений делается общий вывод) и дедуктивные (из общих положений делаются частные выводы).

Раскрывая взаимодействие в познавательном процессе чувственной и рациональной сторон познания, марксистская философия так характеризует суть данного взаимодействия. Чувственное познание как бы поставляет первичный мыслительный материал — данные ощущений, восприятий и т.д., который затем осмысливается в формах логического познания. В результате раскрывается сущность тех или иных явлений, их закономерные связи и отношения. Под влиянием логического мышления совершенствуется процесс чувственного отражения предметов и явлений действительности.

С позиций признания диалектического единства и взаимодействия чувственной и рациональной сторон познания мира марксистская философия подвергает критике как представителей так называемого сенсуализма (от лат. *sensus* — чувство), которые основную роль отводили чувственному познанию, так и представителей рационализма (от лат. *ratio* — разум), которые основную роль отводили рациональному (логическому) познанию. Как известно, начало рационалистической философии Нового времени положил французский философ XVII в. Р. Декарт, а у истоков сенсуализма того же XVII в. стоял английский философ Дж. Локк.

При анализе процесса познания неизбежно встает вопрос об *истине*. Согласно марксистской философии суть данного вопроса в том, чтобы определить, насколько получаемые знания соответствуют действительности, т. е. происходящим в мире реальным процессам. Она исходит из того, что человеческие знания о мире отражают свойства самого этого мира, его предметов и явлений, их связи и отношения. Поэтому содержание этих знаний не зависит ни от отдельных людей, ни от человечества. Так, например, ученый, открывший тот или иной закон природы, не выдумывает его из своей головы, а отражает то, что есть в самой природе. Это говорит о том, что содержание человеческих знаний о мире объективно. Это и выражается в понятии «*объективная истина*».

Истина толкуется в марксистской философии как процесс. Это значит, что человеческие знания о мире постоянно развиваются. Познание идет от явления к сущности, далее — к сущности более глубокого порядка, к открытию фундаментальных законов развития тех или иных явлений. Этот процесс отразился в понятиях относительной и абсолютной истины. *Относительная истина* есть частичное, неполное знание. В процессе познавательной деятельности оно может быть дополнено, в чем-то исправлено, стать более полным и глубоким. Под *абсолютной истиной* понимается исчерпывающее знание об объекте или какой-то его стороне. Это знание не опровергается дальнейшим развитием науки. К числу таких истин относят, например, выводы науки и философии о том, что явления материального и духовного мира находятся в развитии, что источником развития являются противоречия.

Марксистская философия указывает также на *конкретность истины*. «Абстрактной истины нет, истина всегда конкретна», — повторял Ленин вслед за Гегелем и Плехановым¹. И пояснял: «Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все связи и опосредования»². Необходимо понять объективную логику развития данного предмета, во многом определяемую характером его связей и отношений с другими предметами.

Как уже было сказано ранее, с точки зрения марксизма основой и целью познания является *общественная практика*. Она направляет познавательный процесс в соответствии с потребностями и интересами людей. На их основе определяются цели познавательной деятельности людей. Практика выступает и как *критерий истины*. В практической предметно-преобразующей деятельности людей проверяется соответствие их знаний объективной действительности. Становится ясным, какие их представления и теоретические концепции являются истинными, а какие — ложными.

Выделяются такие формы практики, как научный опыт (эксперимент), производственная и в целом общественно-историческая деятельность людей. Каждая из них выступает как

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 42. — С. 290.

² Там же. С. 290.

критерий истинности соответствующих знаний людей о природных и социальных явлениях, о сущности тех или иных обществ и государств, о направлении исторического процесса, о человеке, смысле его жизни и способах самоутверждения в обществе.

Материалистическое понимание истории

Важнейшим разделом марксистской философии является материалистическое понимание истории, то есть развития общества и в целом исторического процесса. Оно заключается, прежде всего, в обнаружении и обосновании *материальной основы* функционирования и развития человеческого общества, какой, по мнению Маркса и его последователей, выступает производство материальных благ. Указывается на то, что производственно-экономические отношения между людьми в конечном счете определяют все иные общественные отношения между ними, в том числе политические, правовые и идеологические отношения между классами и другими социальными группами.

Общество предстает как некий более или менее устойчивый социальный организм — *общественно-экономическая формация*, развивающаяся по законам развития материального производства и прежде всего *экономических отношений* между людьми. Данные отношения рассматриваются как основное содержание *общественного бытия* людей, на базе которого формируются различные формы их *общественного сознания* — политическое, правовое, нравственное, эстетическое, религиозное, а также философское. Все стороны развития общества рассматриваются в их сложном и противоречивом взаимодействии. Тем самым раскрываются многие проблемы *социальной диалектики*, которые всесторонне анализируются в социальной философии марксизма.

Подробнее эти проблемы рассматриваются в разделе учебника «Социальная философия».

Вопросы для повторения

1. Каковы теоретические предпосылки марксистской философии?
2. Что означает понятие «диалектический материализм»?
3. Покажите место и значение категории «практика» в марксистской философии.
4. В чем заключается сущность материалистической диалектики?
5. Как истолковывается в диалектическом материализме «основной вопрос философии»?
6. Раскройте содержание категорий «бытие» и «сознание».
7. Как решаются в марксистской философии проблемы материи, движения, пространства и времени?
8. Охарактеризуйте чувственную и рациональную ступени познания.
9. Каково содержание понятий «объективная истина», «абсолютная истина» и «относительная истина»?
10. Дайте характеристику основных идей социальной диалектики марксизма.





Глава 9

Современная западная философия

В советской историко-философской литературе до 90-х гг. говорилось, что западная, или буржуазная, философия переживает глубокий кризис. Однако в кризисе находилась и философия в СССР, развитие которой тормозилось тоталитарной политической системой. О кризисе западной культуры и философии убедительно говорили ее самые выдающиеся представители. Так, например, одна из интереснейших книг классика философии XX в. *Э. Гуссерля*, вышедшая в 1938 г., называется «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». В этой книге автор показывает существенные пороки как позитивистски ориентированной философии, так и философского иррационализма. О глубоком кризисе философии XX в. не раз заявляла Франкфуртская школа в Германии, а также представители других школ и направлений западной философии.

Философия XX в. является продолжением развития философии XIX в. и прежде всего ее завершающего этапа — немецкой классической философии. Философия всегда была связана с социально-экономическими, культурными и научными достижениями своего времени.

9.1. Особенности западной философии XX столетия

В XX в. революционные сдвиги в научном познании, технический прогресс и ряд других социокультурных изменений несколько ослабили жесткое противостояние классов, каким оно было в XIX в. В связи с развитием теоретического естествознания в конце прошлого и начале нынешнего века спекулятивные как материалистические (Спиноза, Фейербах), так и идеалистические системы (Шеллинг, Фихте, Гегель) обнаружили свою недостаточность и даже непригодность для объяснения изменений в области науки и в развитии общества. В философских школах XX в. противостояние идеализма и материализма не занимает того места, как в эпоху Нового времени, метафизический материализм и идеалистическая диалектика не имели большого влияния.

На новой научно-исторической основе сохранились доктрины материализма (антропологический материализм, научный материализм) и некоторые системы спекулятивного идеализма (неогомизм, неореализм и др.). В то же время просматривается тенденция к диалогу и синтезу (но не к слиянию) ряда современных направлений в области философии.

В развитии современной философии стало обычным использование достижений разнообразных школ. Так, например, в работах известного философа Ю. Хабермаса, одного из представителей Франкфуртской школы, эта тенденция выразилась в использовании многих положений психоанализа, герменевтики, марксизма, современного позитивизма. Современная лингвистическая философия с успехом использует идеи феноменологии. Таким образом, в XX в. четко проявилась тенденция к открытости и взаимообогащению разных философских школ.

В XX столетии философия представлена, в частности, такими противоположными направлениями, как **сциентизм** и **анти-сциентизм**. Сциентизм (от лат. scientia — наука) ориентирован больше на развитие естествознания и является продолжением позитивизма XIX в. Образцом научности прежде всего рассматривается современная физика. Однако ее новейшие открытия, приведшие к созданию теории относительности и квантовой

теории в ее новейшем варианте, обусловили появление нового вида рациональности, исходящей из учета противоречивой природы физических объектов. В силу этого противоположности сциентизма и антисциентизма, который отнюдь не полагается на ясность научного мышления, оказывается весьма относительной. Стирается также резкое противоречие между рационализмом и эмпиризмом, рационализмом и иррационализмом. Иррационализм представлен концепциями «Философии жизни» таких мыслителей, как А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Дильтей, С. Кьеркегор и др. Он стремится показать особенности гуманитарного знания и неисчерпаемость объектов исследования человека и общества, его культуры.

Философию XX в. отличает также многопредметность. Это выразилось в многообразии ее школ и направлений и свидетельствует о многослойности современной науки и культуры. Все новые и новые сферы мира, ранее остававшиеся неизвестными, включаются в орбиту их научного и философского осмысления.

Вопрос о классификации направлений и школ философии XX в. разработан пока не очень подробно и глубоко. Предлагаем, следующее разграничение современной философии на три, иногда пересекающиеся группы школ:

- аналитически-позитивистские школы;
- экзистенциально-феноменологические;
- религиозно-философские.

9.2. Современный позитивизм

Эта школа имеет и другие названия, такие, как *неопозитивизм*, *логический позитивизм*, *современный эмпиризм*. Ее представители считают себя наследниками английского эмпиризма Локка, Юма, Беркли. Современный *позитивизм* берет свое начало с образования в 1922 г. *Венского кружка*, в который входили профессора философии, логики, физики и других наук: М. Шлик, О. Нейрат, Г. Фейгель, Э. Нагель, К. Гёдель и др. В 1926 г. в Вену был приглашен *Рудольф Карнап* (1891—1970), который стал центральной фигурой в дискуссиях кружка. Огромное влияние на членов кружка оказали труды *Б. Рассела* и «Логико-философский трактат» *Л. Витгенштейна* (1921 г.).

В 1929 г. был издан манифест «Научное понимание мира. Венский кружок», где были сформулированы задачи этой школы. С 1930 по 1939 гг. Венский кружок выпускает специальный журнал «Познание», а с 1938 г. — «Международную энциклопедию унифицированной науки». Проводится ряд философских конгрессов в европейских столицах. В начале Второй мировой войны Венский кружок прекратил свое существование в связи с эмиграцией многих его членов из Австрии. Ведущие представители этого кружка в эмиграции создают ряд школ: в Великобритании — школу Кембриджских аналитиков, а в США — школу логического эмпиризма.

Логический позитивизм Неопозитивисты считают, что есть только *два вида научного знания*, научных высказываний, обладающих значениями: 1) все то, что относится к частным дисциплинам, — все эмпирические науки; 2) логика и математика, являющиеся инструментом упорядочения и построения эмпирического знания.

В этом разделении знания для философии не остается места. Неопозитивисты заявили, что философия — не наука, а просто деятельность по прояснению языка науки. Тем самым в центр исследований ставится анализ языка науки.

Именно эту задачу решает так называемый *логический позитивизм* — одна из школ современного позитивизма, или неопозитивизма. То, что в традиционной философии называлось теорией познания, неопозитивизм большей частью относит к психологии, якобы исследующей способы и пути получения истинного знания.

Основная проблема философии науки, а логический позитивизм и является ею, — это рассмотрение логической структуры научных теорий и анализ значений научных высказываний. Для выяснения значений научных предложений неопозитивисты выдвинули так называемый *принцип верификации* (от лат. *verus* — истинный и *factum* — дела) — подтверждение. Он применим только к высказываниям эмпирического характера, т. е. проверяемым наблюдением. Значение предложения проверяется, в опыте. Так, находясь в аэропорту, мы можем непосредственно сопоставить смысл предложения — «Самолет Москва — Курск вылетает в 18 часов» — с наблюдаемым событием, т. е. наглядно убедиться в его истинности. Но можно проверить это и опосредо-

ванно, заглянув в расписание. В результате такой проверки предложения могут оказаться как истинными, так и ложными.

Такого рода предложения входят в область научных, эмпирически проверяемых. Все остальные предложения являются либо бессмысленными как «Круглый квадрат.», «Метр весит три килограмма.», либо неосмысленными и поэтому незначимыми. Так, предложение из работы Гегеля «Абсолютное находится вне времени.» проверить невозможно. Следовательно, оно неосмысленно и тем самым не имеет научного значения, хотя построено грамматически правильно.

Со временем логические позитивисты заменили формулировку верификации положением подтверждаемости или испытваемости. Так, если мы можем вывести из какого-то общего положения такие предложения, которые можно подтвердить в опыте, то это общее положение считается истинным.

Многие трудности у логических позитивистов проистекали из-за двусмысленности и узости понятия «опыт», который они понимали в основном как наблюдаемость и субъективную переживаемость. Однако понятие «опыт» подразумевает и реальный эксперимент, и наблюдение, и сложившиеся у субъекта схемы, и прошлые знания, навыки в соответствующих областях.

Другое затруднение возникло в связи с тем, что научное знание интерсубъективно, т. е. о б щ е з н а ч и м о, принимается всеми и может быть сообщено каждому, в то время как переживание субъекта лично и с у б ъ е к т и в н о. Проблема интерсубъективности восприятий возникла еще у субъективного идеалиста Д. Беркли, который решает ее, вводя в свою систему Бога, якобы вкладывающего в нас ощущения и потому обеспечивающего единство и гармонию наших переживаний. Для позитивистов единственное удостоверение общезначимости наших восприятий, например красного цвета, заключается в том, что большинство воспринимает данный цвет именно как красный.

Подчеркивается, что логика и математика основаны на конвенции, соглашении ученых друг с другом о принятии той или иной логико-математической структуры для упорядочения опыта в зависимости от ее удобства и простоты. Безусловно, момент конвенционализма играет роль в выборе того или другого искусственного языка в математике и логике. Тем не менее этот выбор решается не просто соглашением, а содержательно обусловлен теми задачами, которые должна решать соответствующая

логико-математическая структура. Так, например, существует ряд языков для компьютеров и каждый имеет свои преимущества для решения определенных конкретных задач. Впоследствии самими представителями логического позитивизма было подвергнуто сомнению жесткое противопоставление аналитического, формального и синтетического, эмпирического знания и показана их соотносительность.

Следующая концепция новейшего позитивизма связана с проблемой *унификации* знаний, сведением всех наук к наиболее развитой в настоящее время научной дисциплине. Эта попытка сведения, редуцирования явилась своеобразным повторением стремления философов XVII-XVIII вв. объяснять все явления действительности классической механикой. В научном познании, безусловно, существует важная процедура объяснения неизвестного известным, сведения сложного к простому. Однако необходимо помнить о границах такого сведения, которые не должны искажать реальное положение вещей.

На смену методологии неопозитивизма пришло **Постпозитивизм** — новое направление в философии — постпозитивизм. Постпозитивистский этап в развитии методологии научного познания представлен трудами таких философов, как *К. Поппер* (1902 — 1994), *Т. Кун* (1922), *И. Лакатос* (1922 — 1974), *С. Тулмин* (1922), *П. Фейерабенд* (1924), *Д. Агасси* (1927) и др.

Начало постпозитивизма связывается с выходом в свет основной методологической работы Поппера «Логика научного открытия» (1959) и книги Куна «Структура научных революций» (1962). В целом этот этап характеризуется большим разнообразием методологических концепций, которые часто противоречат друг другу. Однако можно выделить и некоторые общие черты данного направления. Так, в концепциях постпозитивистов происходит ослабление внимания к проблемам формальной логики, что было характерно для предыдущего этапа позитивизма. Главная проблема в постпозитивизме — объяснение развития науки, исследование логики и роста научного знания. Его представителей интересуют прежде всего следующие вопросы: как возникает новая теория, каким образом она утверждается в новом сообществе, каковы критерии выбора конкурирующих научных теорий и т.п.

✧ Прежде всего следует обратиться к такому направлению внутри постпозитивизма, как *критический рационализм*. Его пред-

ставители читаются в первую очередь разграничить сферы рациональности (науки) и псевдонауки (метафизики и идеологии).

Основатель этого направления — английский философ и социолог *Карл Раймунд Поппер*. По его мнению, наука и в целом рациональность должны стать сдерживающими факторами против распространения иррационального духа тоталитаризма и социальной демагогии, утверждение которых привело в нашем столетии к неслыханным бедствиям для человечества. Второй аспект критического рационализма связан с тем, что рационализм Поппер противопоставляет эмпиризму неопозитивистов. Рационализм выступает здесь как важнейшая характеристика научного метода и научного знания.

Но, что особенно важно отметить, рационализм в понимании представителей этого направления — особая норма поведения ученого, который при обосновании научных выводов не должен бояться никаких опровержений своих предположений и гипотез. Рационализм, следовательно, предполагает открытость для критики, опирающуюся, конечно, на факты и научную методологию. Рационализм включает в себя принцип *фальсификации* (от лат. falsus — ложный и facio — делаю). Этот принцип и был предложен Поппером в качестве критерия разграничения науки от метафизики как альтернатива принципу верификации в неопозитивизме. Он полагал, что законы науки не сводимы к наблюдению и, следовательно, не верифицируемы. Наука, таким образом, нуждается не в принципе верификации, а в принципе фальсификации, то есть в опровержении неистинности любого утверждения, относимого к науке; истинным можно считать всякое положение науки, которое не опровергнуто. Наличие же фактов, противоречащих научной теории, фальсифицирует ее и поэтому вынуждает ученых отказаться от этой теории. Если опровержение теории отсутствует, то она считается истинной. Рост научного знания как раз и состоит в выдвижении новых смелых гипотез и их опровержений, фальсификации, в результате чего и решаются научные проблемы.

Введение принципа фальсификации нацеливало ученых на постоянную открытость научной теории для критики. В связи с этим следует отметить, что Поппер рассматривает истину и науку как процесс, но процесс не линейный (то есть постоянно прогрессирующий) и не кумулятивный (то есть связанный с непрерывным добавлением новых знаний). Научные теории, по его

мнению, в своем развитии независимы друг от друга, хотя и способствуют общему росту научного знания. Важным следствием введения принципа фальсификации в науку явилось признание того положения, что знание имеет гипотетический, предположительный характер.

Однако следует отметить, что Поппер при этом абсолютизировал принцип относительности развития научных теорий, независимость их развития друг от друга, также как он абсолютизировал и сам принцип фальсификации. В соответствии со своей концепцией Поппер рассматривает рост научного знания не как движение от одного истинного знания к другому, а как постоянный переход от одних проблем к другим. Философско-методологическая концепция Поппера оказывается связанной с отказом от объективного характера истинности наших знаний и абсолютизацией его плюралистического характера.

Таким образом, начав с оптимистического утверждения О. Конта об интеллектуальном прогрессе и прогрессе науки, который признавал еще и логический позитивизм, «позитивная философия» на этапе постпозитивизма претерпевает значительную метаморфозу. Устами Поппера она утверждает явный философский пессимизм: *«Мы не знаем — мы можем только предполагать»*¹.

В области социальной философии Поппер выступил против такого подхода в развитии общества, который он назвал *историцизмом*. Его суть состоит в том, что «историцизм видит главную задачу социальных наук в историческом предсказании. Задача эта решается, когда в основе исторической эволюции усматривают «ритмы», «схемы», «законы» или «тенденции»². Для Поппера такой подход к рассмотрению социальных явлений явно не подходит и основное внимание в своих работах по социальной философии он уделяет опровержению данной методологии социального познания. Другими словами, он применяет принцип фальсификации к той методологии социального познания, которая была разработана в рамках марксистской концепции. В данном случае речь идет об опровержении принципа историзма, широко используемого в марксистской философии, и опровержении того взгляда на развитие истории, который рассматривает ее как закономерный процесс.

¹ Поппер К.Р. Логика и рост научного знания: Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1983. — С. 226.

² Поппер К.Р. Нищета историцизма: Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1993. — С. 10.

Согласно точке зрения Поппера, в обществе нет никаких объективных законов развития, поэтому нет возможности и социального прогнозирования. «Нищета историцизма» как раз и состоит в том, что его сторонники, признавая существование объективных исторических закономерностей, вместе с тем признают и способность предсказания на этой основе будущего развития человечества. Позиция Поппера заключается в том, что мы не должны думать, что какой-либо мудрец способен предсказать, что в истории произойдет в будущем.

Свою социально-философскую концепцию в наиболее полном виде Поппер изложил в работе «Открытое общество и его враги» (1945), которая включает рассмотрение двух противоположных, по его мнению, типов обществ: открытого общества и закрытого общества. Под *открытым обществом* автор имеет в виду общество демократического типа, характеризующееся плюрализмом в экономике, политике, культуре, развитыми социальными структурами, гражданским обществом и правовым государством. Для членов открытого общества характерны типичное рационально-критическое мышление и соответствующая установка поведения, возможность сознательно управлять социальным развитием и формировать государственные институты в соответствии с демократическими принципами.

К *закрытым обществам* Поппер относит общества докапиталистические и социалистические. Для них, по его мнению, характерны такие черты, как неизменность социальных форм функционирования, тоталитаризм, примат коллектива над личностью, идейный догматизм и социальная демагогия.

Западное общество, по словам Поппера, в основном завершило переход к открытому обществу. Вместе с тем в 1992 г., то есть спустя полвека после написания книги (а писалась она с 1938 — 1943 гг.), он признает, что современные открытые общества Запада «еще далеки от совершенства, будучи не во всем честными и справедливыми. Среди серьезных недостатков западных обществ он называет прежде всего преступность, проявляющуюся во многих формах и в первую очередь в «злоупотреблениях свободой рынка»¹.

¹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Пер. с англ. — М.: Феникс, 1992. — С. 8.

В том же 1992 г. в «Письме моим русским читателям», опубликованном в качестве предисловия к первому тому книги на русском языке, Поппер (почти уже в девяностолетнем возрасте) пишет, что главная идея открытого общества — идея власти закона. Вместе с этим он указывает, что «Власть закона: самая насущная потребность России». Нельзя не согласиться с автором в том, что воплотить в жизнь хорошее законодательство, превратить его в высшую власть в стране гораздо труднее, чем его создать. «Особенно трудна эта задача для России, которая на бумаге уже имела хорошие законы, оставшиеся, к несчастью, бессильными и неиспользуемыми»¹. Нельзя не согласиться с философом также в том, что для воплощения в жизнь власти закона необходимо подготовить хороших, квалифицированных и честных юристов. Но следует отметить, что основа любого общества — экономическая сфера, и для создания правового государства нужна соответствующая экономическая база. Хотя понятно, что последнюю нельзя создать без утверждения власти закона. То есть вопрос должен ставиться и решаться диалектически.

✧ Заметный вклад в разработку постпозитивистской теории внес американский философ *Томас Сэмюэл Кун*, один из лидеров *историко-эволюционистского направления* в философии науки. Свою концепцию *исторической динамики научного знания* он изложил в работе «Структура научных революций» (1962).

Особенность развития науки, по Куну, состоит в том, что она ставится в зависимость от господствующего в определенные исторические периоды способа деятельности научного сообщества. В связи с этим он вводит в научный оборот понятие «*парадигма*», которое является одним из важнейших в современном постпозитивизме. Та или иная парадигма — это совокупность убеждений, ценностей и технических средств, применяемых научным сообществом и обеспечивающих существование научной традиции.

«Под парадигмами, — пишет Кун, — я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений»².

¹ Поппер К.Р. Указ. соч. С. 10.

² Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1977. — С. 11.

Как правило, парадигма находит свое воплощение в классических трудах ученых и в учебниках. Она на многие годы определяет круг проблем и методов их решения в определенной области науки. Формирование общепризнанной парадигмы — показатель зрелости той или иной системы научного знания.

Смена одной научной парадигмы другой представляет собой *научную революцию*. Развитие науки в ключевых точках как раз и осуществляется посредством научных революций как скачкообразный процесс.

Работы Куна внесли заметный вклад в философское осмысление науки. Они углубили наши представления о развитии науки и деятельности ученых, раскрыли некоторые диалектические характеристики развития науки. Однако Кун ошибочно противопоставил элементы относительности и абсолютности, дискретности и непрерывности в развитии научного знания.

Сегодня постпозитивизм во многом утратил свое бывшее значение. Это связано с тем, что создание общепризнанной теории развития науки зашло в тупик. Наличие дискуссий, содержащих в рамках самого постпозитивизма множество противоречивых точек зрения, еще раз показало плюралистический характер философского знания.

9.3. Экзистенциализм

Философия существования *Экзистенциализм* (от лат. *exsistentia* — существование), или *философия существования*, играла и продолжает играть значительную роль в развитии философии XX в. Она характеризуется антисциентистской направленностью и ориентирована на проблемы, связанные с *человеком, смыслом его бытия в современном мире*.

Однако философия существования не представляет собой какого-то монолитного, единого учения. Каждый из её главных представителей создает как бы свое особое учение. Во многом это объясняется тем, что среди ее представителей известнейшие писатели и мыслители XX в.: *Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель, Симона де Бювар* и др. Экзистенциальные мотивы можно встретить и у таких выдающихся писателей нашего века, как *Т. Манн, Г. Гессе, Э. Хемингуэй, Э.М. Ремарк, М. Унамуно* и др.

Предтечей экзистенциализма как философии существования человека по праву называют великого русского писателя-мыслителя *Ф.М. Достоевского*. Но систематическое упорядочение идей философии существования мы находим у немецких философов, прежде всего в книге «Бытие и время» М. Хайдеггера (1927), и в трехтомной «Философии» К. Ясперса (1932), а также у французского философа Ж.-П. Сартра в его книге «Бытие и ничто» (1943).

Нередко экзистенциализм подразделяют на атеистический и религиозный. Но это деление достаточно условное, так как все представители этого направления сосредоточивают внимание на общих для них экзистенциальных проблемах, прежде всего смысле человеческого бытия в мире, и не просто человека вообще, а каждой личности.

Большое влияние на экзистенциалистов оказал датский мыслитель *С. Кьеркегор*, живший в XIX в. и резко выступавший против философии Гегеля, который растворил конкретного человека в абсолютной идее, строго логически и диалектически развертывающейся в истории. Философия жизни *Ф. Ницше*, *А. Бергсона*, *В. Дильтея*, *З. Фрейда* также явилась предшественницей этого направления.

♦ Экзистенциалисты используют *феноменологический метод Эдмунда Гуссерля* (1859–1938), изменяя его в соответствии со своей концепцией. Для Гуссерля важно было найти достоверное основание, исходя из которого можно создать философию как строгую науку, которая бы служила фундаментом для всех остальных наук и всей человеческой культуры. Такое основание он видит в «*cogito...*» Декарта и в трансцендентальном идеализме Канта, который он и пытается углубить. Главное в его методе — непосредственное усмотрение сущности вещи в процессе переживания этой вещи.

Этот метод называется еще методом *интенционального анализа*. Интенция означает направленность сознания на какой-либо предмет. Сознание есть всегда сознание о чем-то. Если я переживаю радость или печаль, то эти радость и печаль будут по поводу какого-то предмета или события. Беспредметных переживаний не существует. Объект сознания есть отражение какой-то стороны объективно существующей реальности.

Для Гуссерля главная задача — раскрыть структуру чистого сознания, т. е. указать, какие акты сознания каким предметно-

стям соответствуют. Экзистенциалисты исходят из положения о неразрывности субъектно-объектного описания. При этом основное внимание они обращают на эмоционально-волевую сферу переживаний человека.

Немаловажное значение для них имела упомянутая выше работа Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», в которой основатель феноменологии вводит понятие «жизненного мира» (*Lebenswelt*), выражающее «царство первоначальных очевидностей» в обыденной житейской практике человека. По существу, это понятие обозначает *непосредственные переживания человека, взятого в его связях с другими людьми*.

Надо сказать, что экзистенциалисты разрабатывали свои учения в эпоху крупных исторических потрясений после Первой мировой войны, а также во время и после Второй мировой войны. Во многом бессмысленная гибель миллионов людей на полях сражений остро поставила вопрос о смысле человеческого бытия, разнообразных отношениях между личностью и обществом. Социально-этические и социально-психологические проблемы оказались в центре внимания философии существования. Оптимистическая надежда философов на разум, вера в неуклонный прогресс истории потерпели крах. Поэтому все экзистенциалисты говорят об ограниченности рационального, в том числе научного мышления и считают главным средством познания мира эмоциональную интуицию, чувства и переживания людей. Так, Сартр пишет: «Бытие будет нам раскрываться через некоторое средство доступа тоски, тошноты и т.д.»¹. А в своем романе «Тошнота» он образно показывает, как это происходит. Его герой Антуан Рокантен рассказывает, как ему открылась действительность. На берегу он брал плоские камушки и бросал их по поверхности воды. Сверху камешки были сухие, теплые, гладкие, а снизу — мокрые, клейкие, грязные. Антуана внезапно охватила тошнота. Это было не просто субъективное чувство. Ему открылась через это чувство действительность как темная и отвратительная. Мир для человека враждебен, жесток и абсурден.

✧ Ученик и последователь Гуссерля, от которого он отходил все дальше, *Мартин Хайдеггер* (1889—1976) средством описания и толкования бытия берет не категории объективной науки, а

¹ Sartre Y.-P. L'etre et le neant. 1946, p.14.

субъективные категории — *экзистенциалы* — эмоционально окрашенные понятия, такие, как, например, бытие-к-смерти (Sein-zum-Tode). Бытие вообще раскрывается для него через человеческое бытие — *тут-бытие* (Dasein), которое всегда эмоционально. Даже равнодушие есть определенная душевная настроенность (Befindlichkeit). Экзистенциалисты справедливо подчеркивают тот факт, что познание человеком мира осуществляется с позиций определенной системы ценностей, целенаправленно и эмоционально. Это очень хорошо выразил Хайдеггер: «Всякое истолкование мира неизбежно является очеловечиванием»¹. Познание и понимание мира есть, в сущности, одна из главных сторон бытия человека. Основной экзистенциал Хайдеггера «*бытие-в-мире*» как раз и говорит об этом. Имеется в виду, что бытие человека и мир неотделимы друг от друга. Человек всегда в мире и мир — это мир человека.

Философия существования пытается раскрыть социально-этические стороны человеческого бытия. При этом немецкий и французский экзистенциализм часто подчеркивают темные, пессимистические свойства бытия, его абсурдный характер. Тревога, страх, вина, страдание неизменно сопутствуют человеку в его жизни. Хайдеггер различает страх эмпирический, касающийся каждодневного существования человека (Furcht), и страх онтологический, лежащий в сердцевине его бытия (Angst). Это страх перед ничто, смертью в ее подлинном смысле, а также страх из-за неумения найти свой личностный смысл бытия.

Все это сложные и важные проблемы, которые так или иначе возникают перед каждым человеком. Представительница экзистенциализма французская писательница Симона де Бовуар в своем романе «Все люди смертны» рассказывает фантастическую историю о том, как в XIII в. один из мастеров-ремесленников занимался поисками эликсира бессмертия. Однажды ему показалось, что он его нашел. Чтобы это проверить, он поймал крысу, убил ее, а затем побрызгал эликсиром. Крыса ожила и убежала. Тогда он выпил эликсир и стал бессмертным, но смерть своей жены и близких он не может предотвратить. Проходят века, люди, с которыми он сталкивается, женщины, с которыми он встречается, чувствуют, что он не такой, как все, чужой. И

¹ Heidegger M. Nietzsche. Ibid. Neske. 1961. S. 358.

сам он все глубже осознает это. В XVIII в. он остро осознает свое одиночество и отверженность. Он молит Бога о смерти и с ужасом думает о том, что переживет всех и останется один на земле с оживленной крысой. Проблемы жизни и смерти предстают как наиболее важные для человека.

Пессимистические мотивы, характеризующие человеческое существование, звучат и у А. Камю, и у Ж.-П. Сартра, ученика Хайдеггера. Сартр, например, разделяет мнение о том, что «История любой жизни, какой бы она ни была, есть история поражения»¹. Трагедия истории человечества в XX в., конечно же, отразилась на таком мировоззрении.

♦ Однако надо отметить, что в 60-х гг., в Англии появился и оптимистический вариант экзистенциализма. Один из главных его представителей — писатель и философ **Коллин Уилсон**, написавший шеститомную работу «Аутсайдер». Он считает философию Хайдеггера и Сартра нигилистической и пессимистической и поэтому не имеющей будущего для своего развития. Уилсон говорит о новом понимании свободы, которая состоит в расширении и углублении сознания путем различных методов психоанализа, психотерапии и медитации. Аутсайдер — прототип нового человека с развитым интеллектом, контактирующий со сферой подсознательного как источником космической энергии. Герой Уилсона занят поиском и осуществлением смысла человеческого бытия. Сам К. Уилсон пишет, что он развивает *оптимистический экзистенциализм*. «Его методы могут быть описаны скорее как англо-саксонские и эмпирические», чем как «континентальные и метафизические»².

Кроме нового экзистенциализма возник еще ряд феноменологических и экзистенциальных философско-социологических школ.

Проблемы отчуждения и свободы Для всех экзистенциалистов одной из главных является проблема *отчуждения* и связанные с ней проблемы свободы, произвола, насилия, ответственности и вины, случайности и необходимости.

В прошлом веке проблему отчуждения разрабатывал Гегель. Понятие отчуждения носило у него двойственный характер. Отчуж-

¹ Heidegger M. Ibid. S. 561.

² Wilson C. Introduction to the New Existentialism. 1966, p. 9, 18.

ление часто понималось им как опредмечивание. Абсолютная идея отчуждает себя, опредмечиваясь в природе. В учении Гегеля можно обнаружить и другой смысл отчуждения. Например в его рассуждениях о хозяине и слуге или о господине и рабе. Раб отчуждает свою свободу, подчиняясь господину. Он зависим от произвола господина. Однако затем обнаруживается, что не в меньшей степени отчуждается и господин, так как его жизнь зависит полностью от трудовой деятельности раба. Эти идеи Гегеля продолжил Маркс, который говорил уже о социально-экономическом отчуждении класса эксплуатируемых капиталистами рабочих. Рабочий, лишенный средств производства, продает свою рабочую силу. В итоге продукты деятельности отчуждаются от него, как и сам его труд, и противостоят ему.

В истории человеческого общества в результате неустрашимости элементов стихийности исторического процесса результаты трудовой деятельности часто противостоят человеку, отчуждаются от него. Это стало очевидным в поразившем человечество экологическом кризисе. Такую историческую ситуацию и пытаются осмыслить экзистенциалисты, говоря о непреодолимой случайности человека, — его заброшенности в мире и об абсурдности самого мира. Формула свободы как познанной необходимости и действий в соответствии с полученным знанием трудно реализуема, ибо познание необходимости в общественном бытии — достаточно сложная задача, не решаемая средствами естественно-научного знания.

Хайдеггер разделяет бытие личности на собственное, свободное бытие и несобственное, отчужденное бытие в некой усредненности, в Ман (Ман — местоимение в немецком языке указывающее на то, что кто-то что-то делает, например, *mantraucht* — курят, *mansingt* — поют). Собственное существование переживается перед лицом опасности, в страхе перед ничто или в таких пограничных ситуациях, по Ясперсу, как смерть, любовь, страдание, вина. В самом деле, именно в опасные для жизни, критические ситуации раскрывается человек — каким он есть на самом деле и не только для других, но и для самого себя. В романе «Война и мир» Л. Толстой рассказывает, как его герой Пьер Безухов безуспешно искал смысла своего бытия в масонстве, в пирушках с друзьями, в женщинах. И только в занятой французами Москве, когда его, обвиненного в поджоге Москвы,

вместе с другими выводят на расстрел, он вдруг постигает смысл своего существования как патриота России.

В экзистенциализме справедливо подчеркивается полностью не рационализируемое понятие свободы, однако, что особенно заметно в философии Ж.-П. Сартра (1905—1980), преувеличивается ее иррациональный характер. У него нет разделения бытия человека на собственное и несобственное, как у Хайдеггера, но у него есть понятие *непреднамеренного самообмана* (*bad foi*). Человек всегда колеблется между самообманом и своим истинным бытием, однако он в любом случае свободен. «Человек не может быть то свободным, то рабом, он полностью и всегда свободен или его нет»¹. Сартр неоднократно повторяет, что человек осужден быть свободным. Такая свобода неизбежно превращается в свою противоположность — жесткую необходимость. Сартр этого не отрицает. «Свобода сама создает препятствия, от которых мы страдаем»², — говорит он.

Но если человек абсолютно свободен, то он также абсолютно за все ответствен.

«Если я мобилизуюсь на войну, эта война является моей войной... Я заслуживаю ее с самого начала, потому что я мог бы всегда уклониться от нее посредством дезертирства или самоубийства... Если я не уклоняюсь от мобилизации на войну, значит я это выбрал»³.

Сартр писал свой философский труд в оккупированном фашистами Париже. И призыв к сопротивлению нацистам звучит в этом его труде. Сам философ был участником движения Сопротивления.

Тема человеческой коммуникации Еще одной важной темой в философии существования является тема *человеческой коммуникации, взаимообщения или интерсубъективности*. Человек в экзистенциализме изначально выступает как социальное существо. В отчужденном бытии, например в толпе, в массе, каждый поступает так, как поступают остальные, следуя моде, установившимся схемам общения, обычаям, привычкам. Экзистенциалисты не просто описывают факты, но явно выражают протест против массовой, бульварной культуры,

¹ Wilson C. Introduction to the New Existentialism. 1966, p. 516.

² Ibid. P. 526

³ Ibid. P. 639 -640.

ханжеской буржуазной морали. Правда, это часто делается с позиций нигилизма и анархизма. Так, герой романа А. Камю «Посторонний» Мерсо — мелкий служащий ведет себя просто, естественно, пренебрегая условностями или не понимая их. Но это в конечном итоге обернулось его равнодушием даже к своей умершей матери, а затем он, защищаясь, убивает на пляже араба.

Характерно, что выступая против массовой культуры 60-х гг., сам экзистенциализм стал впоследствии модой и элементом той же самой массовой культуры.

Социальность личности, глубоко выраженная Марксом, когда он говорил, что человек становится человеком, только смотря на другого как в свое зеркало, подробно и убедительно анализируется во многих работах экзистенциалистов. Экзистенциальная коммуникация предполагает связь людей во внутренней любви. Для этого, по Ясперсу, необходимы три условия:

- *одиночество*. «Неудовлетворенность в коммуникации является поэтому началом прорыва к подлинному существованию»¹;
- *риск*. Тот, кто свое интимное переживание доверяет другому, рискует быть отвергнутым и осмеянным. Но коммуникация противоречива: «Я не могу стать собой, не вступая в коммуникацию, и не могу вступить в коммуникацию, не будучи в одиночестве»²;
- *борьба*. Но это «любящая борьба». В ней другого хотят не уничтожить, а завоевать. В ней нет обмана и хитрости, нет превосходства над другим, но есть искренность и беспощадное раскрытие своих слабостей.

Совсем по-другому рассуждает Сартр. Исходя из концепций абсолютной свободы каждого он полагает, что конфликт лежит в основании отношений людей. Нельзя быть одновременно субъектом и объектом, хотя это и является недостижимой целью бытия-для-себя. Либо ты субъект, тогда ты отчуждаешь другого и он становится объектом, либо ты объект и другой подавляет тебя. «Напрасно желали бы гуманного мы..., — пишет Сартр, — Подобный идеал может быть только мечтой.... Сам этот идеал, впрочем, предполагает признание конфликта как первоначального со-

¹ Jaspers K. Philosophie. Bd. II В 1922. S. 55.

² Ibid. S. 61.

стояния бытия для другого»¹. «Ад — это другие люди!» — восклицает герой из пьесы Сартра «Без выхода».

Каждый из философов-экзистенциалистов концентрирует внимание на какой-то реальной стороне человеческих отношений и дает их убедительный социально-психологический анализ. Однако, обращая внимание на какую-то одну из характеристик этих отношений, он оставляет в стороне другие, считая их производными от нее и создает при этом довольно сложные философские конструкции.

9.4. Современная религиозная философия

В годы догматизации марксизма всякая религиозная философия в связи с воинствующим атеизмом рассматривалась как реакционная. Конечно же, критики марксизма со стороны представителей этой философии не оставались в долгу и наряду с обоснованными претензиями к диалектическому и историческому материализму допускали искажения и вульгаризацию, хотя уже в те времена наметился и диалог марксизма с религиозными философами. Сейчас настало время по возможности непредвзятого изложения и оценки религиозно-философских школ.

Неотомизм Это наиболее разработанная философская доктрина католической церкви, ядро неосхоластики. Ее виднейшие представители: Э. Жильсон, Ж. Маритен, Й. Бохенский, Г. Веттер и др. Основой для развития неотомизма послужило возрожденное церковью учение *Фомы Аквинского* (1225—1274), приспособившего философию Аристотеля к нуждам и потребностям католической религии. Благодаря синтезирующему и компромиссному характеру творчества этого мыслителя, основные положения его философии продолжают существовать с определенными изменениями и поныне. Прежде всего, это *принцип гармонии веры и разума*. Фома Аквинский выдвигает его в борьбе с доктриной «двойственной истины», по которой научные истины и истины теологии имеют разные предметы и поэтому не

¹ Wilson C. Introduction to the New Existentialism. 1966, p. 501.

касаются друг друга и не противоречат друг другу. Бог, по этому принципу, постигается двумя путями. Путь вниз — это откровение, вера и путь вверх — от исследования сотворенной природы к познанию его творца.

Ф. Аквинский выдвигает пять доказательств существования Бога (см. гл. 3). В разных вариациях они и сейчас проводятся в неотомистской литературе.

✧ Большую роль в неотомизме играет понятие *аналогии бытия*, идущее еще от *Августина Блаженного*. Утверждается, что творение Бога аналогично ему. В то же время оно подобно и не подобно ему. Уподобление толкуется как высшее сходство. Творение сопричастно Богу, сходно с ним и различно от него. Католическая схоластика уже с *Фома Аквинского* занимает достаточно четкую позицию по отношению связи Бога и мира. Она выступает против отождествления мира и Бога, против пантеизма. Именно поэтому Ватикан запрещал печатать труды известного мыслителя *Тейяра де Шардена*, ученого католика, члена ордена иезуитов, который, по существу, обожествлял природу. Но она отвергает и полное противопоставление сотворенного Богом мира его творцу.

Для неотомизма характерна своеобразная диалектика, проявляющаяся прежде всего в соотношении различных областей бытия: формы и материи, субстанции и атрибута, божественного и сотворенного, бесконечного и конечного. Любое знание о Боге толкуется как несовершенное. Бог всегда остается таинством и постигается человеком не в адекватном, а только в аналогическом познании.

✧ В противоположностях на первый план выдвигается не их борьба, а гармония и взаимопроникновение. Немецкий философ *Б. Лакебринк* на этой основе создал свой метод, который он назвал *аналектикой*, противопоставляя его диалектике. В аналектике фактически отрицается борьба противоположностей, их взаимоотрицание и с этих позиций критикуется диалектика. По мнению этого философа, «диалектическое мышление является разрушительным элементом, который ограничивает всемогущество Бога»¹.

Аналектика подчеркивает тождественность, сходство противоположных сторон, их гармонию, образующую некую целост-

¹ *Lakebrink B. Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln. 1955 S. 130*

ность. «Сходство как целое существует всегда раньше различий сходство является материнской первоосновой своих частей»¹.

В аналектике правильно отражены характеристики так называемых статистических противоречий, обеспечивающих целостность и стабильность развивающихся систем. Так, язык как система может функционировать благодаря наличию в нем элементарных противоположностей гласных и согласных звуков, живой организм существует, пока в нем действуют взаимообусловленные противоположности: ассимиляция и диссимиляция, арифметика, к которой сводимы ряд разделов математики в целом, основывается на противоположности, в частности, двух операций: сложения и вычитания. Таких примеров можно привести сколько угодно. Но есть и другие противоположности, которые определяют переход одного качественного состояния вещи в другое, одной системы — в другую. Это могут быть те же самые противоположности, достигшие степени полного взаимоотрицания, когда, например, живое переходит в неживое и т.д. Поэтому аналектику можно считать частью диалектики, а не ее антиподом.

Неотомизм использует учение Ф. Аквинского о материи и форме, заимствованное им у Аристотеля. В отличие от Аристотеля, он не считал материю вечной. В соответствии с Библией он считает материю сотворенной Богом из ничего. Каждое качественно определенное материальное образование трактуется как единство материи, и формы. При этом материя мыслится пассивной, в качестве лишь возможности. Форма считается активной и духовной. Как во Вселенной, так и в микромире, мире элементарных частиц все обладает материей и формой. Характерны для неотомистов, как и для Фомы Аквинского, представления об иерархическом устройстве мира. Ступенями в этой иерархии являются первоматерия, неорганическая природа, мир растений, животный мир, человек и мир чистых духов, ангелов.

Во второй половине XX в. наметилась *антропоцентрическая* направленность неотомизма, т. е. усиление роли человека в современном мире. При этом используются методологические средства философии Канта и современного экзистенциализма. Основание социокультурной активности личности неотомисты видят в ее устремленности к Богу. Общество рассматривается как объединение

¹ Lakebrink B. Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln. 1955. S. 323.

личностей и как сверхличность. Отвергается и буржуазный индивидуализм с его эгоизмом и социалистический коллективизм, унифицирующий людей. Подчеркивается их общность, основанная на солидарности всех индивидов, устремленных к общему благу, пропагандируется идея социального мира.

Неопротестантство В отличие от католицизма в протестантстве нет официальной философской доктрины. В начале XX в. после Первой мировой войны возникло течение *неоортодоксального протестантизма* как реакция на «либеральное христианство» XIX в., отличающееся оптимистическими взглядами на человека, на его исторические перспективы, на общественный прогресс.

Для философии протестантизма характерна социально-этическая проблематика. Обсуждаются проблемы смысла бытия человека в его отношениях с миром и Богом. Главные представители неоортодоксализма: *К. Барт* (обычно возникновение этого течения связывают с появлением в 1918 г. комментариев К. Барта к «Посланиям к римлянам» апостола Павла), *Э. Бруннер*, *Рейнольд и Ричард Нибуры*, *П. Тиллих*, *Р. Бульман* и др. Они претендуют на возрождение подлинного наследия Реформации.

❖ *Либеральное протестантиство* критикуется неоортодоксами за ничем не обоснованный оптимизм. Они не считают возможным общественный прогресс уже в силу отсутствия какого-либо его критерия. К. Барт отвергает понимание человека как автономного индивида, способного преобразовать мир и создать в конечном итоге идеальный мировой порядок. Такое убеждение рассматривается им как заблуждение и тяжкий грех, как отрицание одной из главных религиозных истин:

«Никакой мост», никакая преемственность не связывает гончара и глину, творца и его творение. Они несоизмеримы. Различие между ними качественное и абсолютное»¹.

Об этом же говорит и Рейнольд Нибур. Он утверждает, что «... идеал самодовлеющего индивида, так превозносимый в нашей либеральной литературе, признается в христианской мысли как одна из форм первородного греха»².

Многие проблемы, рассматриваемые неоортодоксами по-своему, являются заимствованиями из концепций экзистенциализма, особенно из философии М. Хайдеггера, явно оказавшего

¹ Barth K. The Epistle to the Romans. In: Dimensions of Faith. № 4. 1960, p. 13.

² Niebur R. The Children of Light and the Children of Darkness. № 4. 1946, p. 55.

влияние на протестантских мыслителей. Это проблемы свободы и отчуждения, подлинного и неподлинного существования, вины, тревоги, совести. Человеческое бытие разбивается на два вида: социально ориентированное и бытие с полной отдачей на милость Бога. Вся сфера исторического, социального бытия оказывается отчужденной, отходом от Бога, выражением греховности. П. Тиллих утверждает, что любые действия людей остаются в области гражданской справедливости, моральных и правовых норм, где принципиально невозможно спасение. Человек способен к достижениям в политической организации общества, в научной деятельности, он может самосовершенствоваться и т.п., но это нисколько не приближает его к «подлинности», не уменьшает его разрыва с Богом. Тиллих считает даже, что все эти достижения только увеличивают отчуждение и греховность.

У религиозного человека всегда присутствует неустранимое чувство вины за свою ограниченность и греховность. И это чувство, по мнению неоортодоксов, побуждает к критике любых человеческих достижений. За религией закрепляется функция духовного критицизма, поскольку она является самым беспощадным критиком общества, признавая лишь один высший потусторонний идеал, стоящий над историей. Религиозный человек постоянно в тревоге, так как, осознавая свою греховность, он в то же время не знает никаких объективных критериев правильности или неправильности своих поступков. Воля Бога абсолютно свободна и всякий раз иная в момент ее проявления. У человека нет и критерия для ее познания.

♦ В XX в. в протестантстве оформилась и так называемая *радикальная*, или *новая теология*. У ее истоков стоит лютеранский пастор Л. Банхоффер. Он отвергает основной тезис традиционного христианства о противоположности и несовместимости земного греховного и святого сверхъестественного. Такое противопоставление искажает-де подлинный смысл христианства, так как Христос, будучи богочеловеком, воплощает в себе единство этих двух миров. Название религии — не в том, чтобы обращаться с надеждой к потустороннему миру, а чтобы повернуть человека лицом к миру, в котором он живет.

Радикальная теология противоречит неоортодоксальной с ее противопоставлением Бога и человека. Банхоффер убежден в том, что движение за «человеческую автономию», появившееся в эпоху Возрождения, находится в полном своем расцвете. Он говорит, что

«... человек сам научился справляться со всеми важными вопросами, не прибегая к помощи «рабочей гипотезы», именуемой «Богом»¹. Бог был выдан на заклание, поэтому Он слабый и беспомощный в мире, и это как раз тот единственный путь, благодаря которому Он с нами и помогает нам... благодаря своей слабости и страданию»².

Книга англиканского епископа Дж. Робинсона «Честность перед Богом» явилась манифестом радикальной теологии. Он полагает, что «... в теологии необходима коперниковская революция», которая должна устранить христианскую идею Бога как высшего существа, пребывающего вне нас. По Робинсону, Бог не может быть определен, он «нечто», которое не имманентно миру, не трансцендентно. Он не в нем и не вне его. Бога нужно понимать как тайну, а теологию — как «положения о человеческом существовании», «о глубинах человеческого опыта в свете любви»³.

Большое влияние приобрела радикальная теология среди протестантских философов в США, где возникло даже учение о мертвом Боге. «Мы должны признать, — пишет один из них, — что смерть Бога есть исторический факт: Бог умер в наше время, в нашей истории, в нашем существовании»⁴. Представители этого направления утверждают, что умерший Бог однажды воскреснет и предстанет перед людьми в новой форме. А до тех пор нужно служить ближнему и любить его.

Исламская философия В отличие от католической христианской философии, которая развивалась, не выходя за рамки теологии, являясь ее служанкой, исламская философия была в относительной независимости от религиозной догматики. Именно там зародилась *теория двойственной истины*, перешедшая затем от Аверроэса (1126—1198) в европейскую схоластику. В исламской философии большое распространение получил взгляд, что истины, найденные разумом, не находятся в противоречии с истинами священного писания, если те и другие правильно понимаются. Трактовка Аллаха как безличностного Бога все больше приобретает сторонников среди богословов, стремящихся придать исламу (араб., букв. — предание себя Богу) религиозно-философский характер.

¹ Bonhoeffer D. Letters and Papers from Prison. № 9. 1957, p. 168.

² Ibid. P. 188.

³ Robinson J. Lott ist Anders. München, 1964. S. 56.

⁴ Altizer T., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. № 4. 1966, p. 11.

В современном исламе существуют два направления: традиционное и модернистское. Там, где наиболее сильны остатки феодализма, преобладает *традиционализм*, выступающий против всяких новшеств и использования современной философии. Утверждается, что только Коран и Шариат могут обеспечить социальный прогресс.

Модернизм появился еще в XIX в. Наиболее известные его представители *Мухамед Акбал* (1873 — 1938) из Индии и *Мухамед Абдо* из Египта, пытавшийся использовать учение Р. Декарта. Картезианский дуализм соответствует стремлению модернистов установить равновесие между разумом и верой, а также «западной» и «восточной» культурами. Модернисты утверждают единство Бога и отвергают какое-либо подобие между ним и созданными вещами. Они подчеркивают неограниченные возможности человеческого разума, а также свободу человека и, следовательно, его ответственность за свои поступки, за добро и зло в мире. Известны попытки модернизировать ислам, используя учения экзистенциалистов и персоналистов. Но как следует из новейшей Британской энциклопедии, история современной исламской философии должна еще быть написана¹.

Буддизм — мировая религия. Возник в глубокой древности, в VI в. до н. э. в Индии, а затем распространился на многие страны Востока и Запада. Провести какую-либо четкую линию между религиозными и философскими доктринами в буддизме труднее чем во всех других индийских школах. Он включает в себя два учения: о природе вещей и о пути познания. В основании учения о природе лежит концепция дхарм, «элементов», или «частиц» мира, составляющих субстанцию физического и психического миров, которые каждое мгновение вспыхивают и потухают. Каждое потухание означает появление нового вспыхивания и нового потухания. Мир является вечно изменяющимся и перерождающимся. Буддисты в основном отвергают отдельно существующую душу, или атман, вне пяти групп элементов, образующих человеческую личность. Это сознание, представления, чувства, кармические силы, т. е. силы, которые определяют следующее перерождение личности, хорошее или плохое, и материальную оболочку личности. Видимое

¹ The New Encyclopaedia Britannica. Chicago..., London... 1994, vol. 22. pp. 30-31.

бытие представляет собой мир иллюзорный. Истинным миром является нирвана, или «пустота». О нирване мудрец ничего не может сказать, кроме того, что она существует. В этом буддизм оказывается агностицизмом. Существует также множество сознательных духовных личностей, которые постоянно перерождаются. Основатель буддизма Будда Шакья-Муни вспоминал о сотнях своих прежних перерождений. Окончание перерождений означает слияние с нирваной.

В современном буддизме происходит некоторая его рационализация по протестантскому типу. Обращается внимание на связь и единство науки и религиозного учения. Ряд физиков указывают на то, что современное учение о физическом вакууме свое начало имеет в буддизме. Главное внимание буддисты обращают на этическую проблематику.

Вопросы для повторения

1. Назовите наиболее характерные особенности современной западной философии.
2. Охарактеризуйте основные концепции современного позитивизма.
3. Назовите основные черты постпозитивизма.
4. За что представители постпозитивизма критикуют неопозитивистов?
5. Что такое принцип фальсификации? Какова его роль в развитии науки?
6. Назовите основные черты социально-философской концепции К. Поппера.
7. В чем заключается структура научных революций по Т. Куну?
8. Раскройте содержание экзистенциализма как философии существования человека.
9. Назовите основные направления современной религиозной философии и дайте их краткую характеристику.





Глава 10

Русская философия XIX—XX вв.

Русская философская мысль — органическая часть мировой философии и культуры. Русская философия обращается к тем же проблемам, что и западноевропейская, хотя подход к ним, способы их осмысления носили глубоко национальный характер. Известный историк русской философской мысли В.В. Зеньковский отмечал, что философия нашла в России свои пути — «не чуждаясь Запада, даже участь у него постоянно и прилежно, но все же живя своими вдохновениями, своими проблемами...». В XIX в. «Россия вышла на путь самостоятельной философской мысли»¹. Далее он отмечает, что русская философия не теоцентрична (хотя в ней сильно религиозное начало) и не космоцентрична (хотя и не чужда натурфилософским исканиям), а прежде всего антропоцентрична, историософична и привержена социальной проблематике: «она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории»². Эти же особенности русской философской мысли отмечали и такие исследователи русской философии, как А.И. Введенский, Н.А. Бердяев и др.

Несмотря на то, что русская философская мысль представлена самыми различными направлениями, ориентациями и школами, в ней при решении философских проблем доминировали творчески деятельный характер, ярко выраженная моральная установка, постоянная обращенность к историческим судьбам Рос-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 1. — Л.: Эго, 1991. — С. 13.

² Там же. С. 16.

син, на место русского народа в семье европейских народов. Поэтому без освоения отечественного духовного наследия нельзя понять историю и душу русского народа, осмыслить место и роль России в мировой цивилизации.

10.1. Основные этапы развития русской философской мысли и ее особенности

Русская философия прошла долгий путь своего развития, в котором можно выделить следующие этапы:

- XI в. — первая половина XVIII в. — постановка философских проблем и поиск ответов на них в рамках других форм общественного сознания, прежде всего религиозного и эстетического (*Иларион, Андрей Рублев, Феофан Грек* и др.);

- вторая половина XVIII в. — первая четверть XIX в. — распространение философии в России в форме философского осмысления науки и культуры своего времени, что не обошлось без известного подражания западноевропейским течениям философской мысли;

- вторая четверть XIX в. — начало XX в. — становление и развитие самобытной русской философии;

- после 1922 г. — философия русского зарубежья.

✧ При характеристике особенностей развития философии в России необходимо прежде всего учитывать условия ее существования, которые по сравнению с западноевропейскими были крайне неблагоприятными. В то время, когда в университетах Германии свои философские системы свободно излагали И. Кант, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В. Ф. Гегель и другие мыслители, в России преподавание философии находилось под строжайшим государственным контролем, не допускавшим никакого философского свободомыслия по чисто политическим мотивам. Отношение государственной власти к философии наглядно выражено в известном высказывании попечителя учебных заведений князя Ширинского-Шихматова «Польза философии не доказана, а вред возможен».

Вплоть до второй половины XIX в. философская проблематика осваивалась в России преимущественно в философско-литературных кружках вне официальных структур просвещения, что имело последствия двоякого рода.

С одной стороны, становление русской философии происходило в ходе поисков ответов на те вопросы, которые ставила сама российская действительность. Поэтому трудно найти в истории русской философии мыслителя, который бы занимался чистым теоретизированием и не откликался бы на животрепещущие проблемы.

С другой стороны — эти же условия привели к такому ненормальному для самой философии состоянию, когда при восприятии философских учений политические установки приобретали доминирующее значение и сами эти учения оценивались прежде всего с точки зрения их «прогрессивности» или «реакционности», «полезности» или «бесполезности» для решения социальных проблем¹. Поэтому те учения, которые, хотя и не отличались философской глубиной, но отвечали злобе дня, имели широкую известность. Другие же, составившие впоследствии классику русской философии, как, например, учения *К. Леонтьева*, *Н. Данилевского*, *Вл. Соловьева*, *Н. Федорова* и др., не находили отклика у современников и были известны лишь узкому кругу людей.

✧ При характеристике особенностей русской философии нужно учитывать также *культурно-исторический фон*, на котором она формировалась. В России в ходе ее истории произошло как бы переплетение двух различных типов культур и соответственно типов философствования: рационалистического, западноевропейского и восточного, византийского с его интуитивным мироощущением и живым созерцанием, включенного в русское самосознание через православие. Такое сочетание двух различных типов мышления проходит через всю историю русской философии.

Существование на перекрестке различных культур во многом определило форму философствования и проблематику русской философии. Что касается формы философствования, то

¹ См.: *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // *Вехи*. — М.: Молодая гвардия, 1991.

ее специфика удачно определена А.Ф. Лосевым, который показал, что русской философии в отличие от западноевропейской чуждо стремление к абстрактной, чисто рациональной систематике идей. В значительной своей части она «представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего»¹.

♦ С содержательной стороны русская философия также имеет свои особенности. В ней представлены в той или иной степени все *основные направления философского мышления*: онтология, гносеология, этика, эстетика, философия истории и т.д. Однако есть и ведущие для нее темы. Одной из них, определившей саму специфику русской философии, стала тема России, постижения смысла ее существования в истории. С этой темы начиналось становление русской философской мысли, и она оставалась актуальной на всем протяжении ее развития.

Другой ведущей темой стала тема *человека*, его судьбы и смысла жизни. Усиленное внимание к проблеме человека определило нравственно-практическую направленность русской философии. Особенностью русского философского мышления был не просто глубокий интерес к вопросам морали, а доминирование моральной установки при анализе многих других проблем.

Самобытная русская философия в своих новаторских исканиях теснейшим образом была связана с религиозным мирозерцанием, за которым стояли века духовного опыта России. И не просто с религиозным, а именно с *православным* мирозерцанием. Говоря об этом, В.В. Зеньковский отмечает, что «русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой»².

В настоящее время бесценный духовный опыт, добытый русской философией, выступает как необходимая основа духовного возрождения и построения нравственного, гуманистического мира.

¹ Лосев А.Ф. Русская философия // Русская философия. Очерки истории. — УГУ, 1991. — С. 71.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. — Л.: Эго, 1991. — С. 12.

10.2. Славянофилы и западники

Становление самобытной русской философии начиналось с постановки и осмысления вопроса об исторической судьбе России. В напряженной полемике конца 30-х — 40-х гг. XIX в. о месте России в мировой истории оформились славянофильство и западничество как противоположные течения русской социально-философской мысли.

Главная проблема, вокруг которой завязалась дискуссия, может быть сформулирована следующим образом: *является ли исторический путь России таким же, как и путь Западной Европы, и особенность России заключается лишь в ее отсталости или же у России особый путь и ее культура принадлежит к другому типу?* В поисках ответа на этот вопрос сложились альтернативные концепции русской истории.

Славянофилы в своей трактовке русской истории исходили из православия как начала всей русской национальной жизни, делали упор на самобытный характер развития России, тогда как западники основывались на идеях европейского Просвещения с его культом разума и прогресса и полагали неизбежным для России те же исторические пути, которыми прошла Западная Европа. При этом следует учитывать, что ни славянофильство, ни западничество не представляли собой какую-то единую школу или единое философское направление: их сторонники придерживались разнообразных философских ориентаций.

Славянофильство Лидеры славянофильства — *Алексей Степанович Хомяков* (1804—1860), *Иван Васильевич Киреевский* (1806—1856), *Константин Сергеевич Аксаков* (1817—1860), *Юрий Федорович Самарин* (1819—1876) — выступили с обоснованием самобытного пути развития России.

В основе славянофильского понимания русской истории лежат общие взгляды об историческом процессе, наиболее полно представленные в незаконченном фундаментальном труде А.С. Хомякова под шутивым названием, данным ему Н.В. Гоголем, — «Семирамида».

Изучение истории у славянофилов было направлено на поиск устойчивых факторов, влияющих на исторический процесс. Такими факторами, по мысли славянофилов, не могли быть ни

природно-климатические условия, ни сильная личность, а только сам народ как «единственный и постоянный действователь» в истории.

♦ Но что определяет бытие народов и их историческую деятельность? Экономика? Политика? Государственное устройство? Славянофилы считали, что экономические, политические и другие факторы вторичны и сами определяются более глубоким духовным фактором — *верою*, обуславливающей историческую деятельность народов. Народ и вера соотносятся так, что не только вера создает народ, но и народ создает веру, причем именно такую, которая соответствует творческим возможностям его духа.

«Христианство, — пишет А.С. Хомяков, — при всей его чистоте, при его возвышенности над всякою человеческою личностью, принимает разные виды у славянина, у романца или тевтона»¹.

Развитие духовной жизни и культуры Европы определялось тем, что ее народы были приобщены к христианству насильственным путем, причем в форме насаждения «латинства», т. е. христианства, которое, по определению А. Хомякова, выражало лишь внешнее единство всех христиан. Это внешнее единство утверждалось борьбой католической церкви во главе с папой за государственную власть над всей Европой, организацией военно-монашеских орденов, крестовыми походами, единым дипломатическим и церковным языком — латинским и т.д.

Реакцией на насильственно насаждаемое единство и подавление свободы стала Реформация, в результате которой после долгой, мучительной и кровавой борьбы возник протестантизм. Сравнивая католицизм и протестантизм, А.С. Хомяков пришел к выводу, что протестантизм столь же односторонен, как и католицизм, но односторонен в противоположном направлении: «ибо протестантство удерживало идею свободы и приносило ей в жертву идею единства»².

И.В. Киреевский раскрыл внутреннюю связь протестантизма с католицизмом, которая выразилась в том, что в ходе Реформации в протестантизме односторонне усилились рассудочные начала, за-

¹ Хомяков А.С. Соч. В 2 т. Т. I. — М.: Медимум, 1994. — С. 11.

² Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом — М.: Современник, 1988. — С. 201.

ложенные еще в схоластике Средневековья. Это привело к полному господству рационализма. По этой причине европейская культура пришла к недооценке духовных основ жизни и атеизму, отрицающему религиозную веру, то есть саму движущую силу истории.

✦ И католицизм, и протестантизм, по мнению славянофилов, противопоставив единство и свободу, исказили дух первоначального христианства, которое «в полноте своего божественного учения представляло идеи единства и свободы неразрывно соединенными в нравственном законе взаимной любви»¹.

Только православие восприняло и сохранило, по мысли славянофилов, вечную истину раннего христианства во всей ее полноте, а именно идею тождества единства и свободы (свободы в единстве и единства в свободе). Ими было включено в историософию важнейшее понятие, характеризующее русское своеобразие, которое вошло в содержание «русской идеи». Это понятие — «соборность», выражающее свободную общность людей. Соборность понималась славянофилами прежде всего как церковная соборность — свободное единство верующих в деле совместного понимания ими правды православия и совместного отыскания пути к спасению. Свободное единство православных верующих должно основываться на бескорыстной любви к Христу как носителю совершенной истины и праведности. Единство в свободе на основе любви — вот сущность соборности как явления русского духа:

«Внутренняя задача Российской земли есть проявление общества христианского, православного, скрепленного в своей вершине законом живого единства»².

Православие в концепции славянофилов выступало как духовная основа всей русской жизни: «... проникая во все умственные и нравственные убеждения людей, оно невидимо вело государство к осуществлению высших христианских начал, никогда не мешая его развитию»³.

¹ Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. О старом и новом — М.: Современник, 1988. — С. 203.

² Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России // Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — С. 224.

³ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его влиянии на просвещение в России. Указ. соч. С. 278.

✧ В истории России произошло слияние духовных ценностей православия с народной жизнью. В результате этого оформился «дух народа», благодаря которому народ становится подлинным субъектом исторического процесса.

«Русский дух создал самую русскую землю в бесконечном ее объеме, ибо это дело не плоти, а духа; он выработал в народе все его несокрушимые силы, веру в святую истину, терпение несокрушимое и полное смирение»¹.

Можно соглашаться или не соглашаться с данной оценкой характера русского народа, но то, что в качестве народа выступает не просто совокупность людей, население, а люди, объединенные общей исторической судьбой и общими духовными ценностями и идеалами, не подлежит сомнению. Величайшая заслуга славянофилов заключается в том, что они стали рассматривать нацию как духовное явление.

Славянофилы придерживались органического взгляда на общество как на естественно сложившуюся общность людей, имеющую собственные принципы организации жизни. Органический взгляд на общество означал, что его развитие представлялось процессом *саморазвития* по аналогии с явлениями живой природы. «Жизненных начал общества, — писал А.С. Хомяков, — производить нельзя: они принадлежат самому народу или самой земле»². А.С. Хомяков предупреждал об опасности грубого вмешательства в общественную жизнь. Нельзя насильственно ломать целостность народной жизни и втискивать ее в чуждые ей формы культуры. «Беда, — восклицает А.С. Хомяков, — когда выкидываются все корни своего исторического дерева и превращают прошлое в чистую доску. Но не меньшая беда и тогда, когда жизнь начинают строить по умозрительной схеме, что неизбежно приведет к ее разрушению»³.

✧ Структурной единицей организации русской народной жизни славянофилам представлялась *община*, главной характеристикой которой является *самоуправление*. Общинное устройство, основанное на началах общей ответственности, выработке совместных решений в соответствии с голосом совести, чувством

¹ Хомяков А.С. Предисловие к "Русской беседе". Указ. соч. С. 49.

² Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России. Указ. соч. С. 224.

³ См.: Хомяков А.С. О сельской общине. Указ. соч. С. 161.

справедливости, народными обычаями было для славянофилов зримым воплощением свободной общности.

Общинный дух русского народа они противопоставляли западноевропейскому индивидуализму. И.В. Киреевский описывает различие между организацией общества в Западной Европе и в России. Если бы кто-то хотел вообразить себе западное общество времен феодализма, то ему представилось бы множество замков, или феодалов, каждый из которых замкнут, обособлен и враждебно настроен против всех остальных. Русское общество того же периода — это бесчисленное множество маленьких общин, расселенных по всей земле русской и составляющих каждая свое согласие или свой мир. Эти маленькие согласия сливаются в большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и т.д., пока, наконец, не складывается одно общее согласие, «согласие всей русской земли, имеющее над собою великого князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства»¹.

Итак, исследовав и сопоставив западноевропейскую и русскую историю, особенности религиозной веры, системы духовных ценностей, славянофилы наглядно показали, что жизненные начала России и Европы различны, что означало неприемлемость европейских форм жизни для России. А.С. Хомяков прямо заявляет: «Я знаю, что все совершаемое на Западе было необходимо, но из того самого, что оно было необходимо на Западе при его началах, следует, что оно невозможно у нас при наших»². Размышляя о переносе европейских форм культуры на русскую почву, он утверждает: «Я не говорю: лучше не принимать, но говорю: нельзя принять, если бы даже и хотели»³.

Нельзя принять потому, что в ходе исторического развития уже были выработаны начала русской жизни. Только к дичку можно прививать чужие плоды, облагораживая его. Россия же не дичок, а страна с великой историей и самобытной культурой. Славянофилов часто упрекали и упрекают в идеализации исто-

¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его влиянии на просвещение России. Указ. соч. С. 279.

² Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы. Указ. соч. С. 143.

³ Там же. С. 144.

рии России и желании восстановить старое. Эти упреки совершенно несправедливы. Они прекрасно понимали, что возврата к прошлому нет, история не может пойти вспять, что, например, изменения, происшедшие вследствие петровских реформ, носят необратимый характер. Они проповедовали не возврат к прошлому, а восстановление жизнеспособных начал российского общества в изменившихся условиях.

Что же касается идеализации истории России, то для того чтобы убедиться в обратном, достаточно посмотреть очерк А.С. Хомякова «О старом и новом», где с огромной силой обличаются некоторые порядки допетровской Руси. Славянофилы не рассматривали русскую историю как идеальную и бескризисную, а, наоборот, подчеркивали ее сложность и драматичность. Однако болезненные явления, считали они, не могут быть преодолены внешними заимствованиями.

Философско-историческая концепция славянофилов пропитана верой в особую историческую миссию России, которая призвана соединить противоположные начала жизни, явив миру образец высокой духовности и свободы. В их системе ценностей скорее Европе нужно было догонять Россию.

Влияние славянофилов на русскую мысль было необычайно сильным. В новых исторических условиях в пореформенной России прямым продолжением славянофильства выступило почвенничество. Большое влияние оказали их идеи и на философию всеединства.

Западничество Как идейное течение общественной мысли западничество не было единым и однородным. Среди западников, к которым относятся *Петр Яковлевич Чаадаев* (1794—1856), *Александр Иванович Герцен* (1812—1870), *Виссарион Григорьевич Белинский* (1811—1848), *Тимофей Николаевич Грановский* (1813—1855), *Николай Владимирович Станкевич* (1813—1840) и др., были мыслители самых разных убеждений, в том числе либералы, радикалы, консерваторы. Однако их всех объединяло неприятие крепостного права, отсталости русской жизни, требование демократизации общественной жизни, вера в европейское будущее России путем усвоения исторических достижений стран Западной Европы.

Многие идеи западников были вынесены ими из общения со славянофилами. Так, М.А. Бакунин прямо признавал, что его

анархизм с полным отрицанием государственной власти был инициирован К.С. Аксаковым. А.И. Герцен в качестве основы «русского социализма» выдвигал общину, артельный труд и мирское управление. Поэтому можно согласиться с утверждением видного русского философа С.Л. Франка, что, углубившись в работы А.И. Герцена и В.Г. Белинского, «можно сразу заметить, что, с одной стороны, «западниками» их можно называть лишь условно, и от своих противников — славянофилов они отличаются не столь принципиально, как это кажется им самим, а с другой — за социально-политическими и историко-философскими высказываниями этих атеистов таятся сильные и типично русские религиозные устремления и идеи»¹.

П.Я. Чаадаев Одним из первых русских мыслителей-западников был П.Я. Чаадаев. В «Философических письмах», написанных в 1829 — 1830 гг., П.Я. Чаадаев изложил свои взгляды на мировой исторический процесс и место в нем России.

Основой мироздания Чаадаев считал мировой разум — высшую реальность, лежащую в основе видимой реальности природного и исторического бытия. Божественный разум, выступающий как Провидение, определяет всю человеческую историю. Развитием народов руководит «божественная вечная сила, действующая всеобщим образом в духовном мире»². Именно Провидение ставит цели перед народами и определяет смысл их существования в мировой истории. Оно же обуславливает направленность исторического процесса как процесса нравственного восхождения человечества к царству Божьему на земле.

Исходя из этих положений, Чаадаев строит свою философско-историческую концепцию, которая носит ярко выраженный европоцентристский характер. Народы Европы, по мысли Чаадаева, во многом живут в подлинной истории, то есть сохраняют преемственность в развитии, одушевлены животворным началом единства, руководствуются идеями долга, справедливости, права, порядка.

Существование же России в мировой истории, по Чаадаеву, лишено смысла, поскольку божественное провидение отказало русскому народу в своем благодетельном воздействии. В силу

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 49.

² Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. Т. 1. — М.: Наука, 1991. — С. 324.

того, что Провидение покинуло русский народ, он является как бы исключением среди других народов, «интеллектуальным» и «нравственным» пробелом в человечестве.

В то же время характеристика русской истории, данная в «Философических письмах», не отрицает великого будущего России. По мнению Чаадаева, у русского народа еще не было истории, он не проявил все свои творческие силы, отстал от народов Западной Европы, но все это составляет преимущество девственной почвы. Отсталость России дает возможность свободного выбора своего исторического пути.

Мироощущение П.Я. Чаадаева — это мироощущение человека, во многом разорвавшего духовные связи с родной культурой. И если в первой половине XIX в. такое мироощущение встречалось достаточно редко, то в дальнейшем оно получило широкое распространение.

Либеральное западничество

В 1831 г. в стенах Московского университета возник философский кружок, ставший значительной вехой в формировании западничества. Главная цель кружка, лидером которого был *Н.В. Станкевич*, — изучение немецкой философии, прежде всего философской системы Гегеля. В кружок входили *К.С. Аксаков*, *В.Г. Белинский*, *М.А. Бакунин*, *В.П. Боткин*, *М.Н. Катков*, *Т.Н. Грановский*, *К.Д. Кавелин* и др. Из этого кружка вышли деятели самых различных направлений, так как, признавая приоритет Европы, они разошлись в понимании того, что именно в Западной Европе выступает вершиной прогресса и цивилизации: буржуазная ли парламентская республика или идеи социализма. *В.Г. Белинский*, например, как и *А.И. Герцен*, уверовал в социализм, идея которого, по его собственным словам, стала для него идеей идей, бытием бытия, вопросом вопросов¹. Для *Т.Н. Грановского* и *К.Д. Кавелина* такой вершиной стали идеи европейского либерализма.

✧ *Т.Н. Грановский* (1813—1855) и *К.Д. Кавелин* (1818—1885) как представители либерального направления в русской философии выступали за рациональное реформирование общества. Они были противниками «крайних мер», отвергали революцион-

¹ См.: *Белинский В.Г.* Письмо к В. Боткину от 8 сентября 1841 г. // Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 12. — М.: Госполитиздат, 1948. — С. 66

ные методы борьбы, хотя и констатировали их неизбежность в историческом процессе.

«К нам революционные теории не только неприменимы, — писал К.Д. Кавелин в письме к А.И. Герцену, — они противны всем нашим убеждениям и возмущают в нас нравственное чувство»¹.

Их идеалом было установление *«самодержавной республики»*.

Свои взгляды на исторический процесс Т.Н. Грановский изложил в цикле лекций по истории средневековой Европы, прочитанных им в Московском университете. В них он утверждал, что исторический процесс носит закономерный характер, он «совершается независимо от случая и произвола, по определенным, внутренним законам. Исполнение закона неизбежно, но срок его исполнения не определен, «десять лет или десять веков, все равно». Закон, по его мнению, стоит «как цель», к которой неудержимо стремится человечество. При этом закону безразлично, «какою дорогою» пойдет человечество и сколько потратит «времени в пути».

Именно здесь, т. е. в вопросе о том, каким образом будет осуществлен исторический закон, Т.Н. Грановский рассматривает роль личности в истории. Он считает, что при реализации исторического закона вступает «во все свои права» отдельная личность, принимая при этом на себя «ответственность за целые ряды им вызванных или задержанных событий».

Отсюда исходит их убеждение в том, что смысл русской истории заключается в становлении и укреплении «начала личности», что должно было в конечном итоге привести к подлинному сближению России с Западной Европой и постепенному упадку патриархального (феодального) строя в России. Исторический прогресс вне нравственного развития личности, обладающей свободной волей, был для них неприемлем.

Умеренная либеральная позиция была довольно распространенной в 40-х — начале 60-х гг. XIX в., но наибольшее распространение и влияние среди русской интеллигенции получают более радикальные доктрины о способах приобщения России к западноевропейской цивилизации.

¹ См. Герцен А.И. Полн. собр. соч. LVIII, 1919-1925. — С. 323.

Революционно-демократическое направление

Представителями революционно-демократической идеологии, первоначально формирующейся в рамках западничества, были хорошо известные мыслители и общественные деятели: *В.Г. Белинский* (1811—1848), *А.И. Герцен* (1812—1870), *Н.И. Огарев* (1813—1877). В отличие от либерального западничества они рассматривали философию как средство для обоснования своих политических идеалов, для преобразования российской действительности не только на основе просвещения и развития науки, но и революционными методами. Они ждали от философии, по образному выражению Г.В. Плеханова, «указания пути к человеческому счастью» и прошли путь от увлечения классической немецкой философией, особенно диалектикой Гегеля («как алгебры революции»), до критического отношения к ней в сторону материалистического мировоззрения Л. Фейербаха и создания своих концепций революционного переустройства общества на началах социальной справедливости и гуманизма.

Мысли об активной роли философии в общественной жизни пронизывают произведения В.Г. Белинского и А.И. Герцена. В статье «Дилетантизм в науке» А.И. Герцен утверждает, что целью философии нельзя считать только познание, что должно быть осуществление философских знаний, идеалов. Он рассматривает историю как «движение человечества к освобождению и себяпознанию, к сознательному деянию»¹. Задача философии — содействовать нуждам эпохи, целям развития народа. Определяя социальную обусловленность своих воззрений и деятельности, А.И. Герцен указывал:

«Главным камнем на дороге лежало чудовищное крепостное право ... Против крепостнического права и были устремлены все наши удары, все усилия; устранению его мы подчинили все интересы»².

Во имя освобождения личности от крепостного гнета и ее полноценного развития они становятся проводниками идей социализма. Социалистический идеал первоначально с моральной точки зрения рассматривался как идеал справедливого общества. Под влиянием философии Гегеля они стали логически его обос-

¹ Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. II. — М.: АН СССР, 1954. — С. 310.

² Герцен А.И. Указ. соч. Т. XIX, 1958. С. 125.

новывать как идеал наиболее разумного общества. Затем подкрепили свои социалистические убеждения идеями антропологического материализма, ссылаясь на присущие человеческой природе стремления к свободе и социальному равенству.

«Человек, — пишет В.Г. Белинский, — родится не на зло, а на добро, не на преступление, а на разумно-законное наслаждение благами бытия, ... его стремления справедливы, инстинкты благородны. Зло скрывается не в человеке, но в обществе»¹.

Для них становится потребностью открыть в самой русской действительности такие общественные силы и закономерности, опираясь на которые стало бы возможным идею социализма превратить в действительность. В.Г. Белинский, например, считал, что переустройство общества можно совершить только силой народного движения, народной революцией. Говоря о том, каким образом может быть установлен справедливый строй, он писал: «по-маратовски» — путем насильственного переворота, ибо «... смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови»². При этом в отличие от А.И. Герцена он не возлагал особых надежд на общину, не верил в социалистические инстинкты русского крестьянина.

А.И. Герцен, пережив душевную драму после революции 1848 г. во Франции и разочаровавшись в возможности реализации идей социализма на Западе, обращает свой взор на Россию. В работах «О развитии революционных идей в России», «Крещеная собственность», «Русский народ и социализм» А.И. Герцен разрабатывает так называемую концепцию «русского социализма». За основу его он берет русскую общину, которая, по его мнению, содержит все зародыши будущего социалистического общества в виде права каждого на землю, общинного землепользования, артельного труда и мирского управления. В общине, считает А.И. Герцен, свобода и гражданские права каждого отдельного человека не должны подавляться, в противном случае это было бы одним из главных препятствий в достижении социализма.

Вместе с тем А.И. Герцен, так же как и В.Г. Белинский, считал, что социализм должен быть только средством освобождения

¹ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. VII. — М.: АН СССР, 1955. — С. 466.

² Белинский В.Г. Указ. соч. Т. XII. 1956. С. 71.

личности. Он резко отвергает террор, чистое насилие как самоцель. Насилие способно только расчищать место для будущего. Для социального созидания нужны конструктивные идеи и развитое народное сознание. Герцен писал, что ни одна теория, сколь возвышенной и прекрасной она ни была, не может даже приблизительно охватить полноты жизненного многообразия, что полезней учиться у жизни, чем пытаться переделать ее в соответствии со своими проектами.

Анархизм Одним из наиболее радикальных представителей западничества в России был *Михаил Александрович Бакунин* (1814—1876), проповедовавший идею безгосударственного социализма, названную им анархизмом.

Обоснование и защиту анархических идей М.А. Бакунин ведет с позиций антропологического материализма и идеи Гегеля о диалектической ценности и внутренней неизбежности отрицания. Исходя из этих основополагающих принципов М.А. Бакунин рассматривает исторический процесс как результат «борения начал» — животности и человечности. Основу исторического процесса, по его мнению, составляют следующие три принципа: человеческая животность, мысль и бунт. История, считал он, представляет собой постепенное отрицание первобытной животности человека и утверждение человечности, которая в свою очередь подвергается угнетению со стороны церкви и государства. Это противоречие должно будет разрешиться с помощью бунта, коренящегося в «естественной природе» человека как извечного стремления человечества не удовлетвориться той степенью свободы, которая каждый раз достигается в общественной жизни, но которая по своей сущности не может быть полной. Для того чтобы приблизить желанное время свободы, надо «разнуздать народную анархию» против двух основных учреждений общества — церкви и государства.

Анархия, утверждал Бакунин, — «это стихийное, огромное, полное страсти и энергии, анархическое, разрушительное и дикое восстание народных масс»¹. «Полное и всеобщее разрушение» путем анархической революции стало программной уста-

¹ Бакунин М.А. Собр. соч. и писем. В 4 т. Т. 4. — М., 1934—1935. — С. 165.

новой Бакунина при обосновании неизбежности социалистической революции.

Идеал социализма Бакунин видел в том, что на развалинах государств обособляется общественное устройство, основанное на началах самоуправления, автономии и свободной федерации индивидов, общин, провинций, наций. Таков был революционный романтизм М.А. Бакунина. Его труды, прежде всего работа «Государственность и анархия», так же, как и труды А.И. Герцена, В.Г. Белинского, имели большое влияние на сознание российской интеллигенции. Теоретические работы этих мыслителей, по существу, легли в основу идеологии революционного народничества.

10.3. Материализм в русской философии середины XIX в.

Материализм А.И. Герцена В 40-х годах XIX в. материалистическое направление в русской философии было представлено прежде всего трудами А.И. Герцена. Как и большинство русских революционных демократов, Герцен в своем духовном развитии прошел сложный путь исканий — от глубокого увлечения философией Гегеля, рассматривая ее как теоретическое обоснование революционной борьбы, до материализма благодаря знакомству с работой Л. Фейербаха «Сущность христианства». В философском труде «Письма об изучении природы» А.И. Герцен выступает как приверженец материализма, хотя называет его философией «реализма».

✧ В центре этой работы — проблема *взаимоотношения между философией и естествознанием*. По мнению Герцена, философия и естествознание изучают одно и то же — окружающий нас «фактический мир» и не могут развиваться без опоры друг на друга. Естествознание, как утверждал Герцен, без овладения философской диалектикой не сможет создать истинную картину мира, и философия без опоры на естествознание не сможет развиваться. «Философия, — пишет Герцен, — не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм». В свою очередь, «эмпирия, довлеющая себе вне философии, —

сборник, лексикон, инвентарий»¹. Антагонизм, существовавший между философией и естествознанием, исключает возможность правильных теоретических обобщений, является тормозом в поступательном движении науки, «часто заставляет целые годы трудиться, — пишет Герцен, — для того, чтобы приблизительно открыть закон, давно известный в другой сфере, разрешить сомнение, давно разрешенное: труд и усилия тратятся для того, чтобы во второй раз открыть Америку...»².

В 60-е гг. эти же идеи получили свое дальнейшее обоснование в работах *Д.И. Писарева*. Без естествознания, доказывал Писарев, философия не сможет развиваться, только материалистический подход к явлениям природы может обеспечить прогресс науки. И Герцен, и Писарев указывали, что естествознание имеет огромное значение для выработки у молодого поколения правильного научного мировоззрения, так как оно приучает ум к постижению истины, готовит молодежь для борьбы за преобразование общественной жизни в интересах широких народных масс.

В «Письмах об изучении природы» А.И. Герцен стремится показать, что история философии развивалась, преодолевая разрыв между природой и духом, между познанием явления и познанием сущности. Он утверждает, что духа вне природы не существует, что природа развивается до духа, что «сознание вовсе не постороннее для природы, а высшая степень ее развития». Логика — только «отвлеченная разумность природы и истории... законы мышления — сознанные законы бытия»³. Идеализм он называет «не чем иным, как схоластикой протестантского мира».

Человека Герцен рассматривает как часть природы и подчиненным ее законам. Без человека «природа не заключает в себе смысла своего,... именно мышление и дополняет, развивает его;... мышление делает не чуждую добавку, а продолжает необходимое развитие, без которого вселенная не полна...»⁴.

✧ В вопросах *познания*, которые в его работах занимают одно из главных мест, Герцен исходит не только с позиций материализма, но и диалектики. Он стремится преодолеть крайности

¹ Герцен А.И. Письма об изучении природы // Избр. философ. произв. Т. I. — М.: Госполитиздат, 1946. — С. 99.

² Там же. С. 111.

³ Там же. С. 109.

⁴ Там же. С. 103.

как эмпиризма, так и рационализма, правда, ошибочно отождествляя эмпиризм с материализмом, а идеализм с рационализмом. Рассматривая эту проблему, Герцен указывает, что эмпиризм, опираясь на чувственный опыт, хотя и правильно описывает факты, но бессилён раскрыть единство в многообразии, постигнуть сущность и внутреннюю закономерность природы. Рационалисты же «беспрерывно ругали эмпириков, — пишет он, — ... и не подвинули вопроса ни на один шаг вперед»¹, впадая в пустые бессодержательные абстракции. Всякое истинное знание, отмечает он, есть результат диалектического единства чувственного и логического. Источником знания является *опыт, впечатления*, которые передают нам образы и вместе с тем *моральное убеждение, верование*, что они соответствуют предметам сущим, возбуждившим их в нашем сознании...»². А данные опыта человек подвергает рациональному обобщению.

Большое место уделял А.И. Герцен и вопросу о *методе познания*. Он утверждал, что метод «не есть дело личного вкуса или какого-нибудь внешнего удобства»,... что он «есть самое развитие содержания, — эмбриология истины, если хотите»³. Подлинно научный метод, по его мнению, включает в себя три момента:

- изучение явлений во всех изменениях при всевозможных условиях;
- вывод образа или формы действия их (закона), связи с другими явлениями и зависимости от явлений более общих (причины);
- нисхождение от общего начала к явлениям, служащее проверкой и показывающее необходимость такого существования явлений.

Философские труды А.И. Герцена оказали большое влияние на развитие русской материалистической мысли 40—60-х гг. прошлого столетия.

В 60-е гг. на арену общественной жизни начинают выходить новые силы, наиболее активной из которых была *разночинная интеллигенция*. Признанными лидерами российской интеллигенции в этот период были **Николай Гаврилович Чернышевский** (1828—1889), **Николай Александрович Добролюбов** (1836—1861),

¹ Герцен. А.И. Указ. соч. С. 94.

² Там же. С. 275.

³ Там же. С. 97.

Дмитрий Иванович Писарев (1840—1868). Их мировоззрение, идеалы носили ярко выраженный революционно-демократический характер. Они находились в резкой оппозиции к правительству, боролись за освобождение личности против власти общества, опираясь при этом на материализм и науку.

Властителем дум разночинной интеллигенции был Н.Г. Чернышевский. Сторонник антропологического материализма Фейербаха, он считал его учение лучшим изложением научно-философских представлений «о так называемых вопросах человеческой любознательности». Только материалистическая философия, считал он, может быть истинной, поскольку она опирается на научное знание.

В работе «Антропологический принцип в философии» Чернышевский рассматривает философию как «теорию решения самых общих вопросов науки, ... например, вопросов об отношении духа к материи, о свободе человеческой воли, о бессмертии души и т.д.»¹. При решении этих вопросов он вслед за Фейербахом стремился понимать действительный мир таким, каким он дается всякому, кто подойдет к нему без всяких заранее принятых гипотез.

Поскольку подлинно научным для Чернышевского был только материализм, то он его очень последовательно проводил как во взглядах на природу, так и на человека. Учение о человеке у Чернышевского теснейшим образом связано с его учением о природе. Рассматривая вопрос о природе человека, он говорит, что человек должен пониматься как единая сущность, соединяющая материальную и духовную стороны жизни, что основным принципом воззрения на человеческую жизнь должна служить выработанная естествознанием «идея о единстве человеческого организма». «Философия видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия...»². Поскольку человек состоит из единой материальной субстанции, то и вся его духовная деятельность есть порождение материального субстрата на определенной ступени развития.

¹ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. В 16 т. Т.VII. — М., 1950. — С. 239.

² Там же. С. 240.

В вопросах гносеологии Чернышевский также исходит из антропологического принципа, считая, что способность к познанию является врожденным качеством человека, его органической потребностью. Источник знания он видел в опыте, ощущениях, отражающих воздействие внешних предметов и дающих материал для рациональной обработки и обобщений.

✧ Н.Г. Чернышевский пытался также последовательно провести точку зрения антропологического материализма на жизнь общества и его историю. Выработанное представление о жизни общества должно было служить, по его мнению, обоснованию социальному идеалу. Таким идеалом для него было *социалистическое общество*, основанное на качествах «человеческой натуры», которые позволили бы проявиться «естественным» человеческим потребностям. Он приходит к убеждению, что единственный путь улучшения отношений между людьми (сделать человека добрым и порядочным) — это путь социальных преобразований, т. е. изменения хозяйственных отношений. «Сущность социализма, — утверждает он, — относится собственно к экономической жизни»¹.

Основой, на которой станет возможным переход к социализму, Чернышевский считал общину. В отличие от А.И. Герцена и славянофилов он рассматривал общину не как уникальную принадлежность России, а как «общечеловеческую принадлежность известного периода в жизни каждого народа». Но община может стать основой перехода к социализму, если в ней будут развиты промышленность, наука, культура. После реформы 1861 г. Чернышевский охладел к общине и его идеалом становится «государственная собственность с общинным владением».

Движение истории к социализму Н.Г. Чернышевский рассматривал как общий закон прогресса, а не как достояние какого-либо народа, особо «склонного» к социалистическому переустройству общества. Для доказательства этого тезиса он использовал диалектический метод Гегеля, особо выделяя закон отрицания отрицания («закон вечной смены форм»).

Осуществление социалистических преобразований в России Чернышевский связывал с революционной борьбой крестьянских масс. «Вот мой образ мысли о России — неодолимое ожидание

¹ Чернышевский Н.Г. Указ. соч. Т. IX. С. 828.

близкой революции и жажда ее»¹, — писал он. В истории, говорил Чернышевский, «мирное тихое развитие невозможно..., без конвульсий нет никогда ни одного шага вперед»².

✧ Большое влияние на русскую интеллигенцию оказала и разработанная Чернышевским *этика «разумного эгоизма»*, которая была своего рода рационалистическим фундаментом моральной доктрины, утверждающей принцип самопожертвования как норму бытия для «разумной личности». Обращение к моральной сфере было связано с задачей выработки определенного нравственного кодекса идеологии революционного типа. В романе «Что делать?» Чернышевский рисует образы «новых людей», носителей своей философии. Его идеи были горячо восприняты, а его книга стала как бы библией для будущих революционеров в России, оказав большое влияние на идеологию русского марксизма.

10.4. Русское почвенничество

Прямым продолжением славянофильства в 60—80-е гг. XIX в. было *почвенничество*, представленное трудами *Аполлона Александровича Григорьева* (1822—1864), *Николая Николаевича Страхова* (1828—1896), *Николая Яковлевича Данилевского* (1822—1885), *Федора Михайловича Достоевского* (1821—1881).

Почвенничество, по определению А.А. Григорьева, характеризовалось «восстановлением в душе новой, или лучше сказать, обновленной веры в грунт, в почву, в народ»³. Вера в народ, в развитие на собственной почве сочеталась со взглядом на историю как на спонтанный органический процесс, принципиально не поддающийся рационализации. Оригинальная концепция исторического процесса, понимаемого таким образом, была представлена прежде всего в трудах Н.Я. Данилевского и Ф.М. Достоевского.

¹ Чернышевский Н.Г. Указ. соч. Т. IV. С. 434.

² Там же. Т. I. С. 357.

³ Григорьев А.А. Мои литературные и нравственные скитальчества. — М., 1915. — С. 115.

В середине XIX в. представления об уникальности каждого общества и его культуры, несводимости их к какому-то единому образцу буквально носились в воздухе, о чем свидетельствует разработка этих идей в западноевропейской и русской социально-философской мысли. В западноевропейской это направление представлено в трудах Генриха Рюккерта, в русской — в трудах М.П. Погодина и А.А. Григорьева.

Впервые мысль о принадлежности Западной Европы и России к разным типам культур высказал М.П. Погодин. Европу он рассматривал как наследницу культуры Западной Римской империи, а Россию — как наследницу культуры Восточной Римской империи — Византии.

А.А. Григорьев, называя свое мировоззрение органическим, исходил из того, что жизнь мира разворачивается в *совокупности типических «циклов»*, которые имеют свой лик, свою форму, свой образ. Каждая эпоха есть своего рода «организм», целое во времени, как каждый народ есть целое или организм в пространстве. У А.А. Григорьева мы находим ряд идей и терминов, которые впоследствии были представлены в теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского.

Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского

Впервые идею *многообразия типов культур* на теоретическом уровне изложил Н.Я. Данилевский, разработавший систему основных типов культур и объяснивший механизм их возникновения, развития и смены в ходе мировой истории. Данилевский пришел к выводу, что подобно тому, как в природе существуют различные типы организаций животных и растений, в человеческой истории существуют различные типы культур. Под *культурно-историческим типом* он понимал «самостоятельные и своеобразные планы религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, — одним словом, исторического развития»¹.

Содержание всемирной истории составляет, по Данилевскому, развитие десяти типов культур: египетской, китайской, индийской, древнесемитической, иранской, ассииро-вавилонской, древнегреческой, древнеримской, новоаравийской, романо-германской. Кро-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — М.: Книга, 1989. — С. 85.

ме того, он выделял два типа культур доколумбовой Америки — мексиканский и перуанский, — которые не успели развиваться и были насильственно уничтожены испанскими завоевателями. Славянский тип культуры, которому принадлежит будущее, согласно Данилевскому, находится в процессе становления.

✧ Наряду с понятием типа культуры Данилевский употребляет и понятие *цивилизация*. Отмечая, что каждая цивилизация вырабатывает преимущественно свой вид *духовной деятельности*, Данилевский пытается определить и показать, в чем состояла специфика этой деятельности у народов, составляющих различные культурно-исторические типы. Он различает четыре основополагающих вида деятельности: *религиозную, культурную, политическую и общественно-экономическую*.

Исходя из анализа этих видов деятельности он рассматривает основные *типы цивилизаций*. Первые цивилизации — египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую — называет подготовительными, так как они не проявили ни одну из сторон общечеловеческой деятельности. В них все было «в смешении: религия, политика, культура, общественно-экономическая организация»¹.

Последующие цивилизации, считает Данилевский, достигли более высокого уровня во всех сферах деятельности, но особых результатов добились в какой-то определенной области. Так, религия была «всепроникающим началом» в еврейской цивилизации; художественно-культурная деятельность получила преимущественное развитие в греческой; политическая сторона деятельности — в римской цивилизации. Поскольку в этих цивилизациях была преимущественно развита какая-то определенная деятельность, он называет их «одноосновными».

Романо-германскую цивилизацию «с преимущественно научным и промышленным характером культуры» Данилевский определяет как «двухосновную». И только славянская цивилизация, идущая на смену германо-романской, может стать «полным четырехосновным культурно-историческим типом»².

Цикл развития культурно-исторического типа может быть представлен следующим образом:

¹ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 472.

² Там же. С. 479, 508.

- бессознательный период, в котором народы будущего культурного типа находятся еще на уровне «этнографического материала» и когда формируется психический облик народа;
- период государственного становления, в ходе которого народы составляют политически независимые образования;
- период цивилизации, в котором народ становится культурно-историческим типом и проявляет свою деятельность во всех тех направлениях, для которых есть основания в его духовной природе. Это происходит «... в практическом осуществлении своих идеалов правды, свободы, общественного благосостояния»¹.

Первые два периода длятся тысячелетия, тогда как период цивилизации сравнительно краток и «вторично не возвращается». После периода расцвета цивилизации наступает либо период застоя, либо ее гибели и разложения, в ходе которого народы опять возвращаются к исходному этнографическому состоянию.

Механизм развития и саморазрушения культурно-исторического типа в принципе тот же, что и механизм развития и саморазвития любого живого организма, последовательно проходящего через стадии зарождения — младенчества — юности — зрелости — старости — смерти.

Многообразие культур и единство человеческой истории

Теория культурно-исторических типов, сформулированная Данилевским, выступала как антитеза универалистским концепциям истории, которые носили ярко выраженный европоцентристский характер. В философии истории *европоцентризм* выражался в представлении о линейном, одномерном характере исторического процесса на базе рационалистической концепции прогресса.

Данилевский очень точно определяет европоцентризм как «отождествление судеб Европы или романо-германского племени с судьбами всего человечества»². Он дает развернутую критику европоцентризма, показывая его противоречия с требованиями научного метода. Это противоречие, на взгляд Данилевского, проявлялось в том, что общепринятая схема мировой истории не соответствовала ни одному из требований научной систематики:

¹ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 106.

² Там же. С. 82.

сложившееся подразделение на древнюю, среднюю и новую историю объединяло в одну группу разнородные явления и разъединяло родственные.

Самое главное возражение Данилевского против европоцентризма заключалось в том, что этот подход не давал объяснения ни истории России, ни истории народов Востока, превращая их в приложение к европейской истории.

Вместо моноцентризма Данилевский предлагает *концепцию полицентризма типов культур*, вместо линейности — *многовариантность развития*.

При такой трактовке исторического процесса по-новому встает вопрос об общей направленности истории и преемственности в развитии культур. Данилевский исходил из того, что

«начала цивилизации одного какого-нибудь типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших, или современных цивилизаций»¹.

Все цивилизации вносят свой вклад в сокровищницу мировой истории, и ни одна цивилизация не может гордиться тем, что представляет высшую точку развития в сравнении с ее предшественницами во всех сторонах развития, делает общий вывод Данилевский.

Прогресс в развитии человечества, утверждает он, заключается не в том, чтобы «идти всем вместе в одном направлении (в таком случае он скоро прекратился бы), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества во всех направлениях»².

С этой точки зрения решая вопрос о единстве человеческой истории, Данилевский показывает, что «общечеловеческих ценностей», «общечеловеческой цивилизации», которые отождествляют с романо-германской цивилизацией, «нет и быть не может». У каждого народа своя история, культура, религия, свой национальный дух, а потому всем стремиться к одному и тому же не стоит, так как «это значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности»³.

¹ Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 91.

² Там же. С. 109.

³ Там же. С. 123.

Н.Я. Данилевский видит человеческую историю как множественность непохожих культур, раскрывающих все сущностные силы человека.

Рассматривая проблему России и Запада, Данилевский исходит из того, что Россия и Европа принадлежат к разным типам культур, не только несовместимых, но и враждебных друг другу. Причем в Европе эта враждебность носит осознанный характер, а в России она не осознается. В его работах дается четкое обоснование этого тезиса. Он ставит простой вопрос: **Проблема России и Европы** — «Что такое Европа в политическом смысле?» И дает определение Европы как совокупности государств, осознающих себя как единое целое¹. Данилевский обращает внимание на тот факт, что любой организм, будь то отдельный человек, социальная группа или государство, осознает себя через противопоставление другим людям, группам, государствам. Исторически Европа осознавала свое религиозное и политическое единство, противопоставляя себя как христианский мир мусульманскому Востоку. Со времени же формирования православной Российской империи самосознание Европы как политического целого стало формироваться через противопоставление своих, европейских интересов, интересам славянского мира.

Славянство в лице России стало казаться Европе «темной и мрачной силой», враждебной прогрессу и свободе; в то же время было очевидно, что славянство не будет служить Европе просто материалом для извлечения своих выгод. Именно поэтому возникла концепция России как препятствия прогрессу. Данилевский показывает, что эту точку зрения разделяет и русская интеллигенция, воспитанная на западной философии и литературе.

Поскольку, констатирует Н.Я. Данилевский, исторические пути Западной Европы и России были разные, но «к сожалению или к удовольствию, к счастью или несчастью», Россия не принадлежит к Европе и не причастна ни к европейскому добру, ни к европейскому злу.

На основе большого исторического материала взаимоотношений России и Европы в XVIII — XIX вв. Данилевский пока-

¹ См.: Данилевский Н.Я. Горы победителям! // Сборник экономических и политических статей Н. Данилевского. — СПб., 1890. — С. 181.

зывает, что при всех попытках сближения интересов России и Европы, ее государственные интересы постоянно ущемлялись. Отсюда его вывод о необходимости для России выйти из европейской политической системы, т. е. руководствоваться только своими государственными интересами.

Проблема человека в философии

Ф.М. Достоевского

Главной темой идейных исканий Федора Михайловича Достоевского стала тема взаимоотношения *Бога и человека, Бога и мира*. Может ли человек сохранить в себе человеческое, т. е. быть нравственным

вне религиозного сознания? В отличие от большинства его современников Достоевскому было очевидно, что вне идеи Бога как высшего начала «все нравственные основания в человеке, оставленном на одних своих силы, условны...»¹ и только религия может дать абсолютное обоснование нравственности. «Христианство, — пишет Ф.М. Достоевский, — дает свою нравственность и велит верить, что это нравственность нормальная, единая, что нравственностей условных нет»². В своих художественных и публицистических произведениях великий мыслитель исследует все губительные последствия отказа человека от веры в Бога.

Человек, по Ф.М. Достоевскому, есть великая тайна: нет ничего значительнее и дороже человека, хотя нет и ничего страшнее его. Он саркастически высмеивает рационалистические трактовки человека, согласно которым поведение человека определяется его рассудком и соображениями выгоды.

«Да когда же бывало, — восклицает герой «Записок из подполья», — во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди зазнамо, т. е. вполне понимая свои настоящие выгоды, оставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось...». Не один только рассудок определяет поведение человека, а «натура человеческая действует вся целиком — всем, что в ней есть — сознательно и бессознательно»³.

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 27. — Л.: Наука. — С. 181.

² Там же. Т. 11. С. 181—182.

³ Там же. Т. 5. С. 110.

По мнению писателя, человек в цельности своей природы есть существо иррациональное, поэтому рассудочным путем познать природу человека невозможно. Как бы ни была упорна работа мысли, она никогда не сможет охватить человека полностью, будет отвечать мнимому человеку, а не действительному. Всегда остается иррациональный остаток, который и составляет самый главный сокровенный смысл. В человеке скрыт акт творчества, и он привносит в жизнь человека страдания и радости, ни понять, ни переделать которые не дано разуму.

✧ Подлинная сущность, ядро человека заключается в стремлении к *самоутверждению*, т. е. к *свободе*. Человек, по образному выражению героя «Записок из подполья», не штифтик, не клавиша фортепьянная, и хоть по глупой, но по своей воле желает жить. Бытие человека определяется этой жадой свободы.

Ф.М. Достоевский исследует парадоксы свободы, поскольку свобода для человека — это всегда свобода выбора между добром и злом. Проблема заключается в том, может ли человек сам, руководствуясь чисто человеческими установлениями, определить, что есть добро и что есть зло. Он показывает, что, отрицая Бога, человек логически приходит к мысли, что «если Бога нет, то все позволено». Нет Бога, нет греха, нет бессмертия, нет смысла жизни. Человеку как нравственному существу невозможно прожить без Бога, ибо «совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного»¹. Кто теряет веру в Бога, тот неизбежно становится на путь саморазрушения личности, как герои романов Ф.М. Достоевского — Раскольников, Свидригайлов, Иван Карамазов, Кириллов, Ставрогин.

Исключительный опыт познания истории с позиций диалектики свободы содержится в поэме о Великом Инквизиторе в романе «Братья Карамазовы», названной с легкой руки В.В. Розанова (1856—1919) легендой о Великом Инквизиторе. В этой поэме божественному смыслу истории противопоставляется грандиозный замысел переустройства человеческого общества на рациональных человеческих основаниях.

В поэме повествуется о втором пришествии Иисуса Христа на землю в XVI в., в самое страшное время инквизиции в Испании. По приказу Великого Инквизитора, обвиняющего Христа в

¹ Достоевский Ф.М. Указ. соч. Т. 24. С. 49-50. Т. 27. С. 56.

отказе от власти над людьми и желании сделать их свободными, его заключают в темницу.

Логика рассуждений Великого Инквизитора на первый взгляд безупречна. Свобода, проповедуемая Христом, и счастье несовместимы, ибо вынести свободу выбора могут лишь немногие духовно сильные личности. Все остальные «не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики»¹.

Свободе люди предпочтут хлеб, «человечество как стадо, благодарное и послушное», побежит за теми, кто обратит камни в хлебы. Но не хлебом единым жив человек, и ему нужно не просто жить, но и знать, для чего жить. Оказавшись свободными, люди тут же будут искать, перед кем преклониться, кому предоставить право выбора и на кого возложить ответственность, поскольку «спокойствие... человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла»². Поэтому свобода только для избранных, которые, взяв на себя ответственность, будут управлять массой слабых духом людей, бесчисленных, как морской песок, при помощи таких средств, как «чудо», «тайна», «авторитет» и, лишив их свободы, соединят их в «беспорный, общий и согласованный муравейник»³.

Казалось бы, вся история подтверждает слова Великого Инквизитора. Да, большинство людей не могут быть свободными и предпочтут «хлебу небесному» «хлеб земной». Реальная история не совпадает с высоким христианским идеалом. Но взгляд на человечество, проповедуемый Великим Инквизитором, является человеконенавистническим и антихристианским, поскольку «высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему»⁴.

Образ Великого Инквизитора олицетворяет у Ф.М. Достоевского замысел безбожного социалистического переустройства общества. Достоевский определяет европейский социализм как продукт западноевропейской культуры: «социализм французский есть не

¹ Достоевский Ф.М. Указ. соч. Т. 14. С. 231.

² Там же. С. 232.

³ Там же. С. 235.

⁴ Там же. Т. 15. С. 198.

что иное как насильственное единение человечества — идея, еще от древнего Рима идущая и потом всецело в католичестве сохранившаяся»¹.

Он поясняет, что главной в европейских социалистических учениях выступает экономическая проблема — «камня и хлеба». На самом деле проблема социализма не столько экономическая, сколько атеистическая: «нынешний социализм в Европе, да и у нас, везде устраняет Христа и хлопочет прежде всего о хлебе»². Западный социализм идет на смену не столько капитализму, сколько христианству. Социалистическая идея в таком варианте оценивается Ф.М. Достоевским как «дьяволова идея», не принимающая во внимание духовное происхождение человека.

Атеистическому западному социализму Ф.М. Достоевский противопоставляет идею всеобъединяющего русского социализма, в основе которого лежит жажда русского народа всеобщего, всенародного всебратского единения.

Историософские идеи Ф.М. Достоевского Учение о человеке, этика Ф.М. Достоевского внутренне связаны с его историософскими размышлениями, то есть со взглядами на развитие общества. Почвенничество Достоевского носило очень своеобразный характер. В своей философии истории он предпринял попытку синтеза взглядов славянофилов и западников.

Подобно западникам, Достоевский признавал, что «Европа так же была отечеством нашим, как и Россия»³. Он положительно относился к реформам Петра I, который, по его мнению, сумел воплотить в жизнь общее желание, уже носившееся в воздухе, — жажду перемен в исторической жизни России.

Считая, что в решительных реформах Петра I отразились такие основные черты русского национального характера, как, «всецелостность и всечеловечность», мыслитель различал реформаторский дух Петра I и содержание его реформ: «Одна идея Петра была народна, но Петр как факт был в высшей степени антинароден»⁴.

¹ Достоевский Ф.М. Указ. соч. Т. 25. С. 7.

² Там же. Т. 29. Ч. 2. С. 84.

³ Там же. Т. 13. С. 377.

⁴ Там же. Т. 20. С. 15.

Вместе с тем Ф.М. Достоевский считал нелепостью утверждения западников об отсталости России и необходимости перенесения на русскую почву европейского устройства общественной жизни. Прогрессивность Европы западники видели в развитии экономики и гражданском устройстве. Кроме экономических богатств, утверждал Достоевский, есть еще и сокровища духа, а сила духа для него была всегда выше экономической силы.

Подобно славянофилам Ф.М. Достоевский полагал, что у России есть особый исторический путь, отличный от западноевропейского.

Необходимость собственного пути развития диктуется прежде всего национальными особенностями русского народа, душа которого срослась с высокими и святыми идеалами христианства. Дух русского народа, считает Достоевский, — это такая сила, которой никто в мире еще не осознал.

В статье «Два лагеря теоретиков» Ф.М. Достоевский обращает внимание на односторонность понимания народа и славянофилами, и западниками: славянофилы лелеют в душе один только идеал Руси православной, а западники судят об исторических явлениях русской жизни по немецким и французским книжкам. Задача же заключается в том, чтобы добиться более гармонического синтеза родной почвы и привнесенных элементов европейской культуры.

Именно в способности к синтезу своего и чужого, «всемирной отзывчивости» Ф.М. Достоевский видел особенность русской литературы, которая является выражением русского национального характера. В речи на Пушкинском празднике он провозгласил свою главную идею о всемирно-историческом назначении русского народа, которое, бесспорно, есть «всевропейское и всемирное». Обосновывая историческую миссию русского народа, Достоевский в очерке «Пушкин» подчеркивал, что «стать настоящим русским, стать вполне русским... — значит стать братом для всех людей, всечеловеком»¹.

Он считал, что спасение человечеству придет из возрожденной России, поскольку в мире нет другого народа, «народа-

¹ Достоевский Ф.М. Указ. соч. Т.26. С. 147.

богоносца», кроме русского, который бы мог стать духовной основой единения людей.

10.5. Русский консерватизм

Прежде чем приступить к конкретному рассмотрению комплекса философских, социальных и политических идей русского консерватизма, нужно предварительно выявить то содержание, которое вкладывается в понятие «консерватизм». В данном случае под консерватизмом будут пониматься социально-философские концепции, обосновывающие необходимость сохранения и поддержания исторически сложившихся форм государственной и общественной жизни, ее моральных, правовых, религиозных и семейных основ.

Прямое влияние на становление русского консерватизма оказал западноевропейский консерватизм таких мыслителей, как *Томаса Карлейля*, *Эдмунда Берка*, *Жозефа де Местра*, а также более ранние формы отечественной консервативной мысли — идеология «официальной народности», или охранения, славянофильство и русское почвенничество.

Идеология русского консерватизма, наиболее емко выраженная в формуле графа С.Г. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность», на публицистическом уровне обосновывалась *Михаилом Никифоровичем Катковым* (1818—1887), на философском — *Константином Николаевичем Леонтьевым* (1831—1891) и *Константином Петровичем Победоносцевым* (1846—1907).

**Органическая теория развития
как философская
основа русского консерватизма**

Один из наиболее глубоких русских мыслителей XIX в. *К.Н. Леонтьев* с самого начала своей деятельности был антидемократом и антипрогрессистом. Он не только был активнейшим проповедником консервативных идей, но и разработал оригинальную социально-философскую концепцию консерватизма.

Свои идеи К.Н. Леонтьев не облечал в традиционную философскую форму, а излагал живым, афористичным языком. Концепция К.Н. Леонтьева носит глубоко системный характер. В

его методологии жило утраченное впоследствии единство естественно-научного и гуманитарного знания. Он считал, что принципы развития, господствующие в природе, сохраняются и проявляют себя в человеческой истории.

✧ Связывая воедино природу и человека, мир его культуры, К. Леонтьев сформулировал *органическую теорию развития*, для которой характерны:

- аналогия между любой органической системой, т. е. естественно развившейся системой и организмом как неразложимой целостностью;
- представление о закономерных этапах развития системы, составляющих конечный во времени цикл.

Органическое развитие, по Леонтьеву, является сложным процессом, полный цикл которого включает в себя следующие этапы:

- первичной простоты;
- цветущей сложности;
- вторичного смесительного упрощения.

Если переформулировать концепцию развития в терминах системного подхода, то вырисовывается очень строгая научно-философская концепция развития.

Начальным этапом развития выступает *первичная простота*, т. е. такое состояние системы, в котором не выявились еще все заложенные в ней возможности.

Переход от первичной простоты к *цветущей сложности* — это период становления системы, связанный с такими процессами, как

- индивидуализация, т. е. обособление явления, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от всех сходных явлений;
- дифференциация и усложнение, т. е. «увеличение богатства внутреннего», появление разнообразных неоднородных частей, элементов;
- интеграция, или постепенное укрепление единства, взаимосвязанности и взаимообусловленности составляющих частей.

Переход от первичной простоты к цветущей сложности представляет собой процесс самоорганизации системы.

Цветущая сложность — высшая точка развития, которая «есть высшая степень сложности, объединенная неким внутрен-

ним деспотическим единством»¹. Деспотизм в данном случае означает принудительные начала организации разнообразных элементов в одну систему, обеспечивающие ее существование в качестве целого: «разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет»².

В каждой органической системе заложен механизм саморазрушения и при достижении высшей точки развития начинается рассогласованность между составляющими ее частями. Усложнение составных частей системы переходит те границы, в рамках которых система сохраняет устойчивость. Начинается переход от цветущей сложности к *вторичному смесительному упрощению*, который представляет собой процесс дезорганизации системы и проявляется в:

- ослаблении единства между частями;
- разрушении сложной иерархической структуры и уравнивании частей друг с другом;
- нарастании однообразия, унифицированности;
- отпадении частей от единого целого.

Итогом является распад, разложение, гибель системы.

✧ На основе этой схемы К.Н. Леонтьев обосновал идею *циклическости развития государств, народов, культур*, выдвинутую Н.Я. Данилевским. Цикличность в развитии общества подобна фазам развития организма, где есть эмбриональный период, рождение, рост и расцвет всех возможностей, но есть также угасание и смерть. Любая органическая целостность имеет свой срок существования. К.Н. Леонтьев видит некий алгоритм в жизни народов, культур и государств, несмотря на кажущуюся уникальность их истории. Из примитивного состояния первоначальной простоты постепенно формируется усложняющаяся общественная система. Это восходящая линия развития, на которой общество характеризуется сложной сословной социальной структурой, наличием деспотических организующих начал жизни в форме национальных государств, координацией и субординацией всех его частей, расцветом науки, искусства, ремесла. Достигнув расцвета, своей высшей точки, общество постепенно переходит к нисходящей линии развития, где разнообразие сме-

¹ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. I. — М., 1885. — С. 140.

² Там же. С. 142.

няется однообразием, упрощением, в результате чего постепенно угасает способность к культурному творчеству и в конечном итоге данное общество перестает существовать как субъект исторического процесса.

Теория органического циклического развития Леонтьева, базирувавшаяся на теории культурно-исторических типов Данилевского, стала философской основой историософских построений русских консерваторов.

В программной статье «Византизм и славянство» К.Н. Леонтьев проводит сравнительный анализ России и Западной Европы и показывает принадлежность России не к европейскому, а к другому типу культуры, который он определяет как византийский.

**Критика западноевропейских
концепций прогресса
и демократии**

В русском консерватизме идеи прогресса, демократии и либерализма подвергались развернутой критике как с позиций органического подхода (К.Н. Леонтьев), так и с религиозно-нравственных позиций (К.П. Победоносцев).

Выдвигаемые Леонтьевым идеи цикличности развития находились в прямом противоречии с популярными в то время концепциями прогресса. Сторонники прогресса трактовали историческое развитие как поступательное движение общества от низших ступеней к высшим, к достижению материального благополучия, всеобщего гражданского равенства и демократических свобод. Цель прогресса — счастье всего человечества. Для обозначения процесса реализации этих идей Леонтьев употребляет понятие «эгалитарно-либеральный», т. е. «уравнительно-освободительный» прогресс. Понятие эгалитарно-либерального прогресса у него двойственно: в одной формуле объединены стремление к свободе и стремление к равенству. К.Н. Леонтьев анализирует последствия эгалитарно-либерального прогресса для форм национальной культуры и национальной государственности.

Процесс исторического развития, по Леонтьеву, ничего общего с западноевропейскими теориями прогресса не имеет. Развитие даже по нисходящей линии есть естественный упорядоченный процесс. Эгалитарно-либеральный прогресс, в основе которого лежит борьба за равенство и свободу, направлен на разрушение порядка, деградацию общества, ниспровержение государственных, религиозно-церковных и социальных устоев.

Люди, в безумной жажде немедленных демократических свобод и уравнилельных прав, повсюду вступают за них в борьбу, проникаясь ненавистью и злобой. В этой борьбе теряются выработанные длительным культурным развитием умения, сложные чувства, высшие понятия. На смену им приходят примитивные идеи. Идет процесс упрощения, при котором и государство, и его граждане, и культура в целом деградируют и теряют индивидуальность: «Все либеральное бесцветно, общеразрушительно, бессодержательно в том смысле, что оно возможно везде»¹.

Идеи прогресса, понимаемого как движение ко всеобщему благу, рассматривались К. Леонтьевым как иллюзорные. Всеобщее помещательство на почве уравнилельного материального благополучия есть не что иное, как погоня за призраком, новая форма религиозного суеверия.

К.Н. Леонтьев высмеивает и претензии сторонников прогресса на построение счастливого будущего. Он пишет о том, что глупо и стыдно людям, называющим себя реалистами, верить в такую нереализуемую вещь, как счастье человечества. Как органическая природа живет разнообразием, антагонизмом и борьбой, обретая в этом единство и гармонию, так и человеческое общество не может основываться только на счастье и добре. Жизнь с необходимостью включает в себя горе и страдания, которые сопровождают историческое бытие каждого народа со времени возникновения его государственности и до его разложения и гибели. Любая же попытка реализации идеи всеобщего счастья на практике не может принести народу ничего другого, кроме неисчислимых страданий. К.Н. Леонтьев провидчески замечает, что нет никаких верных научных данных о том, что это быстрое поступательное движение человека к счастью, «этот полет стремглав без тормозов» не приведет к прямо противоположному результату, «к безвозвратному падению в страшную бездну отчаяния»².

К.Н. Леонтьев констатирует, что эгалитарный (уравнилельный) прогресс приводит к потере человеческой индивидуальности. Приемы прогресса могут быть сложными, но конечная цель его проста и груба:

¹ Леонтьев К.Н. Передовые статьи Варшавского дневника 1880 г. //Собр. соч. Т. 7. — Спб., 1913. — С. 59.

² Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т.2. — М., 1886. — С. 39.

«Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей, тоже спокойных»¹.

Еще до Д. Мережковского К.Н. Леонтьев предчувствовал триумф «трядущего хама», до социологов Франкфуртской школы, предсказал эпоху «массового» человека, продукта «массового» общества и «массовой» культуры.

Для К.Н. Леонтьева ясно, что движение по пути прогресса с неизбежностью приведет к кризису культуры, «ибо культура есть не что иное, как своеобразие»². Главная беда эгалитарного прогресса заключается в том, что он несет бесцветную, однообразную, унифицированную культуру — именно то, что в XX в. получило название «массовая культура».

✧ В русском консерватизме была не только дана критика идей либерализма и демократии с философских позиций, но и выявлены *идейные основы либерально-демократических учений, предпосылки демократии и механизм ее функционирования*.

Сопоставив теорию и практику демократии и показав полное их расхождение, К.П. Победоносцев находит такой емкий образ для характеристики демократии, как *«великая ложь нашего времени»*. Демократия безнравственна, потому что основана на лжи, а «что основано на лжи, то не может быть право»³. Он показывает, что идея народовластия очень привлекательна, но в основе своей ложная, и весь опыт истории свидетельствует о том, что эта идея никогда не воплощалась в жизнь, да и не может быть воплощена, поскольку в действительности управлять будет не народ, а политическая элита.

Теория парламентаризма, согласно которой воля народа выражается через представительное учреждение — парламент, ложна, так как полностью противоречит практике парламентаризма. По теории должно господствовать разумное большинство, на практике господствуют пять — шесть предводителей политических партий. По теории парламентаризма народные представители должны быть из наиболее достойных граждан, на практике — это наиболее честолюбивые и нахальные граждане. По теории на-

¹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Собр. соч. Т. 5. — СПб., 1912. — С. 226.

² Там же. С. 14.

³ Победоносцев К. Великая ложь нашего времени. — М.: Русская книга, 1993. — С. 31.

родные представители должны руководствоваться народным благом, на практике же они руководствуются личным благом и т.д. Поэтому истинное определение парламента будет выглядеть следующим образом: парламента есть «учреждение, служащее для удовлетворения личного честолюбия, тщеславия и личных интересов представителей»¹.

**Самодержавие
как форма власти.**

Имперская идея

Смысл деятельности консерваторов наиболее четко выразил *М.Н. Катков*, который в письме к императору Александру II называл себя «цепным псом самодержавия» и видел свое предназначение в том, чтобы стоять на страже прав верховной власти и государства во всем, что касается его безопасности, единства и целостности.

Русские консерваторы дали развернутое теоретическое обоснование самодержавной власти как единственно возможной и высшей формы государственной власти в России. Исследуя российскую государственность, они поставили на теоретическом уровне такие вопросы:

- что определяет бытие России как России?
- что обеспечивает целостность и устойчивость России?
- какие факторы могут нарушить устойчивость России и разрушить ее целостность?

В поисках ответов на эти вопросы консерваторы пришли к выводу: целостность и устойчивость России обеспечивает только самодержавная монархия. Именно поэтому она является единственно возможной формой государственной власти.

✧ В русском консерватизме во второй половине XIX в. впервые было подвергнуто осмыслению государственное бытие России в качестве империи. Обращение к этой проблеме было обусловлено конкретно-историческими условиями того времени: завершилось «собрание» империи и уже успели проявиться потенциально заложенные в любом многонациональном образовании противоречия.

Имперская идея в консерватизме была связана, в первую очередь, с идеей государственной мощи, при которой единая государственная централизованная власть выступает как самоцен-

¹ *Победоносцев К.* Указ. соч. С. 34.

ность и гарантирует единство империи. Русские консерваторы ясно осознавали, что государственное величие России связано с ее целостностью и неделимостью, поэтому защита единства Российской империи проходит лейтмотивом через всю консервативную мысль. Наиболее яркое выражение эта идея нашла у М.Н. Каткова, который считал, что сохранение целостности и единства для России — вопрос жизни и смерти, вопрос ее бытия в качестве великого государства. Он неоднократно подчеркивал историческую заслугу русского народа в создании великого государства.

Борясь с либеральными и демократическими поползновениями на целостность России, он доказывал, что Российская империя может существовать только как унитарное государство, а любые попытки федерировать Россию приведут к ее развалу. Федеративное устройство России не спланировалось бы национальным единством. В конгломерате разных национальностей существовало бы непреодолимое стремление не к единству действий, а к обособлению, взаимному отчуждению и национальному антагонизму. Федерация неизбежно приведет к сепаратизму, а сепаратизм, по образному выражению М. Каткова, есть внутренняя язва, разъедающая государственный организм. Поэтому государственная власть в борьбе с сепаратизмом правомочна идти на любые меры, способные защитить целостность государства.

♦ Наиболее полно *перспективы будущего развития России* проанализированы К.Н. Леонтьевым. Он задается вопросом: какое будущее ждет Россию в случае отказа от византийских начал жизни, т. е. от самодержавия и православия? Здесь, на его взгляд, просматривается несколько вариантов.

Первый: тихое, медленное разложение византийских начал путем демократизации. Россия в таком случае пойдет подражательным путем, потеряет свое «национальное лицо» и растворится в западноевропейской культуре. Что же касается ее государственности, то Россия перестанет существовать как великое государство, превратившись в заурядную демократическую республику на задворках Европы. С такой возможностью К.Н. Леонтьев не может и не хочет примириться:

«Я желаю, чтобы отчизна моя достойна была моего уважения, и Россию всякую я могу разве по принуждению выносить»¹.

¹ Цит. по: Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. — Париж, 1926. — С. 177.

Поэтому он, не колеблясь, приходит к выводу, что никакая пугачевщина не может повредить России так, как ей может повредить очень мирная, очень законная демократическая конституция. Но такой вариант возможен только при мирном течении событий, гарантий которому нет. Опыт Европы показал, что переход к демократии не осуществляется мирным путем. Либерализм и демократизм порождают кровавое заблуждение революций.

Вероятнее другое. К.Н. Леонтьев был убежден в том, что демократия никогда не впишется в систему государственного устройства России, она его разрушит. Интересно, что такой же вывод сформулировал православный философ, святой праведник *Иоанн Кронштадский*:

«Правые стоят за монархию, левые за конституцию. Запомните, если не будет монархии, не будет и России: только монархический строй дает прочность России. При конституции она развалится по частям»¹.

Не нужно строить иллюзий, предупреждает Леонтьев, в отношении демократии и свободы, чуждых русской государственности: порядок в ней держится исключительно самодержавным деспотизмом и централизмом. К тому же народ, живший столетия в условиях деспотизма, впитавший в себя чувства ненависти, страха, скорби, при разрушении принудительных начал становится неуправляемым. Такой народ опасен для всех, в том числе и для себя. Россию ждет анархия и гражданская война.

Не менее катастрофический вариант просматривается Леонтьевым и при попытке воплощения в жизнь социалистических учений. Видя нарастающую силу революционного движения, он делает предположение о том, что социалистического будущего России избежать не удастся:

«Социализм, т. е. глубокий и отчасти насильственный экономический и бытовой переворот, теперь, видимо, неотвратим, но крайней мере для некоторой части человечества»².

¹ Цит. по: Град-Китеж. 1992, № 2. — С. 18.

² Леонтьев К.Н. О всемирной любви //Собр. соч. Т. 8. — СПб., 1913. — С. 191.

Рассматривая перспективы социализма, К.Н. Леонтьев сравнивает его с ранним христианством. Социалистические идеи, по его мнению, ненаучны и являются какой-то непонятной разновидностью религиозно-политического радикализма. Они становятся популярными и привлекают к себе, как привлекали идеи раннего христианства периода мученичества. Секрет их привлекательности в том, что эти новые, не испытанные на практике идеи сулят быстрое и простое решение всех социальных проблем. Их губительные последствия сразу не видны. Пока, в XIX в., — замечает К. Леонтьев, — социалистические идеи распространяют социалистические пророки, но придет XX в., и социалистических пророков сменят социалистические диктаторы. Великие диктаторы могут появиться только на почве социализма, а сам социализм будет оформлен как государственная религия.

Что может спасти Россию? И возможно ли вообще ее спасение? В поисках выхода он пришел к мысли о «реакционно-прогрессивном движении» — парадоксальной, но диалектической идее. Возвращение к прошлому невозможно. Следовательно, нужно идти вперед. Но как? Не путем отрицания начал национальной культуры и государственности, как предлагают либерально-демократические и социалистические учения, а «прогрессивно-охранительным» путем: «то есть проповедовать движение вперед на некоторых пунктах исторической жизни, но не иначе, как посредством сильной власти и с готовностью на всяческие принуждения»¹.

На месте стоять нельзя, заключает К. Леонтьев. Хотя нельзя восстановить то, что уже по существу своему утрачено, но можно и должно одной рукой, охраняя и утверждая святыню церкви, могущество самодержавной власти, другую двигать нацию вперед:

«Необходимо вступить решительным и твердым шагом на путь чисто экономических, хозяйственных реформ, необходимо опередить в этом отношении изнеженную духом Европу, стать во главе движения... из последних стать первыми в мире!»²

¹ Леонтьев К.Н. Записки о необходимости новой большой газеты в Санкт-Петербурге // Собр. соч. Т. 7. — СПб., 1913. — С. 498.

² Там же. С. 499.

10.6. Русский космизм

Одним из наиболее оригинальных направлений в русской философской мысли конца XIX — начала XX вв. является так называемая *космическая философия*, или, как чаще ее именуют, *русский космизм*.

Попытаемся в нескольких фразах сформулировать суть этого течения. Русский космизм есть учение о неразрывном единстве человека и космоса, о космической природе человека и его безграничных возможностях по освоению космоса.

Для того чтобы правильно понять суть взглядов представителей русского космизма, необходимо рассмотреть его истоки. Тогда станут понятнее мотивы тяги русских философов к этому вопросу, а также причины их достижений и просчетов.

Среди истоков возникновения русского космизма можно выделить следующие:

- *Философским основанием* космизма выступают идеи развития и всеобщей диалектической взаимосвязи мира, разрабатываемые философией в ходе всего ее исторического развития.
- *Религиозные идеи*, несомненно, оказали существенное влияние на формирование и развитие идей русского космизма. Многие из его представителей были в той или иной степени религиозными мыслителями, например, Н.Ф. Федоров, Вл.С. Соловьев, П.А. Флоренский. Суть религиозного влияния проявлялась здесь в первую очередь через нравственные постулаты религии. Христианская идея о том, что все люди, независимо от их различий, — братья, дает изначальную установку о *единстве всего сущего* — земного и небесного. Этот постулат лежит в основе русского космизма.

Кроме того, религиозное влияние на русский космизм явственно проглядывает через христианское учение о воскрешении людей. Это наглядно видно в концепции «патрофикации (воскрешения) отцов» Н.Ф. Федорова. А попытка ее реализации неизбежно связана с идеей единого земного и небесного миров.

- *Естественно-научные* — не будь в учении русского космизма опоры на человеческий разум, науку, технику, оно осталось бы в истории человеческой мысли лишь как любопытное утопически-религиозное учение.

Бурное развитие науки и естествознания во второй половине XIX в. и новые открытия в различных отраслях знания подтолкну-

нули космистов на гениальные догадки, носящие научно-практический характер и опирающиеся на науку как средство достижения благородных целей. Так, развитие науки, прогресс человеческого знания позволили Н.Ф. Федорову выразить надежду и рассчитывать на будущее воскрешение умерших не только с помощью божественной благодати, а в первую очередь благодаря научным методам. Быстрое развитие науки и техники позволило К.Э. Циолковскому разрабатывать идеи о способах перемещения человека в космическом пространстве.

• *Исторические корни русского космизма* имеют самое непосредственное отношение к России и национальным особенностям русского народа.

Один из основных постулатов русского космизма — *идея единства людей, всего человечества*. Тысячелетнее существование России, этой огромной страны, своего рода земного космоса, всей историей своего развития и географией обеспечивала и укрепляла в сознании людей необходимость духовного и территориального единства. *Идея русской соборности, единения, присущая русским, традиционная сельская община* есть тот исторический фундамент, на котором возник и развивался русский космизм.

Все эти факторы послужили основой возникновения совершенно оригинального учения — *русского космизма* (русской космической философии).

**Отец русского
космизма
Н.Ф. Федоров**

Проблематикой русского космизма активно занимались такие мыслители, как Н.Ф. Федоров, Вл.С. Соловьев, Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, П.А. Флоренский, В.И. Вернадский, Л. Чижевский.

Все они являются незаурядными учеными, гордостью нашего Отечества.

Николай Федорович Федоров (1828—1903) по праву считается отцом русского космизма. Этот оригинальный и самобытный мыслитель принадлежит к плеяде незаслуженно забытых, а точнее, — долгое время замалчиваемых ученых, чье творчество практически лишь в последнее время стало вновь доступным отечественному читателю. Чем же был интересен этот человек и мыслитель? Что может нам дать сегодня знакомство с его жизнью и творческим наследием?

Оригинальный образ мысли и действия, огромная эрудиция, высокая нравственность, простота общения, постоянное стрем-

ление оказать нуждающимся помощь неизменно притягивали к нему окружающих. Федоров пользовался широкой известностью в обеих российских столицах. Его высоко ценили современники¹, в частности Ф.М. Достоевский. Обычно скупой на похвалу Л.Н. Толстой также восхищенно отзывался о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». Вл.С. Соловьев восторженно писал в письме Федорову: «Ваш план является шагом вперед, сделанным человеческим умом на пути к Христу». Вл.С. Соловьев признавал Федорова «своим учителем и отцом духовным».

По сути, вся философия Федорова концентрируется вокруг главной для него идеи — *победы над смертью, воскрешении мертвых*. Федоров — философ нравственности. Высший смысл сущего для него есть сама жизнь, а *высшая нравственность — это деятельность* («дело») *во имя жизни*. Величайшей несправедливостью он считал ограничение жизни определенным временем, тот предел, который устанавливает для нее смерть. По мысли Федорова, главной целью деятельности человечества должна стать борьба за человеческое бессмертие. Причем за бессмертие не личное и не для избранных, а для всего человеческого рода, в том числе для давно умерших предков («отцов»). Он полагал нравственным долгом потомков вернуть жизнь тем поколениям, на плечах которых они стоят. «Нужно жить не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), — говорил Федоров, — а с каждым и для каждого; Это союз живущих (сыновей) для воскрешения мертвых (отцов)»².

Однако для осуществления этой грандиозной, глобальной идеи необходимо было осуществить ряд задач. Первое — изменить небратское, неродственное отношение людей друг к другу. Чувство людской разобщенности и отсутствия между ними братских отношений постоянно мучило мыслителя. В отношениях живых людей в реальном мире обычно царит холодная отчужденность, вытекаю-

¹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 30, кн. 1. — Л., 1988. — С. 14.; Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам В.А. Кожевникова. Ч. 1. — М., 1908. — С. 320; Лосский Н.О. История русской философии. — М.: Высшая школа, 1991. — С. 105; Письма Вл.С. Соловьева. Т. 2. — СПб., 1909. — С. 345.

² Федоров Н.Ф. Сочинения. — М., 1982. — С. 166.

шая, по мнению Федорова, из-за сосредоточенности их на самих себе и своих проблемах. Федоров пытается показать человечество как единый род, который в силу своей сути объединяет и современников, и уже ушедшие поколения «отцов». И «общее дело», которое может объединить всех людей и ликвидировать небратские отношения, — это борьба всех против смерти.

Однако этому объединению людей, по Федорову, мешает враждебная им «слепая природа». Под давлением сил природы человеком овладевает инстинкт самосохранения. Это приводит к враждебным отношениям друг к другу людей, классов, наций.

Федоров настаивал на необходимости *сознательного управления эволюцией природы*. Человечество должно перед собой поставить задачу переделать природу согласно нравственным нормам, установить господство над природой. Покорив ее, человечество будет в состоянии победить и смерть.

И в этом деле, наряду с братством всех людей и народов, огромная роль принадлежит науке. Именно ее влияние и дальнейшее развитие позволяют человеку сначала значительно продлить жизнь, а затем сделать его организм бессмертным. И хотя Федоров был глубоко религиозным человеком, но в данном случае он полагал, что воскресение произойдет не после страшного суда, благодаря вмешательству Бога, а путем *самовоскрешения* человека. Именно поэтому Федоров говорит не о воскресении, а о **воскрешении**. Речь у него идет о будущей вечной посю-(а не поту-)сторонней жизни.

Согласно каноническим религиозным догматам человек, созданный по образу и подобию Бога, никогда не равен ему. У Федорова же человек, победив смерть и став господином космоса, сам становится Богом. Главное же отличие федоровской идеи воскрешения от канонической заключается в том, что само воскрешение достигается в первую очередь не благодаря Богу, а при помощи науки и техники, то есть самого человека. Божественная благодать является вспомогательным средством. Именно поэтому, принимая саму идею воскрешения, многие русские религиозные мыслители скептически и критически отнеслись именно к принижению роли божественного влияния (Вл.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский).

Федоров мыслил глобально. Наука должна не только помочь воскресить всех умерших и дать бессмертие человечеству. Необ-

ходимо также обеспечить его необходимым местом для нормального существования. Федоров решает эту задачу очень просто. Для этого нужно (всего-то!) переселить людей на другие планеты для освоения новых «мест обитания». И здесь достойная новая задача для науки — *помочь людям овладеть космосом*. Об этом до Федорова никто не говорил! Именно он (а не К.Э. Циолковский, как полагают некоторые) первым заявил, что Земля не является границей для человека, «нужно считать Землю только исходным материалом, пунктом, а целое мироздание — поприщем нашей деятельности»¹. Разумеется, потребуются создать соответствующие технические средства для достижения этой цели, что позже это было блестяще разработано Циолковским. Федоров же в своих дерзновенных мечтах предлагал свой вариант решения перемещения в космосе. Для этого необходимо освоить электромагнитную энергию земного шара. Это позволит регулировать его движение в пространстве и превратит Землю в космический корабль («земноход») для полетов в космос². В перспективе, по замыслам Федорова, человек объединит все миры и станет «планетоводом». В этом особенно тесно проявится единство человека и космоса.

В духе славянофилов Федоров возлагал большие надежды на Россию, особенно на русскую сельскую общину, являющуюся, по его мнению, примером человеческого родства и любви. Отсюда тезис Федорова о том, что «только Россия, как по своему географическому положению, так и по своим физическим особенностям, особенно может стать исходным пунктом «общего дела»»³.

Несмотря на очевидную утопичность многих проектов Федорова, его идеи в целом носят гуманистический характер. Именно сегодня тема «братства» всех живущих на Земле людей звучит более чем актуально перед лицом бесконечной череды насилия и войн.

Космизм Н.Ф. Федорова оказал сильное влияние на творчество других представителей русского космизма, в том числе таких

¹ *Философия общего дела*. Т. 1 — г. Верный, 1906. — С. 514, 283 — 284, 292.

² Там же. С. 284, 459.

³ Цит. по: *Другач Т.Б., Хагемайстер М.* Николай Федоров. Жизненный путь, труды, влияние. — Мюнхен, 1989. — С. 550; также см.: *Вопросы философии*. 1991, № 4. — С. 154.

выдающихся ученых-естествоиспытателей, как К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский.

**Космическая
философия
К.Э. Циолковского**

Константин Эдуардович Циолковский (1857—1935), выдающийся русский естествоиспытатель, пионер ракетостроения, обладал обширными познаниями и разносторонними интересами как в области естественных наук, техники, так и в области философии. Впрочем, в годы своей жизни будущий «отец космонавтики» был более известен как специалист популярного тогда дирижаблестроения. Ему, в частности, принадлежит идея цельнометаллического дирижабля.

Гениальный ученый в области ракетостроения Циолковский оставил в области философии менее заметный след. Во многом из-за достаточно скептического отношения к имевшимся философским построениям и теориям. Еще во время учебы в Москве он занимался исключительно точными науками и старался избегать, по его словам, «всякой неопределенности и философии»¹. В его философских произведениях не встретишь имен философов прошлого или современников. Его философия полностью самобытна, но уже в силу этого весьма ограничена.

Основанием своей «естественной философии» Циолковский считал «познание Вселенной», а также «отречение от рутины, которую дает современная наука». Как подчеркивал сам ученый, «наука, наблюдение, опыт и математика были основой моей философии»². Циолковский разрабатывал собственную «космическую философию» (монизм), противопоставляя ее с одной стороны, религиозному дуализму духа и тела, а с другой — «пессимистическому» материализму, игнорирующему вопросы о вселенских целях жизни.

По своим взглядам Циолковский в целом придерживался материалистической точки зрения и не раз сам подчеркивал это³. Однако его так называемая материалистическая философия была весьма эклектична. Во взглядах Циолковского достаточно ясно прослеживается тяга к механицизму. С другой стороны, он наделяет всю материю свойством чувствительности и одушевленности, хотя и присущей ее отдельным частям в разной степени.

¹ *Циолковский К.Э.* Грезы о Земле и небе. — Тула, 1986. — С. 400.

² Там же. С. 418.

³ Там же. С. 352, 359, 368.

Чувственность, по мнению ученого, есть свойство, не отделимое от материи. Наделенные чувствительностью атомы материи свободно и вечно переменяются в необозримом пространстве Вселенной. Попадая в «высокообразованное существо», атомы начинают «мыслить». В других же случаях, в неорганической сфере, они как бы «спят»: ожидая своего часа. В этих рассуждениях очевидная дань гилозизму¹.

Жизнь, по Циолковскому, вечна.

«После каждой смерти получается одно и то же — рассеяние... Мы всегда жили и всегда будем жить, но каждый раз в новой форме и, разумеется, без памяти о прошлом... Кусочек материи подвержен бесчисленному ряду жизней, хотя и разделенных громадными промежутками времени...»².

Здесь мыслитель весьма близок к индусским учениям о переселении душ.

На основании этой диалектической в своей основе идеи о всеобщей жизни, везде и всегда существующей посредством перемещающихся и вечно живых атомов, Циолковский пытается построить целостный каркас своей «космической философии»³.

Циолковский полагает, что жизнь и разум на Земле не являются единственными во Вселенной. Правда, в качестве доказательства этого утверждения он считает достаточным то обстоятельство, что Вселенная безгранична. Иначе «какой бы смысл имела Вселенная, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром?» А на основании сравнительной молодости Земли им делается вывод о том, что на других «старших планетах жизнь гораздо более совершенна»⁴.

В своей философской этике Циолковский одновременно мечтатель и в то же время сугубо рационалистичен и последователен. Возводя в абсолют идею постоянного совершенствования материи, Циолковский видит это следующим образом.

Не имеющее границ космическое пространство, по мнению мыслителя, населено разумными существами различного уровня развития. Ученый выстраивает их иерархию. Есть планеты, ко-

¹ Гилозизм — от греч. *hyle* — вещество и *zōē* — жизнь.

² Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе. С. 380—381.

³ Одна из работ К. Циолковского так и называется: «Космическая философия».

⁴ Циолковский К.Э. Указ. соч. С. 378—379.

которые по развитию разума и могущества достигли высшей степени и опередили все другие планеты. «Совершенные», пройдя все муки эволюции, зная свое печальное прошлое и бывшее несовершенство, обладают моральным правом регулировать жизнь на других, более примитивных планетах, избавлять их население от мук развития¹.

По Циолковскому, в ходе эволюции со временем будет образован союз всех разумных высших существ космоса. Сначала — в виде союза населяющих ближайшие солнца, затем — союза союзов и так далее до бесконечности, так как бесконечна сама Вселенная.

Нравственная, космическая задача Земли — внести свой вклад в совершенствование Космоса. Оправдать свое высокое предназначение в деле совершенствования мира земляне могут, лишь покинув Землю и выйдя в Космос. Поэтому Циолковский видит *свою личную задачу* в помощи землянам по организации переселения на другие планеты и расселения их по всей Вселенной. Он подчеркивал, что суть его космической философии заключается «*в переселении с Земли и в заселении Космоса*». Именно поэтому изобретение ракеты для Циолковского было отнюдь не самоцелью (как полагают некоторые, видя в нем лишь учено-ракетостроителя, а «только методом проникновения в глубины Космоса»². Поэтому Циолковский очень обижался, когда его представляли «однобоким техником, а не мыслителем»³.

Ученый полагал, что многие миллионы лет постепенно «усовершенствуют природу человека и его общественную организацию»⁴. В ходе эволюции человеческий организм претерпит существенные изменения, которые превратят человека, по существу, в разумное «животное-растение», искусственно перерабатывающее солнечную энергию. Тем самым будет достигнут полный простор их воле и независимости от среды их обитания. В конце концов человечество сможет эксплуатировать для своей нужды и пользы все околосолнечное пространство и солнечную

¹ Циолковский К.Э. Указ. соч. С. 279.

² Чижевский А.Л. Теория космических эр // Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе. С. 420.

³ Об этом упоминает в своих воспоминаниях о встречах с Циолковским его друг — А. Чижевский. См.: Чижевский А.Л. Указ. соч. С. 420.

⁴ Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе. С. 381.

энергию. А со временем земное «население рассеется по всему околосолянечному пространству»¹.

Идеи Циолковского о единстве разнообразных миров Космоса, его постоянном совершенствовании, включая и самого человека, выходе в Космос имеют важный мировоззренческий и гуманистический смысл.

**Концепция космизма
А.Л. Чижевского**

Выдающийся ученый-естествоиспытатель *Александр Леонидович Чижевский* (1897—1964) был основоположником гелиобиологии, науки о Солнце и его влиянии на земные процессы. Ему принадлежит ряд выдающихся открытий в области естественных наук. Почетный член более 30 различных иностранных академий и научных обществ. Его звали «Леонардо да Винчи XX века». В 1939 г. международным конгрессом по биофизике и биокосмике он был выдвинут на соискание Нобелевской премии.

Становление Чижевского как ученого прошло в Калуге. В этом, безусловно, немалую роль сыграла его искренняя дружба с К.Э. Циолковским, не прерывавшаяся до самой смерти последнего.

В 1914 г. семнадцатилетний Чижевский, беззаветно увлекавшийся астрономией, химией и физикой, обратил внимание на синхронность образования солнечных пятен и одновременную активизацию боевых действий на фронтах Первой мировой войны. Когда он рассказал об этом знакомым ученым, те высмеяли его. Циолковский же посоветовал накапливать статистический материал, чтобы исследование было научно и убедительно.

В 1915 г. молодой ученый делает доклад на тему: «Периодическое влияние Солнца на биосферу», а за 1915—1917 гг. собирает материал для диссертации «О периодичности всемирно-исторического процесса». В 1924 г. Чижевский публикует работу «Физические факторы исторического процесса» (извлечения из указанной диссертации), в которой сжато изложил основные выводы своей концепции.

Смысл же его концепции состоит в том, что на богатом фактическом материале доказываются существование природных и космических ритмов, зависимость биологической и обществен-

¹ Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе. С. 381.

ной жизни на Земле от пульса Космоса. Данная работа вызвала волну возмущенных публикаций. Единственной положительной оказалась рецензия К.Э. Циолковского:

«Молодой ученый пытается обнаружить функциональную зависимость между поведением человечества и колебаниями в деятельности Солнца и путем вычислений определить ритм, циклы и периоды этих изменений и колебаний, создавая таким образом новую сферу человеческого знания. Все эти широкие обобщения и смелые мысли высказываются Чижевским впервые, что придает им большую ценность и возбуждает интерес. Этот труд является примером слияния различных наук воедино на монистической почве физико-математического анализа»¹.

Лишь через много лет высказанные Чижевским мысли и выводы о влиянии Солнца на земные процессы были подтверждены. Так, практика и многочисленные наблюдения показали неоспоримую зависимость массовых всплесков нервно-психических и сердечно-сосудистых заболеваний у людей от периодических циклов активности Солнца. Прогнозы неблагоприятных для здоровья дней — обычное в наши дни дело. Однако мало кто знает, что впервые открыл существование этих циклов, указал их влияние на людей наш молодой соотечественник А.Л. Чижевский.

Интересна и мысль Чижевского о том, что магнитные возмущения на Солнце в силу единства всего существующего в Космосе могут серьезно сказываться на проблеме здоровья руководителей государств. Ведь во главе большинства правительств практически большинства стран стоят немолодые люди. Происходящие на Земле и в Космосе ритмы, конечно же, влияют и на их здоровье и самочувствие. Особенно это опасно в условиях тоталитарных, диктаторских режимов. А если во главе государства стоят аморальные или психически ущербные личности, то их патологические реакции на космические возмущения могут привести к непредсказуемым и трагическим последствиям для народов своих стран и для всего человечества в условиях, когда многие страны обладают мощным оружием уничтожения.

Чижевский обратил внимание на фатальный для судьбы России год Змеи с циклом в 12 лет (1905, 1917, 1929, 1941, 1953), а также выделил сверхритм в 36 лет (1917, 1953).

¹ Коммуна. — Калуга, 4 апреля 1924 г.

Особое место занимает утверждение Чижевского о том, что Солнце существенно влияет не только на физические (биологические) процессы на Земле, но и на социальные процессы. Социальные катаклизмы, происходящие на Земле (войны, бунты, революции) во многом определяются, по мнению Чижевского, поведением нашего светила. По подсчетам А. Чижевского, во время минимальной солнечной активности соответственно наблюдается и минимум массовых социальных движений — 5%, в во время пика активности Солнца их число достигает 60%.

Широко известны также работы и открытия Чижевского в области аэроионофикации (оздоровление воздуха насыщением отрицательных ионов), используемые для профилактики и лечения болезней, а также его работы по структурному анализу движущейся крови.

Многие его идеи нашли свое применение в области космических наук. Они подтверждают неразрывное единство человека и космоса, указывают на их тесное взаимовлияние. Капитальные публикации и исследования творчества Чижевского еще ждут своего часа.

Идеи русских космистов оказали плодотворное влияние на последующее развитие философии и естественных наук. Достаточно упомянуть учение о ноосфере В.И. Вернадского. Актуальны и сегодня идеи Федорова о необходимости тесного сотрудничества ученых всех стран, всего человечества в решении насущных общих проблем бытия, главной из которых является проблема выживания.

Учение русских космистов имеет своих сторонников и в наши дни. Так, в последние годы стали проводиться «Федоровские чтения». Существуют, хотя и немногочисленные, объединения «Прометей» и «Федерация Общего Дела». А если идеи живут и имеют своих верных сторонников, значит они не являются достоянием только лишь истории философской мысли.

10.7. Философия всеединства Владимира Соловьева

Владимир Соловьев (1853—1900) создал собственную религиозно-идеалистическую систему. О размахе и разносторонности интересов Соловьева можно судить по многочисленным его произведениям.

Основные положения своей философии он излагает в первых своих работах: магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивизма)» (1874) и докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880). Онтологию и гносеологию всеединства Соловьев излагает в основном в «Философских началах цельного знания» (1877), а также в работе «Первое начало творческой философии» (1897—1899). Свои представления на исторический процесс он выразил в трудах: «Чтения о богочеловечестве» (1877—1881), «История и будущность теократии» (1885—1887), «Теократическая философия» (1899), «Три силы» (1877) и др. Основные положения этической концепции сосредоточены в сочинении «Оправдание добра» (1897—1899), затрагиваются они и в других работах.

Эстетическим проблемам посвящены работы Соловьева «Красота в природе» (1899), «Общий смысл искусства» и др. «Национальный вопрос в России» (1883—1891), «Китай и Европа» (1890) содержат взгляды философа по политико-философским вопросам.

Кроме упомянутых работ Соловьевым написаны по философии и другие сочинения: «Три речи в память Достоевского» (1881—1883), «Религиозные основы жизни» (1882—1884), «Великий спор и христианская политика» (1883), «Россия и Вселенская церковь» (1889), «Смысл любви» (1892—1894), «Три разговора» (1899—1900).

В магистерской и докторской диссертациях Соловьев утверждал, что человеческое познание своей истории носило односторонний характер. Европейская философия и наука расчленили действительность на части, противопоставили мир и человека, и поэтому не смогли достичь цельного знания, — считал мыслитель. Ни эмпиризм, ни рационализм, декларируемые европейской философией как пути истинного познания и ограниченные рамками логического мышления, не дают такого знания, они лишь соприкасаются с объектом, не проникая в него. Такое знание неглубокое, оно внешнее и относительное. Для раскрытия абсолютной истины необходимо установить внутренний контакт с всеединым, что достигается лишь при помощи непосредственного интуитивного внутреннего созерцания, веры. *Рационализм и эмпиризм* включаются Соловьевым в процесс познания как подчиненные моменты.

Внешний опыт (и соответственно, положительная наука), по Соловьеву, могут давать лишь материал, а разум (философия) — лишь форму для постижения истины (всеединства сущего). Основой цельного знания являются опыт внутренний, мистическое восприятие, интуитивное созерцание, *вера*. Соловьев считал, что правильно понятая, рационализированная теология не противоречит интересам философии и науки. Философия и наука имеют свою ценность в единстве с религиозной верой: знание о реальном мире дается наукой, об идеальном мире — философией, о Боге — только верой. Цельное знание, у Соловьева, выступает как синтез науки, философии и веры. Оно должно быть направлено на выработку универсальной теории, формирующей принципы единства мира.

У Соловьева олицетворением положительного всеединства, абсолютно единым, абсолютно сущим является *Бог*. Полнота бытия требует, чтобы сущее было личностью, — всеблаготворительной, любящей, милостивой, волевой, которой и является только Бог.

Всякое многообразие скреплено божественным единством. Материальное многообразие тоже одухотворено божественным началом, которое выступает мировой душой, или Софией, как результат божественного мастерства и творчества.

Таким образом, Соловьев ставил веру выше разума, только в *религиозной вере* он видел высший, объединяющий тип познания.

Вл. Соловьев имел многогранные увлечения — христианская философия, буддизм, неоплатонизм; его интересовали философские построения Канта, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, философские идеи П.Я. Чаадаева, славянофилов и др. Он был в курсе научных открытий.

✧ Объединяя все многообразие жизни в своей философии всеединства, он своеобразно интерпретировал эволюционную теорию Дарвина. У него мир в своем развитии проходит через два этапа: первый (до человека) — эволюция природы, второй (деятельность человека) — история. Конечным результатом развития мира является утверждение царства Божьего, воссоединение мира со своим творцом — Богом, т. е. восстановление *абсолютного всеединства*.

Такая эволюция проходит через пять ступеней. Начинается она от неорганической природы — минерального царства, в котором бытие выступает в своей начальной форме как инертное

самоутверждение, потом растительное царство, знаменующее выход из состояния инерции, далее животное царство, в котором живые существа ищут полноты бытия посредством ощущений и свободы движения; затем следует человеческое царство, являющееся ареной природного человечества, стремящегося к улучшению своей жизни при помощи науки, искусства и общественных учреждений. И, наконец, божье царство или арена духовного человечества, стремящегося осуществить безусловное совершенство в жизни¹.

Представляемый Соловьевым порядок развития мира, перехода от одного состояния бытия к другому — это не реальное, причинно обусловленное движение совершающегося в природе процесса, а некий круговорот, имеющий своей внутренней целью восстановление всеединства посредством воссоединения мира с его творцом — Богом. «Царство мира должно быть подчинено царству Божию, мирские силы общества и человека должны быть подчинены силе духовной...»².

Весь представляемый Вл. Соловьевым процесс движения к абсолютному всеединству, к соединению человека и Бога происходит не в объективной реальности, а в сознании человека. Именно здесь философ видел решение всех проблем.

«В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного»³.

Движением общества, по мысли Соловьева, управляет божественный промысел, а квинтэссенцией человеческой истории является история религии. Человек, по Соловьеву, связан с двумя мирами — природным и божественным: из первого он вышел, ко второму стремится. Прежде чем человек становится духовным существом, он длительное время находится в природном состоянии. В природном человечестве нет истинной жизни, люди по природе чужды и враждебны друг другу, между ними идет постоянная борьба за существование. Обладая различными силами, одни из них подчиняют себе других. Так возникает неравенство. Для достижения «истинной жизни» человечество должно пройти путь от природного состояния к духовному.

¹ См.: История философии в СССР. В.С. Соловьев. — М.: Наука, 1968. — С. 381.

² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. — М., 1881. — С. 19.

³ Там же. С. 187.

✧ *Смысл истории*, по концепции Вл. Соловьева, состоит в постепенном одухотворении, нравственном совершенствовании человечества посредством усвоения и осуществления им христианских начал, одухотворения природной стихии божественным логосом.

Если началом истории является становление «абсолютного всеединства» в хаосе бытия, то ее конец — в создании царства Божьего на земле. Здесь достигается полнота человеческой жизни и замыкается круг развития, происходит ссоединение человека с абсолютным началом — Богом.

В центре всемирной истории находится *Христос*.

Процесс движения к абсолюту — это процесс *духовный*, в нем должен участвовать сам человек.

«Осуществление самого Царствия Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешить»¹.

Конструируемое воображением Соловьева общество мыслилось как всеобъемлющая церковно-государственная организация, синтез вселенской церкви и всемирной монархии под эгидой католического Рима. В результате их слияния осуществляется богочеловеческий союз — свободная теократия, в которой восторжествует христианский мир и справедливость.

✧ Представляет интерес взгляд Соловьева на развитие народов и, в частности, на историю России. В этом процессе философ видел две противоположные стороны; национальность, народность и национализм. С *национальным* он связывал все положительные явления и достоинства того или другого народа, а с *национализмом* — все негативное с точки зрения христианской морали. «Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Беркли и Ньютоне; плоды же английского национализма, суть всемирный грабеж, разрушение и убийство»².

Национализм, по Соловьеву, начинается с ложно понятой идеи патриотизма, когда отстаивается и утверждается мысль об

¹ Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания. Избр. — М.: Советская Россия, 1990. — С. 116.

² Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Собр. соч. Т.5 — СПб., 1913. — С. 13.

исключительности своего народа, его самобытности и оригинальности по отношению к другим народам. Этот национализм, отстаивающий интересы только своей нации и культивирующий идею исключительности своего народа, ведет его к гибели. Спассти положение может только христианство как самая совершенная религия, стоящая выше национального.

Национализму, разрушающему народ («выгодой и сомнением»), философ противопоставил принцип *христианского самопожертвования*, т. е. жертвенность во имя и во благо других людей и народов. Наряду с самопожертвованием Соловьев указывал на другую «силу» самоутверждения народа — *самоотвержение*, т. е. отказ от своей исключительности и подчинение чужим идеям. Самоотвержение, по его мысли, есть истинный патриотизм. Подобные примеры Соловьев видел в Российской истории. Таковыми были, по его убеждению, два «великих, истинно патриотических подвига» — призвание варягов для образования русской государственности (гипотеза, следует заметить, не имеющая достаточного обоснования до настоящего времени) и реформы Петра I.

Соловьев находил, что якобы имевшее место приглашение Рюриковичей на Русскую землю оказалось мудростью и самоотвержением предков, поскольку позволило прекратить междоусобные разногласия и собрать Московское царство, превратившееся впоследствии во всероссийское.

Действия Петра I Соловьев считал подлинно патриотическими, потому что его реформы не лишили народ самобытности, а наоборот, способствовали ее проявлению. Без реформ Петра Великого «... конечно, не было бы у нас ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевского, ни Тургенева и Толстого, ни западников, ни славянофилов...»¹. Только национальное самоотречение, по мысли философа, а не национальное самолюбие дало русскому народу образовательные средства для совершения им всемирно-исторической задачи.

На новом этапе развития российского общества Соловьев под самоотречением видел отказ от православной исключительности и установление непосредственного взаимодействия с католической церковью, которая как внешняя сила якобы должна

¹ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 32.

была дать импульс для решения многих духовных проблем России. Он считал, что «... для духовного обновления России необходимо свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада»¹. Выступая за отмену российским правительством всяких ограничений для взаимодействия католицизма и православия, он считал, что в общении должен победить сильнейший. И если у православия не окажется сил противостоять католицизму, то есть ли нужда его защищать, — ставил вопрос Соловьев.

Присущая Вл. Соловьеву произвольная постановка проблем развития России и русского народа, свободная интерпретация его истории не находила понимания в российском обществе как в официальных структурах, так и в среде интеллигенции, а тем более в религиозных кругах. Хотя, по существу, Соловьев пытался по-своему решить проблему кризиса православия, который заметно проявлялся, в частности, в отходе образованных людей от религии.

В письме к императору Александру III К.П. Победоносцев писал, что совершенно обезумевший Вл. Соловьев своими идеями только способствует ослаблению и развалу Российского государства². Император, согласившись с таким заключением, добавил, что философ является «чистейшим психопатом». Священный синод запретил Соловьеву выступать по церковным вопросам.

✧ В *этической концепции* Соловьева первоосновами нравственности выступают стыд, жалость (сострадание) и благоговение. Все этические категории являются модификациями этих «первичных» нравственных чувств. Предметом нравственной философии является понятие добра как правды. Смысл жизни — в служении добру, в его «историческом делании» и оправдании.

Соловьев выступал за уважение «нравственного достоинства личности», за неотъемлемое право каждого человека на собственное развитие «своих положительных сил».

«Никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как средство для каких бы то ни было посторонних целей — он не может быть средством или орудием».

¹ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 35.

² См.: Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. — М.: Русская книга, 1993.

ем ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т. е. блага большинства других людей»¹.

Взаимные нравственные обязанности должны соблюдаться не только между отдельными людьми, но и между народами, что требует необходимой взаимосвязи политики и морали.

Совершенное добро, к которому должен стремиться человек, есть добро не для отдельной личности, а для всего человечества. Проблема отношения личности и общества ставится Соловьевым в связи с задачей исторического процесса как *совместное осуществление добра*. На это направлена деятельность государства. В праве, по Соловьеву, закрепляется принудительное требование минимального добра — «минимум нравственности», обязательный для всех. Но идеал совершенного добра дает только христианство, оно указывает человеку его абсолютную задачу.

Степень подчинения личности обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру. Каждый человек независимо от его обязанностей перед обществом имеет безусловное право на свободное индивидуальное развитие своих возможностей. Каждая личность в обществе должна быть самоцелью, а не только орудием или средством.

Вл. Соловьев писал, что в отношениях с другими народами христианское государство должно проводить христианскую политику исходя из основной заповеди — любви к ближнему; «люби другие народы как свой собственный». Такая любовь устраняет межнациональную вражду, потому что каждый желает добра другому народу, как и своему собственному.

Соловьев считал, что целью христианской политики должно быть уничтожение экономического рабства и эксплуатации человека человеком, достижение справедливой организации труда и распределения и т.п.

Являясь частью учения о всеединстве, этика Соловьева утверждает, что источником абсолютного добра на земле является Бог. Из любви к Богу и людям вытекает полнота и целостность жизни. Человек выступает носителем нравственности в том случае, если он свободно подчиняет свою волю Богу, стремится к

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра//Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. — СПб., 1913. — С. 296.

«абсолютному добру» и устроению богочеловеческого царства на земле.

Мистически истолкованная любовь в философии Соловьева — панацея от всех социальных зол, практическое воплощение всеединства в отношениях между людьми. Идея всеобщей, «общечеловеческой любви», призывавшая к самоотречению, к соединению в Боге, должна была привести к «совершеннейшему добру» не только для отдельной личности, но и для всего человечества.

✧ В эстетике исключительным предметом искусства Соловьев видел красоту — это добро и в то же время истина, чувственно воплощенная в материальном бытии. Всеединство, которое выступает в сфере нравственной как добро, проявляется в чувственных формах внешней действительности как прекрасное. Задача художника — не только воспроизводить, но и просветлять, обновлять, улучшать жизнь. Искусство должно быть чисто от низменного и ложного, «но никак не от идейного содержания и жизненного значения»¹. Искусство должно быть подчинено процессу осуществления «Царства Божьего» на земле, оно должно служить религиозному реформаторству. Художник служит совершенной красоте и только через нее — добру и истине.

Религиозно-идеалистические идеи философии Соловьева были восприняты Н. Бердяевым, С. Булгаковым, Л. Карсавиным, Л. Лопатиным, П. Флоренским, С. Франком и другими русскими мыслителями. Его учение о двойственности мира и искусства как особом способе проникновения в его идеальную Душу послужило философской основой эстетики символизма.

Благожелательное отношение Вл. Соловьева к католицизму находило почитателей в среде западных мыслителей, в частности, неотомистов Б. Шульца, Г. Канаваля, Г. Фалька. Некоторых привлекает идея церковной монархии. Экуменистов устраивает идея объединения христианских церквей во главе с Римом.

Как уже было сказано выше, в России философия Вл.С. Соловьева нашла понимание лишь в узкой интеллигентской среде, церковь и официальные власти относились к ней негативно.

¹ Соловьев В.С. Идея гуманности у Огюста Конта // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. — Спб., 1913. — С. 157.

Нет однозначного, да, видимо, и не может быть, отношения к философским построениям Соловьева и в наше время. Отмечая оригинальность философской системы Соловьева, ее своеобразие, исследователи высказывают различное отношение к ней в зависимости от своих общественных позиций.

«Атеисты порицают Соловьева за теизм, ортодоксальные богословы за элементы пантеизма, которые они видят в учении о «софии», государственники за теократизм, предпочтение церкви перед государством. Есть философы, которые считают, что в системе Соловьева недостаточно разработана проблематика свободы и индетерминизма. Другие полагают, что вся философия Соловьева слишком возвышенна и неприменима к конкретной действительности»¹.

В истории философского идеализма в России Владимир Соловьев все же заявил себя крупнейшим мыслителем благодаря систематичности и широте своих философских построений. Его метафизика личности, софиология и эсхатология легли в основу русского идеализма, без чего чрезвычайно трудно понять последующую русскую религиозно-философскую мысль.

10.8. Русская религиозно-идеалистическая философия первой половины XX в.

Русский философский Ренессанс, или Возрождение русской религиозно-идеалистической философии начала нынешнего века, базировался на двух основных идейных источниках: на предшествующем развитии мировой философии и культуры, с одной стороны, и с другой — на длительном процессе развития отечественной философской мысли.

Будучи тесно связанной с основной линией развития национальной философии, русская религиозно-идеалистическая философия начала XX в. как бы следовала по пути славянофилов. Однако

¹ Канке В.А. Философия. — М.: Логос, 1996. — С. 135.

она отличалась от них положительной оценкой современных им исканий западной философской мысли. При всем значении для русского религиозно-философского Ренессанса и западных, и славянофильских идей его подлинными духовными отцами были Ф.М. Достоевский и Вл.С. Соловьев. Идея Соловьева о возможности достижения единства русского православия и западной религии и культуры оказала воздействие на философские построения Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Л.И. Шестова и др.

Центральным пунктом философского творчества ряда оказавшихся в эмиграции русских философов стало понятие «*русская идея*», выдвинутое еще Соловьевым. Содержание этого многопланового понятия было глубоко рассмотрено Н.А. Бердяевым¹. Оно включает в себя особенности русского средневекового сознания, вопрос о месте русского народа в мировой истории, споры западников и славянофилов, проблемы зарождения и развития русского социализма, нравственные искания русской классической литературы, русский религиозный Ренессанс начала XX в., культурно-этнические особенности русской нации и многое другое.

Богатство содержания и форм русской философии обусловили ее непреходящее значение не только для России, но и для Запада. Западная философия ассимилировала многие идеи русских философов-идеалистов, точно так же, как это произошло с достижениями русской музыки, балета, живописи, литературы. В западной философии часто воспроизводились философские построения В. Розанова, Н. Бердяева, Л. Шестова и других мыслителей. Их труды, несмотря на присущие им особенности своего времени, представляют непреходящий познавательный интерес.

Василий Васильевич Розанов (1856—1919)

**Религия. Любовь.
Родина в творчестве
В.В. Розанова**

был в высшей степени оригинальным философом, обладавшим большим литературным талантом. По мнению М. Горького, Розанов был гениальным человеком, замечательным мыслителем и превосходным писателем.

В. Розанов родился в 1856 г. в г. Ветлуге.— уездном городке Костромской губернии, в семье бедного учителя, и сам в течение многих лет преподавал историю и географию в провинци-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея //Мыслители русского зарубежья. — Спб.: Наука, 1992.

альных городах. Но эта работа не слишком его привлекала. Весь свой досуг Розанов отдавал работе над большим философским сочинением «О понимании». В 1886 г. работа была опубликована и осталась бы совсем незамеченной, если бы не обратила на себя внимание известного философа и публициста Н.Н. Страхова, который оценил талант Розанова и устроил его в Петербурге. Начался период наибольшей творческой активности и быстрого роста популярности Розанова. Одно за другим выходят его самые известные произведения, принесшие ему громкую славу: «Около церковных стен» (1906), «Люди лунного света» (1911), «Опавшие листья» (1913), знаменитое «Уединенное» (1916), сравнимое с «Исповедью» Ж.-Ж. Руссо по духовной обнаженности и глубокой искренности. Последнее произведение Розанова — «Апокалипсис нашего времени», в котором отразились его растерянность, боль и неприятие революции, написано перед самой смертью и издано посмертно. Умер он в 1919 г. в Сергиев-Посаде, где через семьдесят лет ему был установлен памятник.

Произведения В.В. Розанова обращают на себя внимание уже своим стилем. Редко кому из русских писателей была присуща в такой степени магия слова. Сам он так описывает свой стиль: «Вывороченные шпалы. Песок. Камень. Что это — ремонт мостовой? Нет, это — сочинения Розанова. И по рельсам несется уверенно экспресс».

Признано, что Розанов был самым гениальным стилистом в русской философской публицистике своего времени. Он мог писать длиннейшими фразами, но они читаются легко. Его афоризмы до сих пор сияют и переливаются, как изумруды.

Но волшебство розановского стиля коренится все же не столько в его блестящей форме, сколько в его самобытном, глубоком содержании.

Цельность и единство внешне пестрому творчеству Розанова придавала его приверженность ряду основных тем, главные из них — религия, любовь и Родина.

✧ В своих основных произведениях Розанов предстает перед нами прежде всего как *религиозный мыслитель*. Он был глубоко верующим человеком. Бог для него безусловно существует. «В конце всех вещей — Бог. И в начале вещей — Бог. Он — все. Корень всего», — писал он в «Опавших листьях». Хотя он резко критиковал христианскую религию и церковь, его критика была формой богоискательства.

Критикуя христианство, Розанов указывал на преобладание в нем аскетических мотивов. Христианство иногда представляется ему столь же черным, как и цвет монашеской рясы, а сами христиане — сумеречными людьми, людьми «лунного света».

Однако в острых критических выступлениях Розанова на тему религии явно оступалось, что любви здесь никак не меньше, чем отрицания. Так горячо спорят только о предмете очень близком. Критикуя религию, он тем не менее испытывал неодолимое тяготение к ней, не мыслил себя без бога и молитвы. «Без молитвы, — писал он, — совершенно нельзя жить. Без молитвы — безумие и ужас»¹.

Он верил в Бога на уровне интуиции, подсознания. Редко кто находил такие слова для восхваления христианской веры, как Розанов:

Иисус, действительно, прекраснее всего в мире... Когда он появился, то как Солнце затмил собою звезды. Звезды — это наука, искусство, семья.

Проблема сравнительной ценности науки и религии, разума и веры была для него решенной однозначно в пользу религии и веры.

Однако, как тонко заметил один из наиболее вдумчивых исследователей творчества Розанова, сложность его позиции связана с тем, что, мистически принимая Бога сердцем, он не мог столь же прочно принять его рассудком².

✧ Онтологические проблемы тесно связывались у Розанова с другой волновавшей его темой — *темой человека*, антропологической проблематикой. В понимании сущности человека он отстаивал представления о единстве божественного и природного начал духа и плоти человека.

Особенность его подхода к этой традиционной в философии теме состояла в том, что ярчайшим воплощением человеческой сущности он считал *половую любовь* — высший синтез души и тела. Философ утверждал простую в своей основе мысль: половая любовь всегда одухотворена, ибо она от Бога, а дух всегда связан с полом. Половая жизнь, убеждал Розанов, не есть нечто постыдное, запретное, а есть мистическая основа жизни человека, семьи, общества.

Глубокое проникновение в тайны пола является, по-видимому, самым ценным вкладом Розанова в историю философской мысли.

¹ Розанов В. В. Уединенное. — М.: Московский рабочий, 1990. — С. 46.

² См.: Голлербах Э. Розанов В. В. Жизнь и творчество. — Пг., 1922. — С. 57.

По той большой роли, которую Розанов отводит половой жизни, он явно близок основоположнику психоанализа, своему современнику З. Фрейду. Но во взглядах этих двух мыслителей есть не только общность, но и существенные различия. Если З. Фрейд склонен к атеизму, то В. Розанов — глубоко верующий человек. Если, по мнению Фрейда, в сексуальных влечениях проявляется нередко опасное, темное, разрушительное начало в человеке, то для Розанова половое влечение — воплощение светлых, положительных начал, мистическая основа, из которой вырастает личность и через которую человек связан с Богом.

✧ Постоянные размышления о вере, о человеческой любви естественно подводят Розанова к третьей его основной теме — *теме Родины, России*. Тема судеб России — одна из главных связующих нитей его творчества. Розанов — очень русский писатель, настолько русский, что зарубежная литература, политика для него почти не существуют. Но его позиция — не узкий национализм. Просто, по Розанову, истоки всякого гуманизма — в сердечной привязанности ко всему родному, к стране, к семье, где вырос. Отсюда реальный путь к единой семье «всечеловечества».

С большой любовью относясь к своему народу, В.В. Розанов в то же время резко выступал против темных саморазрушительных сил в русской натуре. Главными причинами этой тяжелой духовной болезни он считал «ложный пафос общественности» в сочетании с традиционной русской ленью, нежеланием делать регулярную работу, нигилизм.

Нигилизм и революция были для Розанова однопорядковыми явлениями. В революции он видел лишь разрушение национальной жизни, «конец России», поэтому он не принял ее. Не верил он и в плодотворность социализма.

Но, что бы ни творилось в России, он неизменно любил ее страстной, преданной любовью, он верил в ее будущее.

Н.А. Бердяев: философия
панморализма, свободы
и творчества

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) был самой яркой личностью в русской философии XX в.

Для Запада, где он прожил значительную часть своей жизни, он стал главным выразителем духа русского религиозного Ренессанса. Вместе с тем позднее творчество Бердяева выходит уже за пределы Ренессанса и представляет собой самостоятельную ценность.

Родился он в 1874 г. в Киевской губернии. Не пожелав продолжить традиционную для его семьи военную карьеру, он поступил в Киевский университет. Но закончить его не удалось, так как вскоре он был сослан в Вологду за участие в деятельности социалистического кружка. Это, однако, не помешало ему стать одним из самых высокообразованных людей своего времени.

Бердяев обладал исключительным даром синтеза различных философских идей. Его творчество — результат самых разнообразных влияний: Достоевского, Вл. Соловьева, Канта, Шопенгауэра, Маркса, средневековых мистиков. Постоянное внимание к чужим идеям сочеталось с таким даром синтеза, что в его творчестве чужие идеи, будучи переварены в собственном котле, принимали особый «бердяевский» оттенок.

Духовная биография Бердяева началась с его раннего увлечения марксизмом. Но это увлечение было недолгим. Под влиянием углубленного чтения Достоевского и Соловьева он проходит типичную для многих философов Ренессанса эволюцию от марксизма к идеализму и далее — к православию.

После возвращения из ссылки он принимает активное участие в проходивших в Петербурге религиозно-философских собраниях и скоро выдвигается в первые ряды деятелей Ренессанса. Наиболее полно свою религиозно-философскую позицию он изложил в одной из лучших своих книг — «Смысл творчества» (1916).

Однако возврат к религиозности Бердяев сочетал с весьма вольным отношением к религиозным догмам и официальной церкви, в связи с чем духовенство относилось к нему весьма отрицательно. В 1915 г. он даже был приговорен церковным судом к вечной ссылке в Сибирь. Только начавшаяся революция помешала привести этот приговор в исполнение.

Но преследования продолжались и в годы революции, поскольку в это время он занял резко антибольшевистскую позицию. Его несколько раз арестовывали, а в 1922 г. выслали за границу. Бердяев устранивается сначала в Берлине, а затем переселяется в Париж. Его творческая деятельность за границей была очень активной. Здесь им были опубликованы десятки книг и сотни статей. Писательство, говорил он, является для меня физиологической потребностью. Огромным успехом на Западе пользовалась его книга «Новое средневековье» (1924), посвященная острой теме мирового кризиса и написанная очень дос-

тупным языком. Лучшая из всех написанных им книг — «О значении человека» (1931). Н.А. Бердяев умер в марте 1948 г., работая над очередной книгой.

Изложение идей Бердяева — задача не легкая. В его построениях очень много противоречий, мысли часто отрывочны, фрагментарны. Но он силен в чеканке отдельных формул, афоризмов, запоминающихся навсегда. Сильная сторона его философского стиля — публицистичность. Он всегда обличает, учит, зовет. Этот пророческий характер творчества Бердяева, по-видимому, особенно способствовал его мировой известности.

Но при всей фрагментарности, субъективности философии Бердяева в ней все же ясно просматриваются несколько основных, ведущих тем:

- моральная тема, занимавшая центральное место в его творчестве;
- проблема сущности и существования человека;
- историческая, социальная тема.

♦ Главной из этих трех тем, несомненно, была проблема *нравственной природы человека*. Бердяев был прежде всего философом-моралистом. Поэтому естественно начать рассмотрение философских взглядов Бердяева с нравственной проблематики.

Этическая теория Бердяева по своему основному содержанию — религиозно-идеалистическая. Он считал, что моральный закон предназначен «для мира сего», для земных людей, но по своему происхождению он «не от мира сего», т. е. сотворен Богом.

Своеобразие этической концепции Бердяева состоит в том, что моральный закон для него не статичен, а динамичен. Постигание людьми божественного закона является, по представлениям мыслителя, длительным процессом, в котором разные виды морали сменяют друг друга, развиваясь от низших ее ступеней к высшим. Философ выделяет три ее основные формы: этику закона, этику искупления и этику творчества.

Этика закона — древнейший ее вид, она основана на своде определенных запретов, табу, она держится на страхе, насилии.

Более высокая ступень развития морали — *этика искупления*. В ней с особой силой проявляется благодатная сила Бога, она наполнена терпимостью, любовью.

И, наконец, высшая ступень развития морали — *этика творчества*. Достигая в процессе самопознания этого высшего уровня нравственного развития, человек-творец уподобляется Богу,

забывает о себе, преодолевает эгоизм. По мнению философа, именно в творчестве человек становится как бы соавтором, соучастником сотворения мира, «меньшим братом Божиим».

Таким образом, моральная проповедь Бердяева наполнена пафосом высвобождения духовных начал в человеке и в чем-то перекликается с этической концепцией Сократа. Однако своеобразие бердяевского подхода состоит в том, что нравственное возвышение людей, по его мнению, не может быть делом одинок, а достигается только путем преодоления изолированности людей друг от друга. Нравственное спасение может быть только соборным. *Идея соборности*, столь характерная для русского религиозного сознания, постоянно звучит в этической концепции Бердяева.

Этические проблемы занимают особое место в творчестве Бердяева. Именно поэтому его философию иногда называют *философией панморализма*.

Однако вклад Н.А. Бердяева в диалектику русской мысли не ограничивается только темой морали — теснейшим образом эта тема связана с другой важнейшей проблемой его творчества — *темой человека*.

Его философия является подлинным гимном человеку, ярким выражением абсолютного поклонения ему. По мнению философа, *человек* является абсолютным центром не только данной замкнутой планетной системы, но и *центром всего бытия*. Идее личности, считает он, должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании.

По Бердяеву, человек в его творческой деятельности как бы дополняет божественную жизнь. Личность не только сопоставима с Богом, но имеет еще и безусловный приоритет перед обществом. Она представляет собой большую ценность, чем общество, нация, государство.

Рассматривая человеческую личность в качестве высшей ценности, Бердяев по праву считал свою философию *антропоцентристской*, или *персоналистской*. Не без основания его также относят к числу ведущих представителей одного из основных направлений в современной западной философии — *экзистенциализма*, или философии человеческого существования.

♦ В своей этической теории и концепции личности Бердяев подходит к построению и своей *историософии*, т. е. к своему пониманию исторического процесса и характера социальной жизни.

Исторический процесс для него — сфера иррационального, непостижимого, зачатого в недрах первичного хаоса, изначально-ного небытия. Его восприятие истории проникнуто настроением трагичности, неразрешимости противоречий, предчувствия близости неизбежного конца, возвращения истории к первоначальному хаосу.

Во всей всемирной истории наиболее позитивно философ оценивает период Средневековья. Поистине великим достижением этого периода является то, что иррационалистическая природа человека была уравновешена дисциплиной рыцарей и монастырей. Благодаря средневековой религии человек вырвался из природного хаоса.

Но, начиная с эпохи Возрождения, он также стал отрешаться и от Бога, началось отпадение человека от религии и от подлинного гуманизма.

Анализ предшествующих этапов исторического развития помогает понять характер современной эпохи, ее противоречий. Истоки кризиса современной цивилизации, по мнению Бердяева, состоят в том, что человечество отвернулось от Бога ради мечты о величии человека. Человечество вместо истинной духовной культуры стало создавать механическую культуру, самая устремленность которой антирелигиозна и античеловечна.

Выход из глубокого кризиса, в котором оказалась Россия и вся современная цивилизация, виделся мыслителю в возврате на новом, высшем уровне к «вечной правде христианства».

Вопрос о значении творчества Н.А. Бердяева в истории русской философии до сих пор остается предметом споров. У него всегда было много поклонников как в России, так и на Западе. Но было немало и противников как среди церковников, так и среди философов.

Нужно признать, что для противоречивых оценок своего творчества он давал достаточно поводов. Его мировоззрение парадоксально, а стиль отрывочен. Однако, по существу, его писания отличаются все же определенной стройностью, единством, они озарены светом «целостной интуиции».

Нельзя отрицать яркой оригинальности мыслителя, его блестящего литературного дарования, публицистического характера его философии. Именно эти черты и сделали его выдающейся личностью в истории русской философии XX в.

**Философия
иррационализма
и теоцентризма
Л. Шестова**

Лев Шестов (1866—1938) родился в Киеве. Окончил Московский университет. Большую часть жизни провел за рубежом, в Швейцарии и во Франции.

Лев Шестов был одним из зачинателей русского философского Ренессанса. В то же время своим творчеством он наиболее ярко выразил основное содержание Ренессанса — стремление утвердить религиозную философию, основанную на вере и развенчать философию рационализма. Шестова отличает исключительное литературное дарование. Он пишет не только с редкой для философа простотой и ясностью, но и увлекательно.

Свою главную идею — *утверждение философии теоцентризма, всецело основанной на вере*, Шестов обосновывает путем доказательства иррациональности бытия и острой критики философии рационализма. Шестов по праву считается одним из самых глубоких и радикальных критиков рационализма в истории философии.

Мир для Шестова полон бесчисленных тайн. По его мнению, мы даже не подозреваем, что творится во Вселенной. Природа бытия сверхиррациональна. Окружающий нас мир — это мир хаоса, господства стихии, случайности.

Из этого онтологического положения о хаотичности, неорганизованности мира следует другое основное положение философии Шестова — *о несостоятельности претензий науки, рационалистической философии* (как материалистической, так и идеалистической) на постижение действительности, раскрытие ее тайн. Наш разум способен познать лишь необходимое, закономерное, а случайное, хаотичное, как учил еще Аристотель, скрыто от чистого разума. Но мир как раз по своей сущности и случаен, и хаотичен. Именно поэтому рационализм никак не может заглушить у людей чувства, что подлинная истина находится по ту сторону разума. Поэтому, заключает Шестов, власти, на которую претендует разум, у него нет. И напрасно, иронизирует он, «человечество помещалось на идее разумного понимания»¹.

¹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. — М., 1991. — С. 108.

Отсюда философ делает главный для своей системы вывод: *истинная философия вытекает из того, что есть Бог*. Таким образом, по оценке С. Левицкого, «Шестов — скептик и иррационалист во имя Божие»¹.

Библейская философия, считал Шестов, много глубже и проникновеннее современной философии. Глубочайший порок рационализма состоит в том, что он заранее отбрасывает данные веры, данные откровения. Выступая против рационализма, Шестов развивал религиозную философию. Он был одним из ярких представителей русской экзистенциальной философии, исследующей проблемы существования человека.

Развитие философии всеединства в XX в. Концепция всеединства, начало которой было положено Вл. Соловьевым, получила дальнейшее развитие в трудах его последователей, прежде всего *Павла Александровича Флоренского* (1882—1937).

✧ Главное произведение Флоренского «Столп и утверждение истины» (1913) — большой философско-религиозный труд, с обширными экскурсами в область различных наук, главным образом, логики, теории познания, математики.

Критически относясь к философии Вл. Соловьева в целом, П.А. Флоренский обычно избегает самого термина «всеединство». Но главная идея книги «Столп и утверждение истины» состоит в обосновании мысли о том, что именно *всеединство* — *основной принцип бытия*. Сущностью всеединства у Флоренского является *любовь*, создающая и скрепляющая единство.

В поздних, послереволюционных, произведениях Флоренского концепция всеединства получила дальнейшее развитие. В этот период он больше обращает внимание на разные уровни осуществления всеединства в различных областях реальности, как материальной, так и духовной. В процессе движения по этим ступеням решающая роль принадлежит религии.

Проявление ступенчатой структуры усматривается им во всех областях природы и общества: в концентрической модели Вселенной (космология), в строении земной коры (геология), в структуре общества (социология).

¹ Левицкий С.А. Очерки по истории философии. — М.: Канон, 1996. — С. 397.

Тем самым П. Флоренский открывает новую главу в истории всеединства, включая в круг ее применения новые прикладные области.

✧ Другим крупным продолжателем идей Вл. Соловьева был **Сергей Александрович Булгаков** (1871—1944).

В русской религиозно-идеалистической философии начала XX в. С. Булгаков стал главным теоретиком намеченного Вл. Соловьевым и развитого П. Флоренским учения о всеединстве бытия. Мир, согласно учению С. Булгакова, представляет собой такое творение, основой которого является особое, идеальное, божественное начало, именуемое *Святой Софией*. Поэтому мир в целом заслуживает к себе не негативного, а позитивного отношения. Божественной является не только потусторонняя, но и земная жизнь. Всестороннее развитие С. Булгаковым той составляющей философии всеединства, которая у Соловьева именуется софиологией, учением об идеальности бытия, — отличительная черта концепции С. Булгакова. В его творчестве наиболее полно выразились основные черты разнообразных учений в русской философии о софийности мира и человечества и важнейшая из них — стремление утвердить идею совершенства, красоты, божественности природы и человека.

Эти идеи так или иначе присутствуют и определяют все творчество Булгакова не только на позднем этапе, когда он перешел к богословскому творчеству («О Богочеловечестве», 1946), но в скрытом виде и в предшествующий период, когда он занимался исследованием экономики.

Софиология, развитая Булгаковым, оказалась во многом созвучной западной религиозной философии XX в. Исследователи не без основания отмечают, что если бы труды Флоренского и Булгакова были более широко известны, то они вполне могли бы сравниться по влиянию и успеху с такими религиозными мыслителями, как П. Тиллих или Тейяр де Шарден.

✧ Известным последователем философии Вл. Соловьева был также **Семен Львович Франк** (1877—1950).

Основной мотив его философии — *стремление примирить рациональную мысль и религиозную веру*, причем образцы такого синтеза он ищет как в западной философии, так и особенно в концепции всеединства Вл. Соловьева.

В подходе С. Франка к пониманию концепции всеединства проявляется интерес к двум ее аспектам: онтологическому, про-

блеме соотношения материального и идеального, и гносеологическому, проблеме соотношения постижимого и непостижимого.

Первую из указанных проблем он решает в духе последовательного пантеизма, путем обоснования идеи всеобщей одухотворенности мира, «всесущегобожия». Весь мир, полагает он, есть инобытие Бога, его раскрытие, выражение¹.

При рассмотрении гносеологических аспектов всеединства мыслитель исходит из того, что познание осуществляется не столько рационально, сколько сверхрационально, интуитивно, и не столько через активность самого познающего субъекта, сколько через воздействие на этого субъекта некоего абсолюта, всеединого, непостижимого. По мнению С. Франка, всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать. Поэтому только при соединении рационального и иррационального, интуитивного способов постижения может быть раскрыт сам предмет в его трансцендентальной реальности.

Философия всеединства внесла весомый вклад в развитие мировой философской мысли. Она способствовала преодолению односторонности, неполноты как материалистических, так и идеалистических систем классической философии, противопоставив им учение о целостности, органичности бытия, его несводимости к материальной или духовной основе.

**Размышления о судьбах
России: от теории
«третьего Рима»
к концепции евразийства**

По своему содержанию русская философия универсальна, она исследует различные темы. Нестандартность, противоречивость социального бытия обусловили ее особый интерес к социально-политическим проблемам. При этом русская философия занималась не столько социально-философской проблематикой вообще, сколько судьбами собственной страны. Интерес к этой теме особенно возрос в конце XIX — начале XX вв. связи с катастрофическим обострением социальной ситуации в России.

Проблемы особенностей русского самосознания и культуры, судеб России, ее роли в преображении человечества разрабатывались русскими философами в начале века на основе выдвину-

¹ Франк С.А. Сочинения. — М., 1990. — С. 334.

той Вл. Соловьевым «русской идеи» (1886). Начатое им исследование судеб России было активно продолжено его единомышленниками *Е. Трубецким*, *Вяч. Ивановым* и др. Суть выдвинутой ими «русской идеи» сводилась к обоснованию глубокого духовного единства России и Запада и к критике славянофильских установок на особое мессианское призвание русского народа как народа избранного.

✧ В послеоктябрьский период появился еще один оригинальный подход к пониманию места России в мировой истории. Этот подход был обоснован группой русских философов-эмигрантов в сборнике «Исход Востока» (София, 1921) и вскоре стал широко известен как *концепция евразийства*. Основными авторами этой теории были *Н. Трубецкой*, *Г. Флоренский* и *Л. Карсавин*. Это был один из наиболее теоретически разработанных вариантов «русской идеи».

Название течения происходит из географического имени континента «Евразия» и связано со стремлением евразийцев объяснить историческое и культурное своеобразие, особый путь России особенностями ее местоположения. В центре этой концепции был тезис о том, что Россия — особая страна, органически соединившая в себе элементы Востока и Запада, создавшая своеобразную русско-евразийскую культуру. *Н. Бердяев*, скептически относившейся к этой концепции, называл евразийцев скорее сторонниками «татаро-чингисхановской идеи», чем сторонниками «русской идеи».

Своего рода завершением поисков русской философией путей развития отечественной культуры и государственности стало творчество *Н. Бердяева*, особенно его знаменитая книга «Русская идея» (1946). Он выступил не только против идей евразийства, но и против представлений Вл. Соловьева о том, что судьбы России неразрывно связаны с идеями христианства. По его мнению, русская философская мысль XIX—XX в. выработала самобытную национальную концепцию культуры, которая отражает в полной мере характер и призвание русского народа. По Бердяеву, русская философия убедительно показала, что русская и европейская культуры несопоставимы, несовместимы.

Русскому духу в отличие от европейского свойственны радикализм, нигилизм. По Бердяеву, уловив это свойство русского духа, большевики оказались ближе к народу, чем европейски

воспитанные русские либеральные интеллигенты. Поэтому большевизм и стал судьбою России, ее частью. В силу этого коммунизм никогда не будет побежден в России силой, извне. Он будет преодолен только изнутри путем духовного перерождения народа, религиозного покаяния и возрождения.

И хотя эти мысли Бердяева оказали огромное воздействие на целые поколения исследователей истории, судеб России, ими, конечно, не исчерпана эта вечная тема. Поэтому дискуссии вокруг этой проблемы не прекращаются и сегодня.

Завершая краткий обзор истории русской религиозно-идеалистической философии первой половины XX века, следует по-видимому, ответить на вопрос о том, для чего нужно сегодня ее изучение.

Интерес к ней диктуется, на наш взгляд, следующими причинами:

- стремлением преодолеть искаженные представления о русской философии, а следовательно, исправить и существенно обедненный образ русской культуры в целом. Этот интерес диктуется надеждой увидеть реальный ход российской духовной истории, которая отнюдь не представляла картины сплошного мрака, прорезаемого лишь мыслью Белинского и Чернышевского или Плеханова. Речь, таким образом, идет прежде всего о восстановлении утраченного культурного наследия, о восстановлении связи времен;
- круг идей русской философии не стал ворохом увядших листьев, а сохраняет донныне свою плодотворность, силу и потому может помочь в решении сегодняшних нравственных и социальных проблем, в постижении настоящего и в поисках путей к будущему.

Вопросы для повторения

1. В чем заключаются духовные предпосылки появления славянофильства и западничества как течений общественной мысли в России?
2. Раскройте своеобразие философских воззрений славянофилов.
3. Охарактеризуйте основные направления российского западничества.
4. Назовите основные идеи представителей материалистического направления в русской философии.
5. Раскройте содержание философии русского почвенничества.
6. Каковы отличительные черты русского консерватизма?
7. В чем состоит главное отличие органической теории развития от теории прогресса?
8. Были ли русские консерваторы сторонниками возврата к прошлому?
9. Дайте характеристику основных идей философии русского космизма.
10. В чем заключается сущность философии всеединства?
11. Назовите основные направления русской религиозно-идеалистической философии первой половины XX в., дайте характеристику их идейных истоков.
12. Как решаются проблемы религии, человека и судьбы России в русской религиозно-идеалистической философии первой половины XX века?





Раздел III

Социальная философия





Глава 1

Общество как объект познания

1.1. Познание мира, общества, человека

В общем смысле *познание* есть процесс приобретения знаний. Оно представляет собой, прежде всего, процесс отражения действительности и ее объяснения. Объектом познания может выступать все существующее — мир в целом, общество и сам человек. Источником и способом познания являются человеческие чувства, разум и интуиция.

✧ *Чувственное познание* — исходный пункт освоения действительности и начальная форма познания. Все наши образы, представления и понятия формируются на основе чувственного отражения, объектом которого выступает эмпирический мир вещей, процессов и явлений. Однако каждый человек на основе собственного жизненного опыта имеет возможность убедиться в том, что чувства довольно часто нас обманывают, неадекватно отражают окружающий мир. Достаточно, например, окунуть палку в воду или ложечку в стакан с чаем, как мы увидим эти предметы в искривленном виде. Что же говорить о разнообразии мнений, основанных на вкусовых, слуховых и других ощущениях и представлениях различных людей!

Таким образом, трудности познания, основанного на чувственных данных, возникают сразу же, как только мы приступаем к нему, даже в неживой природе. Но в гораздо большей степени

они возрастают при познании общества и самого человека. Процессы и явления, которые здесь имеют место, часто просто невозможно отобразить при помощи чувств, например, такие социальные феномены, как социальная общность, стоимость товара, власть, благо, идеал, совесть и т.д. Следует также отметить, что в плане сугубо биологическом органы чувственного отражения у человека гораздо слабее, чем у животных, которые видят дальше, слышат лучше и осязают тоньше, чем человек. Поэтому если бы знания человека были основаны лишь на чувствах, то информация о мире была бы у него гораздо слабее, чем у животных.

✧ Однако, в отличие от животных, человек обладает рассудком и разумом, на которых основано *рациональное познание*. На этом уровне мы имеем дело с понятийным отражением, абстракциями, теоретическим мышлением. Именно на этом уровне формулируются общие понятия, принципы, законы, строятся теоретические модели и концепции, дающие более глубокое объяснение мира. Причем познавательный процесс осуществляется не только в той форме, в которой он существует в мыслях отдельного человека, а главным образом в виде общего социально-исторического процесса развития знания. Индивидуальное познание человека обусловлено и опосредовано социальным познанием, всемирно-историческим процессом развития знания.

Но чувственное и рациональное познание не находятся в непримиримом противоречии, они не отрицают, а диалектически дополняют друг друга. Исходные знания о мире, полученные посредством органов чувств, содержат те образы и представления, которые составляют начальный уровень познавательного процесса. Однако разум, в свою очередь, участвует в формировании этих чувственных образов и представлений. Таким образом, в познании происходит диалектическое взаимодействие его чувственной и рациональной форм. При этом следует иметь в виду, что нужды и потребности человека выступают одной из главных движущих сил развития познания, а общественно-историческая практика людей служит важнейшим критерием его истинности, а также основой и главной целью познания.

✧ В своем диалектическом единстве чувственное и рациональное познание способно довольно глубоко проникнуть в мир объективной истины. Однако ни чувствам, ни разуму не следует

особо обольщаться своими возможностями и способностями в претензиях на познание и объяснение мира и человека. В самом характере познания заложена определенная доля здорового *гносеологического скептицизма*, поскольку чем больше увеличиваются объем и сфера человеческого знания, тем с большей отчетливостью осознается и расширяется круг непознанного. Другими словами, с ростом знания возрастает и его проблемная сфера. Каждое новое открытие обнаруживает не только мощь, но и ограниченность человеческого разума и показывает, что истина и заблуждение неразрывно связаны в едином процессе развивающегося знания. Следует также обратить внимание на тот момент, что процесс познания *бесконечен*, что этот процесс, который никогда не может быть завершен, ибо мир беспредельен и разнокачественен как на макро-, так и на микроуровнях, и к тому же он постоянно изменяется и развивается.

✧ Вследствие *незаконченности познания* в каждый конкретный период его развития остается некоторая «вещь в себе», сфера непознанного, куда пока не могут проникнуть ни наши чувства, ни разум. Осознание того факта, что бытие (мир, общество и сам человек) всегда содержит в себе некий иррациональный «остаток»¹, должно постоянно предостерегать нас от чрезмерного оптимизма в вопросе о возможностях человеческого познания, а тем более от мышления в категориях абсолютных истин. Наличие иррационального момента в познании обусловлено характером самого бытия, в котором уживаются вместе рациональные и иррациональные моменты. Особенно это относится к социальному бытию и социальному познанию.

На теоретическом уровне этот факт начал осознаваться в основном в XIX в. с появлением различных концепций *иррационализма*. Он противостоит — *рационализму*, начало которому было положено главным образом философией Нового времени. Прежде всего здесь следует упомянуть Р. Декарта и его знаменитую формулу «*cogito ergo sum*» («мыслю — следовательно, существую»). Всему просветительскому периоду в западной философии свойственны именно безудержный оптимизм и беспредельная вера в силу и мощь человеческого разума. Однако уже И. Кант предпринял основательную и небезуспешную «критику чистого

¹ Это слово мы заключаем в кавычки, так как этот «остаток» равен бесконечности.

разума» и показал его напрасные претензии на абсолютное знание. Хотя Гегель еще верил в безграничную силу разума, рассматривал его не только как высший этап познания, но и в качестве демиурга (творца) мира.

В XIX в. в философии начинается течение иррационализма: А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Э. Гартман, А. Бергсон, М. Хайдеггер и др. Это направление имеет множество проявлений. Одни авторы выделяют особо роль интуиции в познании, другие — инстинкта, третьи — воли, четвертые — мистического озарения и т.д. Но все они подчеркивают важную роль в жизни общества и познании иррационального фактора.

Можно, видимо, говорить о двоякой роли иррационализма в познании. С одной стороны, его представители совершенно верно обращают внимание на то, что человеческий разум не всесилен, что за его пределами и помимо него действуют силы, ему неподвластные. Эта «критика разума», критика рационализма усилилась в последние десятилетия в связи с тем, что стала совершенно очевидной не только гносеологическая ограниченность человеческого разума, но и иррациональные последствия «рациональной» деятельности человека. Ярким свидетельством этому могут служить экологические проблемы, войны, экономические и духовные кризисы, постоянно возникающие то в одних, то в других странах и регионах.

С другой стороны, отрицая всякую позитивную роль рационального познания, представители иррационализма, особенно такого его современного течения, как *постмодернизм*, проповедуют концепцию беспредельного иррационализма и интеллектуального анархизма. Поэтому следует особо подчеркнуть необходимость учета в познании диалектического единства рационального и иррационального моментов.

1.2. Специфика социального познания

Человеческое познание подчиняется общим закономерностям. Однако особенности объекта познания обуславливают его специфику. Имеются свои характерные черты и у *социального*

познания, которое присуще социальной философии. Следует, конечно, иметь в виду, что в строгом смысле слова всякое познание имеет социальный, общественный характер. Однако в данном контексте речь идет о собственно социальном познании, в узком смысле этого слова, когда оно выражается в системе знаний об обществе на его различных уровнях и в различных аспектах.

Специфика этого вида познания заключается прежде всего в том, что в качестве объекта здесь выступает деятельность самих субъектов познания. То есть сами люди являются и субъектами познания, и реальными действующими лицами. Помимо этого, объектом познания становится также взаимодействие между объектом и субъектом познания. Другими словами, в отличие от наук о природе, технических и других наук в самом объекте социального познания изначально присутствует и его субъект.

Далее, общество и человек, с одной стороны, выступают как часть природы. С другой — это творения и самого общества, и самого человека, опредмеченные результаты их деятельности. В обществе действуют как социальные, так и индивидуальные силы, как материальные, так и идеальные, объективные и субъективные факторы; имеют значения как чувства, страсти, так и разум; как сознательные, так и бессознательные, рациональные и иррациональные стороны жизнедеятельности людей. Внутри самого общества различные его структуры и элементы стремятся к удовлетворению своих собственных потребностей, интересов и целей. Эта сложность общественной жизни, ее многообразие и разнокачественность обуславливают сложность и трудность социального познания и его специфику по отношению к другим видам познания.

К трудностям социального познания, объясняемым объективными причинами, т. е. причинами, имеющими основания в специфике объекта, добавляются и трудности, связанные с субъектом познания. Таким субъектом является в конечном счете сам человек, хотя и вовлеченный в общественные связи и научные сообщества, но имеющий свой индивидуальный опыт и интеллект, интересы и ценности, потребности и пристрастия и т.д. Таким образом, при характеристике социального познания следует иметь в виду также и его личностный фактор.

Наконец, необходимо отметить социально-историческую обусловленность социального познания, в том чис-

ле уровнем развития материальной и духовной жизни общества, его социальной структурой и господствующими в нем интересами.

Конкретная комбинация всех указанных факторов и сторон специфики социального познания обуславливает *многообразие точек зрения и теорий*, объясняющих развитие и функционирование общественной жизни. Вместе с тем указанная специфика во многом определяет характер и особенности различных сторон социального познания: онтологическую, гносеологическую и ценностную (аксиологическую).

✧ **Онтологическая** (от греч. *on* (*ontos*) — сущее) сторона социального познания касается объяснения бытия общества, закономерностей и тенденций его функционирования и развития. Вместе с тем она затрагивает и такой субъект социальной жизнедеятельности, как человек, в той степени, в какой он включен в систему общественных отношений. В рассматриваемом аспекте указанная выше сложность социальной жизни, а также ее динамичность в сочетании с личностным элементом социального познания являются объективной основой многообразия точек зрения по вопросу о сущности социального бытия людей.

Что это действительно так, свидетельствуют и сама история социального познания, и его сегодняшнее состояние. Достаточно отметить, что различные авторы за основу бытия общества и человеческой деятельности принимают такие разнородные факторы, как идею справедливости (Платон), божественный замысел (Августин Блаженный), абсолютный разум (Гегель), экономический фактор (К. Маркс), борьбу «инстинкта жизни» и «инстинкта смерти» (Эроса и Танатоса) между собой и с цивилизацией (З. Фрейд), «реликты» (В. Парето), «социальный характер» (Э. Фромм), «народный дух» (М. Лацариус, Х. Штейнталь), географическую среду (Ш. Монтескье, П. Чаадаев) и т.д. и т.п.

Каждая из этих точек зрения, а их можно бы было назвать гораздо больше, отражает ту или иную сторону бытия общества. Но задача общественной науки, каковой и является социальная философия, заключается не в простой фиксации различного рода факторов социального бытия, а в том, чтобы обнаружить объективные закономерности и тенденции его функционирования и развития. Но тут мы и сталкиваемся с главным вопросом, когда речь идет о социальном познании: а существуют ли эти объективные законы и тенденции в обществе?

Из ответа на него вытекает и ответ о возможности самой социальной науки. Если объективные законы социальной жизни существуют, то, следовательно, возможна и социальная наука. Если же таких законов в обществе нет, то не может быть и научного знания об обществе, ибо наука имеет дело с законами. Однозначного ответа на поставленный вопрос сегодня не существует.

Указывая на сложность социального познания и его объекта, например, такие последователи И. Канта, как В. Виндельбанд и Г. Риккерт, утверждали, что никаких объективных законов в обществе нет и не может быть, ибо здесь все явления носят индивидуальный, неповторимый характер, а, следовательно, в обществе нет и объективных законов, которые фиксируют лишь устойчивые, необходимые и повторяющиеся связи между явлениями и процессами. Последователи неокантианцев пошли еще дальше и объявили, что само то общество существует лишь как наше представление о нем, как «мир понятий», а не как объективная реальность. Представители этой точки зрения, по существу, отождествляют объект (в данном случае общество и вообще социальные явления) и результаты социального познания.

На самом деле человеческое общество (как и сам человек) имеет объективную, прежде всего природную, основу. Оно возникает и развивается тоже объективно, то есть независимо от того, кто и как его познает, независимо от конкретного субъекта познания. В противном случае в истории вообще не было бы какой-либо общей линии развития.

Сказанное, конечно, не означает, что развитие социального знания вообще не влияет на развитие общества. Однако при рассмотрении этого вопроса важно видеть диалектическое взаимодействие объекта и субъекта познания, ведущую роль основных объективных факторов в развитии общества. Необходимо также выделить те закономерности, которые возникают в результате действия этих факторов.

К таким основным объективным социальным факторам, лежащим в основе любого общества, относятся, прежде всего, *уровень и характер экономического развития общества, материальные интересы и потребности людей*. Не только отдельный человек, но и все человечество, прежде чем заниматься познанием, удовлетворять свои духовные потребности, должно удовлетворить свои первичные, материальные потребности. Те или иные социаль-

ные, политические и идеологические структуры также возникают лишь на определенном экономическом базисе. Например, современная политическая структура общества не могла возникнуть в условиях первобытной экономики. Хотя, безусловно, нельзя отрицать взаимовлияния самых различных факторов на общественное развитие, начиная от географической среды и кончая субъективными представлениями о мире.

♦ **Гносеологическая** (от греч. gnōsis — знание) сторона социального познания связана с особенностями самого этого познания, прежде всего с вопросом о том, способно ли оно формулировать собственные законы и категории и имеет ли оно их вообще. Другими словами, речь идет о том, может ли социальное познание претендовать на истину и обладать статусом науки? Ответ на этот вопрос во многом зависит от позиции ученого по онтологической проблеме социального познания, от того, признается ли объективное существование общества и наличие в нем объективных законов. Как и вообще в познании, в социальном познании онтология во многом определяет гносеологию.

К гносеологической стороне социального познания относится также решение таких проблем:

- каким образом осуществляется познание общественных явлений;
- каковы возможности их познания и каковы границы познания;
- роль общественной практики в социальном познании и значение в этом личного опыта познающего субъекта;
- роль разного рода социологических исследований и социальных экспериментов.

Немаловажное значение имеет вопрос о возможностях человеческого разума в познании духовного мира человека и общества, культуры тех или иных народов. В связи с этим возникают проблемы возможностей логического и интуитивного познания явлений общественной жизни, в том числе психологических состояний больших групп людей как проявлений их массового сознания. Не лишены смысла проблемы так называемого «здорового смысла» и мифологического мышления применительно к анализу явлений общественной жизни и их пониманию.

♦ Помимо онтологической и гносеологической сторон социального познания существует и **ценностная** — аксиологическая его сторона (от греч. axiōs — ценный), играющая важную роль в понимании его специфики, поскольку любое познание, и

особенно социальное, связано с теми или иными ценностными образцами, пристрастиями и интересами различных субъектов. Ценностный подход проявляется уже с самого начала познания — с выбора объекта исследования. Этот выбор осуществляется конкретным субъектом с его жизненным и познавательным опытом, индивидуальными целями и задачами. Кроме того, ценностные предпосылки и приоритеты во многом определяют не только выбор объекта познания, но и его формы и методы, а также специфику истолкования результатов социального познания.

«То, как исследователь видит объект, что он в нем постигает и как он его оценивает, вытекает из ценностных предпосылок познания. Различие ценностных позиций обуславливает различие в результатах и выводах познания»¹.

В связи со сказанным возникает вопрос: а как же тогда быть с объективной истиной? Ведь ценности, в конце концов, персонализированы, имеют личностный характер. Ответ на этот вопрос неоднозначен у разных авторов. Одни полагают, что наличие ценностного момента в социальном познании несовместимо с признанием социальных наук. Другие придерживаются противоположной точки зрения. Думается, что правы именно последние.

Действительно, сам по себе ценностный подход присущ не только социальному познанию, «наукам о культуре», но и всему познанию, в том числе и «наукам о природе». Однако на этом основании никто не отрицает существование последних. Фактическая же сторона, показывающая совместимость ценностного аспекта социального познания с социальной наукой, состоит в том, что последняя исследует в первую очередь объективные законы и тенденции развития общества. И в этом плане ценностные предпосылки будут определять не развитие и функционирование объекта исследования различных общественных явлений, а лишь характер и специфику самого исследования. Объект же сам по себе остается тем же, независимо от того, каким образом мы его познаем и познаем ли мы его вообще.

Таким образом, ценностная сторона социального познания вовсе не отрицает возможность научного познания общества и

¹ Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. — М.: Мысль, 1988. — С. 85.

наличие социальных наук. Более того, она способствует рассмотрению общества, отдельных социальных явлений в разных аспектах и с различных позиций. Тем самым происходит более конкретное, многостороннее и полное описание социальных феноменов и, следовательно, более научное объяснение социальной жизни. Главное заключается в том, чтобы на основе различных точек зрения и подходов, позиций и мнений выявить внутреннюю сущность и закономерность развития социальных явлений и процессов, что и составляет главную задачу социальных наук.

Онтологическая, гносеологическая и аксиологическая стороны социального познания тесно связаны между собой, образуя целостную структуру познавательной деятельности людей.

1.3. Предмет и функции социальной философии

Предмет социальной философии

Объект социальной философии — *социальная жизнь и социальные процессы*. Однако сам термин «социальный» употребляется в литературе в разных смыслах. Поэтому следует определить, что

имеется в виду под этим термином, когда мы говорим о социальной философии. Прежде всего отметим, что из понятия социального исключаются, с одной стороны, природные, а с другой стороны, индивидуальные, личностные явления. То есть *социальные явления* — это всегда общественные явления. Однако под понятие «общественные явления» подходят и экономические, и политические, и национальные и множество других явлений.

Известный русско-американский социолог П. С о р о к и н дает следующее, характерное для его общей философской концепции определение социального явления:

«Социальное явление есть мир понятий, мир логического (научного — в строгом смысле этого слова) бытия, получающийся в процессе взаимодействия (коллективный опыт) человеческих индивидов»¹.

¹ Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Республика, 1992. — С. 527.

Неправомерность этого определения, на наш взгляд, состоит в том, что из сферы социального выпадает вся объективная, материальная реальность общества, лежащая за пределами «мира понятий». В действительности же общественная жизнь, социальное бытие включает в себя не только духовные явления и «мир логического», но и объективные, материальные явления и «мир чувственного».

Нам представляется правильной точка зрения, согласно которой социальная реальность включает в себя различные стороны общественной жизни. Говоря кратко, социальная жизнь общества — это совместное бытие людей, это их с о - б ы т и е. Оно включает материальные и духовные явления и процессы, различные стороны общественной жизни: экономическую, политическую, духовную и т.д. в их многостороннем взаимодействии. А социальное действие — это всегда результат взаимодействия целого ряда общественных факторов.

Поэтому основным субъектом социального действия и социальных отношений является *общественная группа* (социальная общность) или *общество в целом*. Характерный момент социальной жизни — ее организованность и структурированность в рамках определенной социальной системы. Различного рода взаимодействия между элементами социальной системы образуют ее структуру. Сами же элементы этой системы носят разнобразный характер. Она включает в себя различные способы ее функционирования, многообразные социальные институты, обеспечивающие реализацию общественных отношений. И, конечно, такими элементами выступают основные субъекты социальной жизни — социальные общности и индивиды, организованные в социальные группы.

На основе изложенного можно дать следующее определение:

социальная философия — это система теоретического знания о наиболее общих закономерностях и тенденциях взаимодействия социальных явлений, функционирования и развития общества, целостного процесса социальной жизни.

Социальная философия изучает общество и социальную жизнь не только в структурно-функциональном плане, но и в ее историческом развитии. Безусловно, что предметом ее рассмотрения является и сам человек, взятый, однако, не «сам по себе», не как отдельный индивид, а как представитель социальной группы или общности, т. е. в системе его социальных связей.

«Социальная философия изучает законы, согласно которым в обществе складываются устойчивые, большие группы людей, отношения между этими группами, их связи и роль в обществе»¹. Здесь верно названы те законы, которые призвана изучать социальная философия. Исходя из нашего понимания ее предмета следовало бы более широко показать круг проблем, которые составляют ее содержание. В частности, нельзя забывать, что социальная философия исследует всю систему общественных отношений, взаимодействие всех сторон общественной жизни, закономерности и тенденции развития общества. Кроме того, она изучает особенности познания общественных явлений на социально-философском уровне обобщений. Другими словами,

социальная философия анализирует целостный процесс изменения социальной жизни и развития социальных систем.

Функции социальной философии Предмет и специфику социальной философии нельзя раскрыть, не затрагивая вопрос о ее функциях.

Функции социальной философии в основном те же, что и философии вообще, однако они имеют свои особенности. Назовем основные из них.

✧ *Мировоззренческая* функция социальной философии заключается в том, что она формирует у человека общий взгляд на социальный мир, то есть на существование и развитие общества, определенным образом решает вопросы о соотношении бытия людей, материальных условий их жизни и их сознания, о месте и назначении человека в обществе, цели и смысле его жизни и т.д.

✧ *Теоретическая* функция социальной философии состоит в том, что она позволяет проникнуть вглубь социальных процессов и судить о них на уровне теории, то есть системы взглядов о их сущности, содержании и направлении развития. На теоретическом уровне может идти речь о тенденциях, закономерностях развития общественных явлений и общества в целом.

✧ С указанными выше функциями связана *методологическая* функция социальной философии, заключающаяся в применении ее положений при исследовании отдельных явлений и процессов общественной жизни, изучаемых теми или иными общественными науками. В этом случае положения социальной философии играют роль методологии в исследованиях, осуществляемых

¹ Барулин В.С. Социальная философия. Ч. 1. — М.: МГУ, 1993. — С. 90.

в области исторических, юридических, экономических, психологических и других наук.

✧ Наконец, *прогностическая* функция социальной философии состоит в том, что ее положения способствуют предвидению тенденций развития общества, его отдельных сторон, возможных ближайших и отдаленных последствий деятельности людей. На основе такого предвидения становится возможным строить *прогнозы* развития тех или иных социальных явлений и всего общества.

Указанные функции социальной философии проявляются в мышлении человека, если он овладевает философским мировоззрением, теорией и методологией философии. В этом случае он приобретает способность мыслить системно, диалектически, рассматривать общественные явления в их взаимодействии, изменении и развитии. В результате формируется определенная методологическая дисциплина мышления, делающая его строго логическим и четким, что является показателем культуры мышления.

В заключение отметим, что все функции социальной философии диалектически взаимосвязаны. Каждая из них предполагает остальные и так или иначе включает их в свое содержание. Нельзя разорвать, например, мировоззренческую и методологическую, методологическую и теоретическую функции. Только через их целостное единство проявляется специфика и сущность социально-философского знания.

1.4. Социальная философия и другие общественные науки

Соотношение социальной философии с другими общественными науками носит диалектический характер, обусловленный их взаимной связью и взаимодействием. Влияние социальной философии на такие науки, как экономика, социология, политология, история, право, статистика и т.д., обусловлено прежде всего тем, что социальная философия рассматривает общественную жизнь на более высоком уровне обобщений, нежели другие общественные науки. В соответствии с этим она формулирует свои выводы в более абстрактной форме. В силу этого социальная философия выступает в качестве *общей мето-*

дологии познания социальных явлений для более конкретных общественных наук, рассматривая наиболее общие закономерности и тенденции развития общества. Вместе с тем социальная философия выступает в качестве общей теории развития общества, исторического процесса.

Эти методологическая и общетеоретическая функции социальной философии по отношению к другим общественным наукам обнаруживаются уже в формулировках ее основных тем и вопросов: сущность общества, природные основы общественной жизни, общество как целостная социальная система, основные сферы общественной жизни, материальная и духовная жизнь общества, смысл истории, философские проблемы человека и т.д.

Отметим также, что социальная философия, формулируя наиболее общие закономерности, принципы и категории социального познания, неизбежно проникает в саму ткань других общественных наук и помогает им в формулировке конкретных категорий и методов исследования. Возьмем для примера теорию права как одну из важнейших дисциплин в юридических науках. При объяснении таких ее категорий и вопросов, как правосознание, право, правовая справедливость, гуманизм права, толкование норм права (закона), правовой нигилизм и т.д., видимо, невозможно обойтись без понимания сопряженных с указанными правовыми категориями философских категорий и концепций: общественное сознание, философия справедливости, гуманизм, герменевтика и т.д.

Далее, представители более конкретных, чем социальная философия, общественных наук создают свои концепции под влиянием вырабатываемых социальной философией общих понятий о развитии общества и человеческой истории. В данном случае не имеет значения, делают ли они это сознательно или нет.

Социальная философия, таким образом, имеет важное значение для развития других общественных наук. При этом следует, конечно, иметь в виду, что характер воздействия социальной философии на эти науки может быть разнокачественным. Все зависит от того, на что опирается сама социальная философия — науку или мистические представления.

И здесь мы сталкиваемся со второй стороной взаимодействия социальной философии и частных общественных наук. Она выражается в том, что последние, в свою очередь, влияют на первую. Причем влияют опять-таки неодинаково. Это влияние

может быть как положительным, так и отрицательным. Философия, стремящаяся к утверждению своего научного статуса, должна опираться на научные достижения, полученные в рамках других общественных дисциплин.

Влияние конкретных общественных наук на социальную философию состоит, прежде всего, в том, что она обобщает данные общественных наук и развивается на этой основе. Таким образом, происходит постоянная пульсация, взаимопереход от общего к частному, и наоборот.

Конкретные общественные науки имеют, конечно, собственный предмет исследования, свои законы, методы и свой уровень обобщения знания. Философия же делает предметом своего анализа обобщения частных наук, то есть она имеет дело с более высоким, вторичным уровнем обобщения. Если первичный уровень приводит к формулированию законов конкретных общественных наук, то задача второго уровня — выявление более общих закономерностей и тенденций. Основным методом социальной философии при этом выступает *теоретическое мышление*, опирающееся на достижение частных наук, конечно, в том случае, если, как уже отмечалось, сама она претендует на научность.

Другое соотношение наблюдается между социальной философией и *общефилософской теорией*. Здесь первая выступает по отношению ко второй уже как более конкретная наука. Общая философия изучает не только наиболее общие законы развития общества, но также и мышления, и природы. В данном случае общая философия выполняет функцию общей теории и методологии. При этом неверно полагать, что социальная философия образует просто часть общей философии, механически включенную в нее.

Социальная философия отличается от общей философии тем, что имеет специфический предмет. Она изучает социальную жизнь в более конкретном плане и в более полном виде. Она обладает своими специфическими законами и категориями. Эта особенность обусловлена, прежде всего, тем, что социальная философия имеет дело с социальной реальностью, в которой, в отличие от природы, действуют люди, наделенные сознанием, волей и эмоциями, влияющими на ход событий. Здесь объект познания и его субъект переходят друг в друга, а сами результаты познания включаются в изменение предмета познания и влияют на ход исторического процесса.

Следует также отметить, что не только общая философия оказывает влияние на социальную философию. Имеет место и обратное воздействие социальной философии на развитие общей философии. При этом первая не только доставляет «материал» для развития второй, но и способствует выработке, уточнению и конкретизации самих общефилософских категорий. Так, например, говоря о соотношении бытия и сознания в общей философии имеют в виду прежде всего то, что сознание в ходе исторического процесса возникает на основе материальных и социальных предпосылок как высшая форма отражения в живой природе. Когда же рассматривают соотношение материального бытия и *общественного* сознания как один из основных вопросов социальной философии, то в первую очередь имеют в виду обусловленность качества сознания людей материальными условиями их жизни, направленность, виды, состояния и формы общественного сознания.

Другой пример: в общей философии к числу основных относятся такие категории, как пространство, время, движение и т.д. Применительно к социальной жизни, то есть в рамках социальной философии, им соответствуют более конкретные категории: социальное пространство, социальное время, социальные изменения и т.д., которые в значительной степени уточняют, обогащают, конкретизируют категории общей философии. Можно сказать и по-другому — общефилософские категории применительно к социальной жизни приобретают свою *специфику*. Поэтому те и другие не следует полностью отождествлять. Действительно, народы могут жить в одно и то же физическое время, но вместе с тем в разном социальном времени. Два человека могут жить рядом, даже здороваться по утрам, но вместе с тем в совершенно разных социальных пространствах. Мысли и дела одного могут быть связаны со всем обществом (или даже миром), а другого — со своей собственной персоной.

1.5. Социальная философия как самосознание человечества

Подобно развитию сознания отдельного индивида *сознание и самосознание человечества* в своем историческом развитии про-

ходят ряд этапов. На первом этапе своего становления люди не только не выделяют себя из природы и тем более из общества, но безраздельно слиты с ними в своих мыслях, чувствах и поступках. Даже имя человека первоначально неразрывно связано с названием рода или племени. Это человек рода. Такое состояние самосознания людей было обусловлено низким уровнем развития деятельности, производства и разделения труда. Именно эти факторы лежат в основе социального и индивидуального развития человека в его историческом процессе, его сознания и самосознания.

Синкретическое (от греч. *synkretismos* — соединение, объединение) общественное бытие людей характеризуется и *синкретическим общественным сознанием*. В нем слиты воедино иллюзии и реальность, объект и субъект, мистика и действительность, прошлое и настоящее, причина и следствие. Это нерасчлененное состояние сознания человечества можно, видимо, назвать *мироощущением*. Подобно состоянию сознания и развитию форм отражений у младенца здесь нет еще целостной картины мира, а имеется лишь отражение отдельных его свойств, непосредственно воспринимаемых, и только тех, которые носят антропоморфный характер, то есть связанных с непосредственной жизнедеятельностью человека.

С развитием трудовой деятельности связано возникновение мышления, способности предвидения ее результатов, а вместе с этим и появление первых абстракций, представлений о причине, времени и пространстве. Начальной формой социального действия и поведения, непосредственно не являющейся трудовой деятельностью, хотя и тесно связанной с ней, является *магия*¹.

Магические обряды демонстрируют и символизируют не только связь человека с трудовой деятельностью, природой и обществом, но и первоначальное осознание этой связи.

С формированием устойчивых магических обрядов и ритуалов, а затем и абстрактных понятий возникает *миф*. Первобытная мифология обнаруживает первые попытки человека и чело-

¹ Магия во многом связана с религией, но их не следует отождествлять. Магическое действие предполагает непосредственный результат, без божественного посредника. В религии же человек обращается за помощью к Богу как посреднику. Следовательно, в случае с магией главным действующим лицом выступает сам человек, а в случае с религией — Бог.

вещества объяснить не только окружающий мир, но и себя в этом мире. Не случайно первые мифы носят антропоморфный характер. По мнению А.Ф. Лосева, миф — это «живое, одушевленное и в конце концов антропоморфное понимание бытия»¹.

В мифах содержалось первоначальное объяснение бытия природы, человека и социума в доступной человеку образной ассоциативно-эмоциональной форме. Именно такая форма выражения была наиболее адекватной для синкретического первобытного сознания с его не критичностью, гилозоизмом и анимизмом², склонностью уподоблять природные и социальные явления человеку. *Мифология* и является первой исторической формой сознания людей, которая возникает в результате перенесения на мир и его законы свойств человека и рода³.

По своему содержанию мифология включает различные формы сознания, правда, в синкретическом виде. В рамках мифологии начинают формироваться элементы философии, религии, искусства. В процессе развития философии происходит ее выделение из мифологии, хотя связь между ними не прерывается окончательно. Философия продолжает использовать ее язык и образы еще на протяжении многих и многих лет. Если же иметь в виду не историческое прогрессивное развитие философской мысли, а ее конкретное существование, то необходимо сказать, что философия, в своем целостном проявлении, пожалуй, никогда и не порывала полностью с мифологией. Одни философы включали готовые мифологические элементы в свои философские концепции, другие — сами занимались мифотворчеством, создавая все новые и новые мифологемы.

Важной предпосылкой формирования философии явилось появление научного знания: математики, астрономии, физики, медицины и т.д., которое развивалось, прежде всего, под влиянием запросов человеческой практики. Наконец, еще одна необходимая предпосылка ее возникновения — *разделение ум-*

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). — М.: Высшая школа, 1963. — С. 105.

² Анимизм (от лат. *anima* — душа) — система фантастических представлений о наличии не только у человека, но и у предметов, растений, животных независимого начала — души.

³ Мифологию, как и магию, не следует отождествлять с религией. Отличие мифологии от религии заключается в том, что атрибутом религии является культ (фетиш). Поэтому не всякий миф носит религиозный характер.

ственного и физического труда, совпадающее с появлением социальных классов общества. Благодаря этому разделению создались благоприятные условия для профессионального занятия философией.

Возникнув, философия занимает доминирующее место в развитии человеческого сознания и познания. Однако в самой философии с самого начала достаточно отчетливо выделяются и собственные основные направления: натурфилософия (философия природы), гносеология (теория познания) и социальная философия (объяснение наиболее общих законов развития общества).

Именно в рамках *социальной философии* прежде всего происходят осмысление и объяснение социального мира и самого человека, развивается самосознание человека как родового существа, то есть человеческого самосознания. Каждая историческая эпоха находит ответы на свои духовные запросы и выражает их в первую очередь именно в господствующих социально-философских концепциях. Таким образом, в той или иной конкретно-исторической *социально-философской концепции проявляются характер и уровень сознания, самосознания и самопознания человечества данной эпохи*. Весь же ход исторического развития общественного сознания и самопознания людей, как в зеркале, отражается в истории философии и прежде всего в истории социальной философии. В данном отношении философия — это эпоха, выраженная в мысли (Гегель).

Социальная философия с самого начала своего развития совершенно сознательно ставила такие вопросы, как: «Откуда мы произошли?», «Куда мы движемся?», «По чьему повелению существуем мы то в страданиях, то в удовольствиях?» и т.д. Она, таким образом, не только отражала определенный уровень самосознания и самопознания эпохи, но в то же самое время в огромной степени *и формировала общественное сознание*. Именно в философии человечество впервые начинает осознавать и познавать само себя в абстрактно-теоретической форме, в форме понятийного мировоззрения.

Вся история философии есть история развития человеческого духа, человеческого сознания. Более того, само человечество развивается в большей степени постольку, поскольку оно осознает законы своего развития и действует в соответствии с

ними. Социальный прогресс — это в то же время и прогресс в самосознании человечества. В социальной философии человечество осознает не только свое прошлое, как считал Гегель, согласно которому, «сова Минервы вылетает только в сумерках». В ней человечество пытается осмыслить свое настоящее и предвидеть будущее. И научная социальная философия не должна уклоняться от поисков ответов на актуальные вопросы, стоящие перед человечеством.

Ответ на вопрос: «Куда мы движемся?», поставленный в древнеиндийской философии, остается актуальным всегда. В современных же условиях человечеству необходимо осознать прежде всего тот факт, что мир един и неделим, что каждый из нас принадлежит не только семье, социальной группе, обществу, но и единому миру, в котором все взаимосвязано.

Задача социальной философии состоит, прежде всего, в том, чтобы выдвинуть перед человечеством и помочь ему осознать объединяющие человеческий род идеи и направить человеческие усилия на их реализацию.

Конечно же, человеческое самосознание и самопознание реализуются не только через социальную философию. Оно осуществляется через духовную культуру, через всю духовную жизнь общества. Однако не следует забывать, что в основе этой духовной жизни всегда лежит тот или иной уровень социального знания, наиболее общие, универсальные и существенные положения которого формулируются в рамках социальной философии. Этим и объясняется ее ведущая роль и место в духовной жизни общества.

1.6. Историческое развитие социальной философии

Выше были изложены положения социальной философии, характеризующие ее предмет, функции, основные стороны социального познания, а также теоретическое и методологическое значение социальной философии для других общественных наук, для самопознания человечества. Рассмотрим теперь основные направ-

ления социально-философской мысли, получившие развитие в прошлом и нынешнем столетиях. Это даст возможность лучше понять современное состояние социальной философии.

Позитивистская социальная философия и ее проблематика

Социальная философия как теоретически выраженная система философских воззрений на существование и развитие общества ведет свое начало с 20—40-х годов прошлого столетия. В то время ее обширная проблематика была представлена прежде всего в работах французского философа Огюста Конта, а в дальнейшем и его последователя Герберта Спенсера. Параллельно развивалось и другое направление социальной философии со своей проблематикой. Оно было представлено в трудах немецких мыслителей Карла Маркса и Фридриха Энгельса.

♦ *Огюст Конт* (1798—1857) ввел в науку термин «социология», образованный из сочетания латинского слова *societas* (общество) и греческого *logos* (учение) и означающий «учение об обществе». Именно его нередко называют основоположником социологии как самостоятельной науки об обществе. Эту науку он называл еще социальной философией.

О. Конт выступил против того, чтобы считать общество простой совокупностью индивидов, которые многими мыслителями до него рассматривались как своего рода «социальные атомы», существующие чуть ли не автономно по отношению друг к другу. Согласно такому пониманию развитие отдельных людей как бы предшествует развитию общества. Чем более развиты отдельные индивиды с точки зрения их способностей к производительной, духовной и иной деятельности, их нравственных, политических и других качеств, тем, следовательно, совершеннее будет общество. Так рассуждали, в частности, представители немецкого и французского Просвещения Гердер, Лессинг, Вольтер, Руссо и др.

Иная точка зрения, которую проповедовали, например, французские мыслители XVIII в. Гольбах и Гельвеций, заключается в том, что человек есть продукт социальных обстоятельств. Они убедительно показали роль социальной среды в формировании личностей и отмечали, что не только навыки к той или иной деятельности, но и характер людей формируется обстоятельствами их социальной жизни. Отсюда следует, что общество,

если не во всем, то во многом формирует людей по своему образу и подобию. И чтобы изменить людей, сделать их более совершенными и гармонично развитыми, надо изменить общество, присущие ему социальные и политические институты, систему воспитания и образования. Человек может играть малую или большую роль в обществе, но лишь как *социальный субъект*, а не как автономно развивающаяся и абсолютно свободная в своих действиях личность. Он действует на основе и в пределах общества, на базе выработанных в обществе правил и норм поведения, выполнение которых общество обеспечивает через соответствующие социально-политические и другие институты.

Такой подход к весьма актуальной не только в XVIII в., но и в XIX в. проблеме взаимодействия личности и общества поддерживал и развивал О. Конт. Он поставил и решал проблему функционирования и развития общества как *целостного социального организма*. Согласно его взглядам общество определяет развитие и деятельность всех составляющих его субъектов, будь то личность, сословие или класс, упоминания о которых часто встречаются в его работах. Он ввел в социологию понятия «*социальная статика*» для истолкования структуры общества, взаимосвязей его различных сторон и «*социальная динамика*», с помощью которого им раскрывался механизм функционирования и развития общества. Он разработал систему понятий социальной философии, с помощью которой выразил свои взгляды на общество и исторический процесс. Этому посвящены многие его работы, среди которых особое место занимают «Курс позитивной философии» в шести томах и «Система позитивной политики» в четырех томах.

О. Конт называл свою философию и социологию *позитивными*, поясняя при этом, что они целиком базируются на данных науки — не на воображении или догадках, а на научных наблюдениях. Он вошел в историю науки и философии как основоположник *позитивизма* — одного из наиболее влиятельных и поныне направлений философии.

Центральными проблемами позитивистской социальной философии О. Конта являются проблемы закономерного характера развития общества и его первоосновы. Решая эти проблемы, он сформулировал «великий основной закон интеллектуальной эволюции человечества». Согласно этому закону познавательная

деятельность людей, их общественное сознание и, в конечном счете, человеческая история прошли три стадии своего развития: теологическую, метафизическую и позитивную.

На первой из этих стадий — теологической — доминирует религиозное мифологическое сознание, на основе которого складывалось отношение людей к внешнему миру, формировалась их мораль, решались проблемы их каждодневной жизни. На метафизической стадии человеческое сознание, по Конту, больше оперирует не воображением, а понятиями, отражающими реальные процессы жизни людей. Однако в силу слабого развития знаний людей об окружающем их мире эти понятия довольно-таки абстрактны. Метафизический метод мышления, ориентирующийся, по словам Конта, на познание реальных явлений, «упрощал теологию (то есть учение о Боге — *примеч. авт.*) и мало-помалу разлагал ее». В то же время он не позволял понять более конкретно сущность многих явлений и не мог окончательно избавить сознание от мифов. На позитивной стадии человеческое сознание исходит в своих суждениях и выводах преимущественно из научных наблюдений. Теологический (религиозно-мифологический) и абстрактно-метафизический подходы к миру все более сменяются открытием и исследованием его законов, то есть «постоянных» отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями».

Знание этих законов необходимо, чтобы учитывать и предвидеть их действие. В этом О.Конт видел практическое назначение позитивной философии и социологии (социальной философии):

«Истинное положительное мышление заключается преимущественно в способе видеть, чтобы предвидеть, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти согласно общему положению о неизбежности естественных законов»¹.

Позитивизмом ставилась и решалась проблема прогрессивного развития общества под влиянием биологических и «астрономических» (то есть космических) законов. Конт писал о влиянии на развитие общества климата и расового состава населения. Однако основное влияние на развитие общества оказывает, по Конту, интеллектуальная эволюция человечества как эволюция его сознания.

¹ Конт О. Дух позитивной философии. — Спб., 1910. — С.19.

Первичность сознания людей и его решающее воздействие на развитие общества — таков подход основоположника позитивистской философии О. Конта к решению проблем исторического развития. При этом особую роль он отводил науке как высшему проявлению интеллектуальной эволюции человечества.

В своем учении о социальной динамике Конт характеризует развитие общества как закономерное и прогрессивное. Он указывает на большую роль в этом процессе общественного разделения труда. Особое значение он придавал политической деятельности людей, исследованию которой он посвятил свой труд «Система позитивной политики». Решая проблему социального прогресса, Конт писал: «Человечество беспрерывно развивается во время хода цивилизации с физической, нравственной, умственной и политической точек зрения»¹. При этом интеллектуальная эволюция человечества определяет содержание и направленность всех сторон прогрессивного развития общества, является как бы внутренней субстанцией этого прогресса.

Важное место в социальной философии Конта занимает решение проблем *гармонизации* в развитии общества и достижения его *стабильности*, которые и по сей день не потеряли своей актуальности. Гармония в обществе, по Конту, есть гармония «между целым и частями социальной системы», а также между самими частями, в качестве которых выступают духовная, политическая, экономическая и биологическая стороны жизни общества. Гармония в обществе, подчеркивал он, — это, прежде всего, наилучшее сочетание интересов различных личностей и социальных слоев. Значение политической власти и достоинство политиков состоит в мудром согласовании интересов социальных субъектов. Гармония в обществе достигается, в частности, тогда, когда «политические учреждения, с одной стороны, нравы и идеи — с другой, гармонируют между собой»².

В гармонии общества Конт видел основное условие его стабильности, возможность нормального существования и развития в нем каждого сословия, народа, человека. По его мнению, социальной гармонии и стабильности можно достигнуть с помощью науки, которая должна найти нужный механизм взаимо-

¹ Социология Конта в изложении Ригولاжа. — СПб., 1898. — С. 55.

² Там же. С. 49.

действия между всеми частями общества, согласования интересов всех социальных слоев и личностей с интересами общества.

Как видно, проблемы, которые решались в социальной философии О. Конта, весьма актуальны в настоящее время. Не утратила своего значения и методология решения этих проблем. Речь идет, прежде всего, о его подходе к обществу как к целостной социальной системе, а также о методологическом значении его положений о закономерном и прогрессивном развитии общества, роли в этом развитии разделения труда, политической деятельности людей, науки и духовной культуры. Весьма актуальны сегодня и взгляды Конта о факторах гармонии в обществе и его стабильности, а также о роли политиков в согласовании интересов различных социальных субъектов. Эти и другие положения социальной философии Конта помогают глубже осмыслить многие современные проблемы развития общества. Именно в силу актуальности проблем, поставленных в социологии Конта, и научной продуктивности их решения его учение было усвоено и продолжено многочисленными последователями.

✧ Многие идеи О. Конта, прежде всего его позитивистские установки на использование в философии данных наук о природе и обществе, а также его представления об обществе как целостном социальном организме, воспринял и развил английский мыслитель *Герберт Спенсер* (1820—1903).

Основное сочинение Г. Спенсера — «Система синтетической философии», в котором он глубоко и подробно изложил свои взгляды на проблемы развития природных и социальных явлений. Эти взгляды обоснованы также в его труде «Основные начала». Свою органическую теорию общества и понимание социальной эволюции он подробно изложил в сочинении «Научные, политические и философские опыты».

Суть органической теории общества заключается в том, что в ней решается фундаментальная и актуальная по сей день проблема взаимодействия биологических и социальных начал в развитии общества. Спенсер рассматривал общество как единую систему взаимозависимых природных, прежде всего биологических, и социальных факторов. Он считал, что только в рамках целостного социально-природного организма проявляется подлинное значение любого социального института и социальная роль каждого субъекта.

Представляет интерес решение Г. Спенсером проблемы эволюции, в том числе социальной. В эволюции он видел следующие основные моменты: переход от простого к сложному (интеграция); от однородного к разнообразному (дифференциация); от неопределенного к определенному (возрастание порядка)¹. «Что такое социальная эволюция?» — ставит вопрос Спенсер, и отвечает, что социальная эволюция есть прогрессивное развитие общества по пути его усложнения и совершенствования деятельности социальных институтов. Он показывает объективную обусловленность социальной эволюции потребностями людей.

С точки зрения Г. Спенсера, в процессе социальной эволюции увеличивается значение коллективной деятельности людей и разного рода социальных институтов. Он писал: «Прогресс в человеческих обществах всегда происходит в направлении поглощения индивидуальных действий действиями корпоративных органов»².

В то же время он подчеркивал, что общество должно служить индивидам, а не поглощать их. Далее он обратил внимание на то, что в ходе социальной эволюции, совершающейся совместными усилиями людей разных поколений, изменяются многие функции общества; они «возрастают в размере, в разнообразии, в определенности и сложности»³.

Так же, как и О. Конт, Г. Спенсер ставил и решал проблемы равновесия, гармонии и стабильности в обществе. Социальное равновесие истолковывалось им как результат приспособительных действий людей, достижения гармонии их интересов, а также компромиссов в действиях социальных групп и институтов. Равновесие устанавливается как некая сбалансированность во взаимоотношениях людей и социальных институтов и выступает как фактор стабильности в обществе. Большую роль в этом Г. Спенсер отводил политическому управлению со стороны государства, «социальному контролю» и церкви. Со времен Конта и Спенсера проблемы равновесия, гармонии и стабильности в обществе постоянно рассматриваются в западной социальной философии.

¹ Спенсер Г. Основные начала. — СПб., 1898. — С. 237.

² Спенсер Г. Система синтетической философии. Соч. В 2 т. Т. I. — СПб., 1898. — С. 229.

³ Там же. С. 235.

Спенсер излагает свое видение проблем распада общества как процесса, обратного социальному равновесию, гармонии и стабильности. Распаду общества предшествует его упадок, — писал он. Этот процесс совершается под воздействием внутренних и внешних причин. Распад общества, по Спенсеру, начинается с прекращением эффективной деятельности государственных институтов, включая институты власти, армии, прогрессивные в прошлом организации. Становится малоэффективной деятельность «промышленных классов». Движению масс мешают отдельные личности, прежде всего политики. При распадении общества происходит «уменьшение интегрированных движений (направленных на совместное решение проблем экономической и политической жизни — а в т.д.) и возрастание движений дезинтегрированных, центробежных». Растет беспорядок, правительство часто демонстрирует неумелые и даже нелепые действия, прерывается течение промышленных и торговых процессов, находящихся в тесной связи со всем политическим организмом¹.

Стоит оценить актуальность данных высказываний Спенсера, глубину и четкость его суждений. Картина распада (распадения) общества отражена им всесторонне и глубоко и дает немало для понимания процессов, происходящих в современном обществе. Это же можно сказать о многих других положениях его социальной философии.

✧ Современный *позитивизм*, или *постпозитивизм*, во многом исходит из идей О. Конта и Г. Спенсера о гармонии и равновесии в обществе как основе его стабильности. Предмет его анализа — структура и функционирование различных явлений общественной жизни, прежде всего разнообразных социальных институтов. На этой основе сложилось направление *структурно-функционального анализа*, представителями которого являются американские социологи *Т. Парсонс* (1902—1979) и *Р. Мертон* (р. 1910). Главное внимание уделяется проблеме стабильности социальной системы, ее «нормальному» функционированию, изучению условий, при которых формируются, поддерживаются, изменяются и разрушаются различные типы социальных организаций.

¹ См.: Спенсер Г. Система синтетической философии. Соч. В 2 т. Т. I. — Спб., 1898. — С. 314.

Как видно, современный позитивизм решает весьма актуальные проблемы существования и развития общества.

**Марксистская
социальная философия
и ее проблематика**

Параллельно с позитивистским развивалось марксистское направление социальной философии, представленное в трудах *Карла Маркса* (1818—1883), *Фридриха Энгельса* (1820—1895) и их последователей. Главной его особенностью стал переход от идеалистического к материалистическому пониманию развития общества и в целом исторического процесса.

Как подчеркивали основоположники марксизма, предпосылки, с которых они начинали исследовать развитие общества, — это живые люди с их потребностями и интересами, находящиеся между собой во взаимном общении и взаимодействии. Совокупность общественных связей и отношений всех социальных субъектов образует то или иное общество. Через систему присущих ему общественных отношений, условий материального производства, политических и других социальных институтов общество в решающей степени определяет содержание и направленность деятельности людей, воздействует на формирование и развитие каждого человека.

В таком подходе заключается «сведение индивидуального к социальному», что характеризовалось *В.И. Лениным* (1870—1924) как важнейший принцип марксистской социологии. Этим был сделан первый решающий шаг к обнаружению и осмыслению объективной социальной основы деятельности и поведения людей и к материалистическому пониманию истории. Следующий шаг в этом направлении заключался в обосновании материальных побудительных сил деятельности людей.

Следует отметить, что Маркс и Энгельс никогда не отрицали роли сознательных мотивов производственной, политической и других видов деятельности людей. Напротив, они придавали большое значение этим мотивам.

В истории общества, — писал Энгельс, — «... действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. — С. 306.

Однако, с точки зрения марксизма, намерения и цели людей, вся система их внутренней мотивации обусловлена в конечном счете объективными материальными факторами их общественной жизни. Исходя из этого делается вывод, что «идеальные побудительные силы», то есть внутренние мотивы деятельности людей, отнюдь не являются последними причинами исторических событий. Поэтому важно исследовать, что кроется за этими идеальными побудительными силами, «каковы побудительные силы этих (идеальных — а в т.) побудительных сил»¹.

Другими словами, речь идет о материальных побудительных силах деятельности людей, к которым Маркс и Энгельс относили, прежде всего, материальные условия жизни общества и вытекающие из них материальные потребности и интересы социальных субъектов. Таким образом, проблематика социальной философии у них с самого начала была связана с *материалистическим* истолкованием истории. Под этим углом зрения решались проблемы взаимодействия материальных и духовных факторов исторического процесса, личности и общества, объективных и субъективных сторон деятельности людей и их общественных отношений, объективных законов развития общества и другие проблемы.

✧ Одна из самых фундаментальных проблем в марксизме — проблема *взаимодействия общественного бытия и общественного сознания*. Общественное сознание людей истолковывается как отражение их общественного бытия в ходе общественной практики, различных видов их социальной деятельности. В таком плане объясняются природа, сущность и содержание общественного сознания, показывается его объективная материальная основа, каковой выступает общественное бытие людей как «реальный процесс их жизни».

С точки зрения марксистской социальной философии общественное сознание, будучи обусловленным развитием общественного бытия людей, обладает в то же время относительной самостоятельностью, которая может быть весьма существенной. Оно имеет свою логику развития и может активно влиять на разные стороны жизни общества. Общественное сознание вбирает в себя то жизненно важное, что накоплено в области науки,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. — С. 307.

искусства, морали, религии и т.д. *Преимственность* — одна из закономерных сторон его, развития. Трудно переоценить роль знаний, передовых идей в развитии экономики, морали, политики, права, общества в целом. И это их значение постоянно повышается.

Согласно материалистическому пониманию истории важнейшим содержанием общественного бытия людей является *производство материальных благ*, благодаря которому удовлетворяются их разнообразные материальные и другие потребности. Более того, способ производства материальных благ обуславливает развитие социальной, политической и духовной жизни общества. Он истолковывается как *материальная основа существования и развития общества* — системообразующее начало, связывающее воедино все проявления общественной жизни.

Исходя из этого делается вывод, что развитие общества в конечном счете определяется развитием способа производства материальных благ, его объективными законами. В связи с этим развитие общества, всей человеческой истории предстает как «естественно-исторический процесс», подчиняющийся объективным законам развития общественного производства. С точки зрения марксизма, эти законы можно и нужно осознать, понять механизм их действия, но их нельзя отменить.

Осознавая объективные законы развития общества, люди могут действовать с учетом данных законов и в соответствии с ними. Тем самым делается решающий шаг от стихийности к сознательности в развитии общества. В этом заключается один из важных аспектов решения проблемы взаимодействия объективных условий и субъективного фактора в историческом процессе.

Проблематика марксистской социальной философии частично отразилась в других направлениях социально-философской мысли XIX—XX столетий, хотя проблемы жизни и развития общества решаются в них на иной теоретической и методологической основе.

Большое влияние на развитие социальной философии оказало ее психологическое направление, представленное, прежде всего, в трудах Л. Уорда, Г. Тарда, В. Парето и некоторых других мыслителей.

✧ *Лестер Уорд* (1841—1913) — американский социолог, которого нередко называют отцом социологии в США. В целом

положительно восприняв идеи эволюционного развития общества, обоснованные в трудах О. Конта и Г. Спенсера, Л. Уорд перенес центр тяжести с биологических моментов на *психологические*. В трудах «Динамическая социология», «Психологические факторы цивилизации», «Очерки социологии» и других он пытался раскрыть психологические причины деятельности и поведения людей и тем самым обосновать психологические механизмы развития общества. «Социальные силы суть силы психологические и заключаются в умственной природе индивидуальных членов общества»¹, — писал Уорд.

Проблема причин и движущих сил деятельности людей — одна из центральных в социальной философии Уорда. По его мнению, в качестве изначальной причины деятельности любого субъекта выступают его *желания*. Он характеризовал желания людей как «всепроникающий и весь мир оживляющий принцип... пульс природы, главная причина всякой деятельности»². Обосновывая «философию желаний»³, Уорд выделяет первичные желания, связанные с удовлетворением потребностей людей в пище, тепле, продолжении рода и т.п. На их основе формируются более сложные желания людей, в том числе желания в творческой деятельности, гражданской свободы, а также моральные, эстетические и религиозные желания. Желания людей, — пишет Уорд, — порождают их волю, которую он называет «динамическим двигателем общества»⁴. Желания и воля выступают, по Уорду, как основные природные и социальные силы, обеспечивающие развитие общества.

В конечном счете он рассматривает их как весьма динамические психологические силы, действующие чаще всего непроизвольно, стихийно. Эти слепо действующие, во многом иррациональные силы до конца не осознаются людьми и не вполне контролируются ими. Влекомые этими силами, люди действуют в заданном направлении и нередко лишь потом осмысливают свои поступки. Но даже если желания и влечения человека осознаны им, он мало может управлять ими и, как правило, следует им. И

¹ Уорд Л. Очерки социологии. — М., 1901. — С. 135.

² Там же. С. 90.

³ См.: Уорд Л. Психические факторы цивилизации. Гл. IX «Философия желаний». — СПб., 1897.

⁴ Уорд Л. Очерки социологии. С. 13.

все-таки, считает Уорд, очень важно осознавать желания, чтобы хоть как-то управлять своими действиями в соответствии с требованиями цивилизации. Он пишет, что «с тех пор, как действия организма начали определяться сознательными желаниями, начались большие преобразования, которые продолжаются до сих пор»¹.

Поскольку действия людей осуществляются в их взаимном общении, они, по мнению Уорда, являются социальными действиями. В этом смысле действующий в обществе человек выступает как социальное существо². В связи с этим Уорд выдвинул и обосновал *проблему законов и принципов социальных действий людей*. Ранее проблему социальных законов по-своему решали, как мы уже знаем, О. Конт, Г. Спенсер и К. Маркс.

Изучение этих законов Уорд относил к области социальной философии или теоретической социологии. Последняя, по его словам, «в значительной степени является философией», поскольку «помогает понять законы общества»³. Данные законы выступают, по Уорду, как законы социальной деятельности людей и в конечном счете как законы человеческой эволюции. Они осуществляются под влиянием указанных выше психических сил, прежде всего человеческих желаний и воли. Их-то Уорд и называет *основными психическими факторами цивилизации*. Выявление их роли лежит в основе «*психологического эволюционизма*» Л. Уорда.

Сознательное воздействие на них, насколько это возможно, позволяет придать развитию общества социально направленный характер, совершенствовать его в интересах большинства людей. Именно так высказывался Уорд как ученый и политик, социально-политические взгляды которого выражали в свое время интересы широких демократических кругов США.

✧ Наряду с психологическим эволюционизмом Л. Уорда и его последователей развивалось и такое направление, которое исследовало *проблему психического подражания и его роли в функционировании общества*. Ведущим его представителем был французский мыслитель *Габриэль Тард* (1843—1904). Свое учение он развил в трудах «Законы подражания», «Социальная логика»,

¹ Уорд Л. Психические факторы цивилизации. — С. 86.

² Там же. С. 86.

³ Уорд Л. Очерки социологии. С. 13.

«Социальные законы», «Этюды по социальной психологии», «Общественное мнение и толпа» и др.

Одна из фундаментальных проблем, решаемых Г. Тардом, — *взаимодействие личности и общества*. Он решал эту проблему, постоянно полемизируя со своим соотечественником *Эмилем Дюркгеймом* (1858—1917). Если для Дюркгейма общество, коллектив выступают как исходное начало, формирующее человека во многом по своему образу и подобию, то для Тарда первичным элементом во взаимодействии человека и общества является *человек*. Каждая человеческая личность живет и действует рядом со многими другими людьми. В результате их взаимодействия формируются группы людей с присущей им групповой психологией и общество как сложная система взаимодействия отдельных людей и социальных групп.

Как и Уорд, Тард решал проблему движущихся сил деятельности людей, социальных групп и развития общества. Он находил эти силы в индивидуальной и групповой психике людей. Видимо, поэтому он не проводил сколько-нибудь существенной грани между социологией как наукой о развитии общества и социальной психологией. Почти все его социологические труды были посвящены, по сути, проблемам социальной психологии. Более того, Тард называет социологию «простой социальной психологией»¹.

Он исходил из того, что в основе социальной деятельности лежит психологический настрой отдельных людей и социальных групп. В процессе их взаимодействия один человек или социальная группа подражает другим. Во взаимном подражании людей Тард видит изначальный элемент социальности, основной способ существования и развития личности, социальных групп и общества.

Социальный организм по сути своей — подражательный, — считал Г. Тард. И пояснял, что подражание играет в обществе такую же роль, как и наследственность в живых организмах. Он рассматривал подражание как усвоение и повторение людьми того нового, что появляется в той или иной сфере общественной жизни. Этим новым могут быть малые и большие изобретения и открытия, совершенствующие быт людей, их производственную, познавательную и иную деятельность, расширяющие их власть

¹ Тард Г. Социальная логика. — СПб., 1901. — С. 103.

над природой, обогащающие отношения между ними. «Изобретение и подражание — таков основной элементарный общественный процесс», — делает вывод Тард¹.

Всякие новации, будь то изобретения или открытия, представляют собой акты творчества способных и талантливых людей, которые затем усваиваются и повторяются многими людьми. В результате человеческие изобретения и открытия порождают огромное количество подражаний, распространяемых по всему миру.

Тард указывает на геометрическую прогрессию подражания. При этом он подкрепляет свои выводы многочисленными ссылками на статистику. В частности, он ссылается на статистику потребления кофе, табака и других продуктов, начиная с момента их первого ввоза в Европу и до того времени, когда они заполнили рынок, а также многократного увеличения числа локомотивов, построенных с возникновением железнодорожного дела. Открытию Америки, писал он, подражают в том смысле, что первое путешествие из Европы в Америку, задуманное и осуществленное Колумбом, вызвало множество новых путешествий, совершенных другими мореплавателями в разных направлениях; каждое из этих путешествий было новым маленьким открытием, отпрыском на открытие великого гегуэзца, находившим в свою очередь подражателей².

«Общество — это подражание», — заключает Тард³. Изобретения и открытия одних становятся достоянием многих. Он считал, что подражания возникают на почве социально-психологических отношений между людьми и направлены на выполнение вполне определенных функций, связанных с удовлетворением потребностей людей, достижением какой-либо пользы.

При этом Тард указывал на три основных закона, характеризующих содержание процессов подражания и их реализацию в обществе:

- закон повторения, то есть усвоения и воспроизведения людьми тех или иных новшеств,
- закон оппозиции, выражающий борьбу самих новшеств или нового и старого в обществе,

¹ Тард Г. Законы подражания. — Спб., 1892. — С. 149.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 89.

- закон приспособления, то есть адаптации людей к появившимся новшествам и изменившимся условиям жизни.

Разумеется, — пишет Тард, — подражательные отношения в обществе должны вести не к унификации и обеднению (усреднению) образа жизни и культуры народов, а к их обогащению. В связи с этим он заявил, что «душа всего сущего не однородность, а разнородность»¹.

Историю он рассматривал как непрерывную цепь подражаний, как собрание деяний, «имевших наибольший успех» и «которым более всего подражали»². Он считал, что «верховным законом подражания» является «его стремление к бесконечному распространению»³.

✧ Оригинальные идеи в рамках психологического направления в социальной философии развивал итальянский мыслитель **Вильфредо Парето** (1848—1923). Он обосновал *логическо-экспериментальный метод исследования социальных явлений* исходя из того, что выводы науки об обществе, движущих силах его развития должны базироваться исключительно на точных эмпирических (опытных) данных. Только это, по мнению Парето, может обеспечить их научную достоверность и надежность. С этих методологических позиций он отвергал какие-либо умозрительные подходы к изучению общества, считал также, что те или иные оценочные суждения — моральные, политические, религиозные и другие — неизбежно ведут к искажению социальных фактов, мешают их беспристрастному анализу.

Основную цель науки об обществе Парето видел в выявлении и обосновании функциональных связей и взаимозависимостей социальных явлений, порождаемых социальными действиями людей. Социальные действия он делит на «логические» и «нелогические». Первые в той или иной степени осознаны и логически обоснованы людьми, вторые — неосознанны, инстинктивны, спонтанны. Неосознанные действия являются, по мнению Парето, более естественными и органически присущими людям. Именно они определяют основное содержание социальных явлений. Неосознанные действия непосредственно определяются психическим состоянием людей, которое является по-

¹ Тард Г. Указ. соч. С. 72.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 347.

стоянной естественной основой, психической константой их социальной деятельности.

В психических импульсах, склонностях и предрасположениях людей Парето находил «источник социальной жизни». Так же, как Уорд и Тард, он ставил и решал проблему законов развития общества, коренящихся в психологическом содержании действий Людей. «Человеческие действия, — писал он, — имеют закономерный характер и потому мы можем делать их предметом научного исследования»¹.

Закономерный характер деятельности людей определяет закономерный характер развития общества, всех его сфер. Задачи науки — выявить законы их функционирования и развития, чтобы учитывать их на практике с возможно большей пользой для общества, социальных групп и индивидов. Исходя из этого Парето делает вывод:

«чистая экономия должна найти законы явлений, которые могли бы применяться как к обществу, где господствует частная собственность, так и к обществу с коллективной собственностью... она должна дать нам возможность предвидеть экономические результаты при какой угодно форме общественного устройства»².

Другие науки должны выявить действия социальных законов в иных сферах общества, в том числе социальной, политической и духовной. Соединив данные всех социальных наук, можно составить представление о путях совершенствования общества³.

Оригинальной частью социальной философии Парето является созданная им *теория элит*. В рамках этой теории им решались проблемы социальной неоднородности или гетерогенности общества, социального неравенства, борьбы за власть и способы ее осуществления. По мнению Парето, социальная неоднородность общества и социальное неравенство обусловлены *психологическим неравенством людей*, что выражается, прежде всего, в неравенстве их способностей.

Наиболее способные представители общества образуют его элиты в разных сферах общественной деятельности. Они добиваются возможностей и прав руководить и управлять этими сферами и всем обществом. Способы руководства и управления

¹ Парето В. Чистая экономия. — Воронеж, 1912. — С. 1.

² Там же. С. 3.

³ Там же. С. 4.

могут быть разными — соответственно основным качествам самих элит, их вождей и сложившимся условиям. Так, например, в политической сфере Парето выделял представителей элит «львов» и «лис». «Львы» — это политические лидеры и вожди, делающие ставку на применение твердых мер и силы. Они, как правило, абсолютно убеждены в правильности их политики, обладают сильной волей, не склонны, да и не способны к компромиссам. «Лисы» склонны к более гибкой политике, манипулированию сознанием масс — нередко прибегают к лавированию, обману, демагогии, политическим спекуляциям. Они действуют чаще всего в неустойчивых обществах, в которых динамично меняется социально-политическая ситуация.

Парето указывал на постоянную циркуляцию элит. Она заключается в том, что менее способные члены элит опускаются в нижние, неэлитные группы. Напротив, более талантливые представители неэлитных групп поднимаются в элитные. В конечном счете, считает Парето, творческий потенциал элит определяет возможности развития любого общества.

Социально-психологическая концепция Парето и, в частности, его теория элит оказали значительное влияние на развитие социальной философии Запада. Это влияние сохраняется и поныне.

Неокантианство Одним из влиятельных направлений философской мысли конца XIX — начала XX вв. было неокантианство. Оно основывалось на философии Канта и в то же время развивало ее в новых условиях. В области социальной философии свою задачу последователи Канта видели в том, чтобы проанализировать сущность и специфику наук об обществе и прежде всего «исторического метода» исследования социальных явлений.

Эта цель с наибольшей полнотой была реализована в трудах немецких мыслителей *Вильгельма Виндельбанда* (1848—1915) и *Генриха Риккерта* (1863—1936). Они поставили и по-своему решали проблему сути философии как науки и мировоззрения. Оба они подходили к философии как к многогранному явлению. Так Виндельбанд писал, что одни философские системы базируются на строго научной системе знаний; для них «высшим понятием служит понятие науки»¹. Другие — на откровениях, в

¹ Виндельбанд В. Что такое философия? // Прелюдии. — Спб., 1904. — С. 2.

том числе божественных — такова религиозная философия. Третьи — на интуиции. Во всех случаях философия опирается на определенные убеждения — научные, религиозные, моральные, эстетические и т.д. Она, по словам Виндельбанда, выражает нормальное сознание людей, в котором сочетаются все эти моменты, прежде всего научные и ценностные подходы к пониманию мира и самого человека.

Суть социальной философии неокантианцы видели в том, чтобы *исследовать методы познания и истолкования исторических событий, составляющих культурную жизнь народов разных стран и исторических эпох*. «Метод есть путь, ведущий к цели», — писал Риккерт¹. По их мнению, методы наук об обществе и его культуре существенно отличаются от методов наук о природе. Это мнение было положено ими в основу классификации наук. Решая данную проблему, они исходили из того, что науки о природе «отыскивают общие законы» развития природных явлений. Наличие же законов в развитии общества они отрицали. Отсюда задача наук об обществе сводилась к тому, чтобы понять и объяснить отдельные исторические факты, их характерные особенности.

Подчеркивая это различие наук о природе и наук об обществе, их «методологическую противоположность», Виндельбанд писал:

«Одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние, что однажды было»².

В первом случае имеет место «*номотетическое мышление*», то есть обобщающее, открывающее законы природы, во втором — «*мышление идеографическое*», то есть индивидуализирующее, фиксирующее особенности исторических событий, их уникальность и неповторимость.

«Историк, — считал Виндельбанд, — имеет своей задачей идеально воссоздать какой-либо продукт прошлого со всеми его индивидуальными чертами». В этом смысле «задача, которую он должен выполнять по отношению к реальным фактам, сходна с задачей художника по отношению к продуктам его фантазии»³.

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — СПб., 1911. — С. 91.

² Виндельбанд В. История и естествознание // Прелюдии. — СПб., 1904. — С.320.

³ Там же. С. 324.

Такого же мнения придерживается и Риккерт, который писал, что историк стремится воссоздать прошлое в его наглядной индивидуальности и в этом смысле «дает нам возможность как бы пережить прошлое заново». В данном отношении «историческое воссоздание событий близко к художественной деятельности»¹. В этом заключается основное отличие индивидуализирующего метода в науках об обществе, культуре от генерализующего (обобщающего) метода в естествознании или науках о природе, цель которых заключается в том, чтобы, по словам Риккерта, «подвести все объекты под общие понятия, по возможности понятия закона»².

В обществе, как уже отмечалось, действий каких-либо устойчивых, закономерных связей не усматривается. В то же время провозглашается идея «индивидуальной исторической причинности» или «однократного индивидуального причинного ряда». Это значит, что каждое явление в обществе имеет свою индивидуальную причину, которая не имеет устойчивого характера и может больше не повториться. Каждая такая индивидуальная, нередко уникальная, причина порождает столь же индивидуальные следствия. Поэтому социальные явления, прежде всего, — явления культуры, всегда уникальны, изменчивы и во многом неопределенны. Здесь отсутствуют устойчивые закономерные связи. О последних можно говорить лишь применительно к естественным явлениям. Так решалась в неокантианстве проблема причинности и закономерности применительно к обществу.

✧ В связи с этим возникает другая проблема: если отрицается закономерный характер развития общества и его культуры, то как определить социальную значимость тех или иных исторических явлений, их роль в развитии человеческой культуры. Решается она неокантианцами путем обращения к *проблеме ценностей*. Ни в коем случае не законы, но всегда лишь ценности, утверждал Риккерт, должны применяться в качестве руководящего принципа объяснения общественных явлений³. Ценности истолковывались как своего рода идеалы и, следовательно, ориентиры социально-культурного развития общества.

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 111—112.

² Там же. С. 91.

³ См.: Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. — Спб., 1904. — С. 508.

По мнению Виндельбанда и Риккерта, ценности носят над-исторический характер и образуют в своей совокупности идеальный, независимый от людей, вечный трансцендентный (то есть потусторонний) мир. Из этого мира исходят соответствующие идеи и прежде всего идея трансцендентного должностования. Она указывает на безусловное, неограниченное временем, абсолютное значение вышеуказанных ценностей. По мере их осознания люди вырабатывают соответствующие ценностные установки и требования, которыми они руководствуются в их жизни, поведении, повседневной и исторической деятельности¹.

Как подчеркивал Риккерт, люди верят в объективный смысл указанных ценностей, ибо, по его словам, «без идеала над собой человек в духовном смысле слова не может — правильно жить». Ценности же, составляющие этот идеал, подобно звездам на небе, все больше открываются человеку. Происходит это по мере прогресса культуры².

Социальная философия выступает в данном случае как учение о ценностях, раскрывающее их природу и сущность, а также их значение и воплощение в жизни и деятельности людей. Эти «надисторические абсолютные ценности» находят свое выражение в нравственных, политических, эстетических и религиозных идеалах, которыми руководствуются люди. С другой стороны, через эти идеалы они как бы связываются с идеальным миром вневременных абсолютных ценностей.

Основным в истории общества провозглашается духовное начало. С этих позиций неокантианцы критически восприняли созданное Марксом материалистическое понимание истории, в котором обосновывалось определяющее значение экономического фактора в развитии общества. Такой подход Риккерт рассматривал не как научный, а как часть политической программы марксизма, в которой «победа пролетариата была центральной абсолютной ценностью»³.

Оказав существенное влияние на умы научной и творческой интеллигенции в конце прошлого — начале нынешнего веков, неокантианство с его проблематикой сохранило свою актуальность и в настоящее время.

¹ См.: Риккерт Г. Философия истории. — СПб., 1908. — С. 140—142.

² См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С. 195.

³ Там же. С. 104.

Социальная философия М. Вебера

Заметный вклад в развитие социальной философии внес немецкий мыслитель *Макс Вебер* (1864—1920). В своих трудах он развил многие идеи неокантианства, однако его воззрения не сводились к этим идеям. На философско-социологические взгляды Вебера оказали влияние выдающиеся мыслители разных направлений. В их числе неокантианец Г. Риккерт, основоположник диалектико-материалистической философии К. Маркс, а также такие мыслители, как *Н. Макиавелли* (1469—1527), *Т. Гоббс* (1588—1679), *Ф. Ницше* (1844—1900) и многие другие.

Вебер — автор многих научных трудов, в том числе «Протестантская этика и дух капитализма», «Хозяйство и общество», «Объективность социально-научного и социально-политического познания», «Критические исследования в области логики наук о культуре», «О некоторых категориях понимающей социологии», «Основные социологические понятия».

М. Вебер считал, что социальная философия, которую он характеризовал как теоретическую социологию, должна изучать прежде всего поведение и деятельность людей, будь то отдельный человек или группа. Отсюда основные положения его социально-философских воззрений укладываются в созданную им *теорию социального действия*.

✧ Социальные действия составляют, по Веберу, систему сознательного, осмысленного взаимодействия людей, в котором каждый человек учитывает влияние своих действий на других людей и их ответную реакцию на это. Социолог же должен разобраться не только в содержании, но и в мотивах действий людей, основанных на тех или иных духовных ценностях. Другими словами, необходимо осмыслить, понять содержание духовного мира субъектов социального действия. Осмыслив это, социология выступает как понимающая.

В своей «*пони­мающей социологии*» Вебер исходит из того, что понимание социальных действий и внутреннего мира субъектов может быть как логическим, то есть осмысленным с помощью понятий, так и эмоционально-психологическим. В последнем случае понимание достигается путем «вчувствования», «вживания» социолога во внутренний мир субъекта социального действия. Он называет этот процесс *сопереживанием*. Тот и другой уровни

понимания социальных действий, из которых складывается общественная жизнь людей, играют свою роль. Однако более важно, по Веберу, логическое понимание социальных процессов, их осмысление на уровне науки. Их постижение путем «вчувствования» он характеризовал как подсобный метод исследования.

Понятно, что, исследуя духовный мир субъектов социального действия, Вебер не мог обойти проблему ценностей, в том числе моральных, политических, эстетических, религиозных. Речь идет прежде всего о понимании сознательных установок людей на эти ценности, которые определяют содержание и направленность их поведения и деятельности. С другой стороны, социолог или социальный философ сам исходит из определенной системы ценностей. Это он должен учитывать в ходе своих исследований.

М. Вебер предложил свое решение проблемы ценностей. В отличие от Риккерта и других неокантианцев, рассматривающих указанные выше ценности как нечто надисторическое, вечное и потустороннее, Вебер трактует ценность как «установку той или иной исторической эпохи», как «свойственное эпохе направление интереса». Другими словами, он подчеркивает земную, социально-историческую природу ценностей. Это имеет важное значение для реалистического объяснения сознания людей, их социального поведения и деятельности.

✧ Важнейшее место в социальной философии Вебера занимает *концепция идеальных типов*. Под идеальным типом им подразумевалась некая идеальная модель того, что наиболее полезно человеку, объективно отвечает его интересам в данный момент и вообще в современную эпоху. В этом отношении в качестве идеальных типов могут выступать моральные, политические, религиозные и другие ценности, а также вытекающие из них установки поведения и деятельности людей, правила и нормы поведения, традиции.

Идеальные типы Вебера характеризуют как бы сущность оптимальных общественных состояний — состояний власти, межличностного общения, индивидуального и группового сознания. В силу этого они выступают в качестве своеобразных ориентиров и критериев, исходя из которых необходимо вносить изменения в духовную, политическую и материальную жизнь людей. Поскольку идеальный тип не совпадает полностью с тем, что

есть в обществе и нередко противоречит действительному положению вещей (или же последнее ему противоречит), он, по словам Вебера, несет в себе черты утопии.

И все-таки идеальные типы, выражая в своей взаимосвязи систему духовных и иных ценностей, выступают как социально значимые явления. Они способствуют внесению целесообразности в мышление и поведение людей и организованности в общественную жизнь. Учение Вебера об идеальных типах служит для его последователей в качестве своеобразной методологической установки познания социальной жизни и решения практических проблем, связанных, в частности, с упорядочением и организацией элементов духовной, материальной и политической жизни.

Вебер исходил из того, что в историческом процессе растет степень осмысленности и рациональности действий людей. Особенно это видно в развитии капитализма.

«Рационализируется способ ведения хозяйства, рационализируется управление как в области экономики, так и в области политики, науки, культуры — во всех сферах социальной жизни; рационализируется образ мышления людей, так же как и способ их чувствования и образ жизни в целом. Все это сопровождается колоссальным усилением социальной роли науки, представляющей собой, по мнению Вебера, наиболее чистое воплощение принципа рациональности»¹.

Воплощением рациональности Вебер считал правовое государство, функционирование которого целиком базируется на рациональном взаимодействии интересов граждан, подчинении закону, а также на общезначимых политических и моральных ценностях.

Не игнорируя другие формы познания социальной действительности, Вебер предпочитал ее научный анализ. Это касается, прежде всего, экономических и политических явлений и процессов. Он исходил из того, что «признаком научного познания является объективная значимость его выводов, то есть истина»². С позиции истины, считает Вебер, мировоззрение человека связано с «интересами своего класса»³.

¹ Гайденок П.П., Ю.Н. Лавыдов. История и рациональность. — М.: Политиздат, 1991.

² Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 346.

³ Там же. С. 352.

Не будучи сторонником материалистического понимания истории, Вебер в какой-то мере ценил марксизм, но выступал против его упрощения и догматизации.

Он писал, что «анализ социальных явлений и культурных процессов под углом зрения их экономической обусловленности и их влияния был и — при осторожном, свободном от догматизма применении — останется на все обозримое время творческим и плодотворным научным принципом»¹.

Таков вывод этого широко и глубоко мыслящего философа и социолога, который он сделал в работе под примечательным названием «Объективность социально-научного и социально-политического познания».

Как видно, Макс Вебер касался в своих трудах широкого круга проблем социальной философии. Нынешнее возрождение его учения происходит потому, что он высказал глубокие суждения о решении сложных социальных проблем, которые волнуют нас сегодня.

Речь идет о концепциях *Зигмунда Фрейда* (1856—1939) и его последователей, касающихся проблем поведения человека, культуры и развития общества. Их концепции можно отнести к так называемой *социобиологии*, заявившей о себе почти полным игнорированием социальных факторов функционирования и развития общества. Игнорируется, прежде всего, роль социальных связей и отношений в поведении и деятельности людей. Каждый индивид рассматривается больше как бы сам по себе. Движущие силы его поведения усматриваются в его биологических потребностях и инстинктах.

Особое значение Фрейд придает *психосексуальному развитию человека*, влиянию его инстинктивной сексуально-биологической энергии (л и б и д о) на «жизнь его чувств»² и поведение. Сексуальное самопознание ребенка означает, по Фрейду, «первый шаг к его самостоятельной ориентировке в мире»³. В дальнейшем поведение ребенка, а затем юноши и взрослого человека во многом определяется его сексуальной энергией. Более того, сексуально-биологическая энергия объявляется основой развития человеческой культуры.

¹ Вебер М. Указ. соч. С. 365.

² Фрейд З. Психология бессознательного. — М.: Просвещение, 1989. — С. 102.

³ Там же. С. 167.

В работе «Три очерка по теории сексуальности» Фрейд писал, что энергия сексуальных побуждений, будучи достаточно сильной, находит «выход и применение в других областях». Получается «значительное повышение психической работоспособности»¹, что оказывает влияние на все виды деятельности людей, развивает в них творческие начала. Эта идея обосновывается во многих работах Фрейда.

В дальнейшем Фрейд расширил область исследования психо-биологических инстинктов. Наряду с инстинктами жизни и самосохранения, половыми инстинктами он выделяет инстинкты разрушения, агрессии и смерти. Борьба этих инстинктов проявляется, по Фрейду, в поведении человека и его деятельности — производственной и политической, творчески созидательной и деструктивно-разрушительной. В конечном счете борьба инстинктов жизни и смерти, *Э р о с а* и *Т а н а т о с а*, определяет, по Фрейду, ход развития человека, общества и его культуры.

Под *культурой* Фрейд понимал по сути дела совокупность социальных свойств людей, их знания и умения к различным видам деятельности, нормы поведения, совокупность материальных и духовных ценностей, политических и государственно-правовых институтов и т.д. Он говорил о репрессивной функции культуры, заключающейся, по его мнению, в том, что социальные нормы и ценности, моральные и политические установки поведения людей подавляют их естественные инстинкты и влечения и в этом смысле лишают их свободы, возможности наслаждения и счастья. В своей работе «Неудовлетворенность культурой» Фрейд приходит к выводу, что «большую долю вины за наши несчастья несет так называемая культура.»² По его мнению, люди были бы гораздо счастливее, если бы отказались от современной культуры и цивилизации.

✧ Идеи Фрейда получили широкое развитие в трудах его многочисленных последователей. Так, один из его ближайших учеников *Альфред Адлер* (1870—1937) перенес акцент с сексуально-бессознательного на *бессознательное стремление к власти* как основное побуждение людей, проявляющееся в их поведении в рамках семьи, межличностных отношений и отношений социальных групп. Другой его ученик — *Карл Юнг* (1875—1961) раз-

¹ Фрейд З. Указ. соч. С. 196.

² Фрейд З. Избранное. Т. 1. 1969. — С. 277.

вивал учение о *коллективном бессознательном*, определяющем поведение социальных групп. Это учение базировалось на многих положениях теории массовой психологии, изложенных, в частности, в работах З. Фрейда.

Представители *психокультурного фрейдизма* *Карен Хорни* (1885—1952), *Эрих Фромм* (1900—1980) и др., признавая определенную роль подсознательного, в том числе сексуальных инстинктов, в поведении людей, обосновывают роль в этом социальных факторов, в том числе социальных связей и отношений между людьми, материальной и духовной культуры. По их мнению, социокультурные условия жизни людей в немалой степени обуславливают мотивы и содержание их деятельности и поведения.

✧ Своеобразное развитие получило учение Фрейда в таком направлении социальной философии, как *фрейд-марксизм*. Оно представляет собой эклектическое, то есть лишенное внутреннего единства, соединение учения Фрейда и Маркса. Наиболее видные представители фрейд-марксизма *Вильгельм Райх* (1897—1957) и *Герберт Маркузе* (1898—1979). Они, как и другие фрейд-марксисты, объявляют борьбу бессознательных инстинктов и влечений (к жизни и смерти, наслаждению и разрушению) основным фактором, определяющим поведение человека, межличностные отношения и развитие общества.

Особую роль отводят они сексуальным влечениям и половым отношениям. Сексуальная энергия рассматривается как важнейшая побудительная сила деятельности людей, источник их творческого вдохновения, «эмоциональной уверенности» и «психической устойчивости». Разумеется, это имеет место в тех случаях, когда сексуальная энергия имеет свободный выход, не подавляется теми или иными условиями, главным образом социальными. Сексуально неудовлетворенный индивид «субъективно вступает в глубокое противоречие с обществом», отчуждается от него, ввергается «в состояние одиночества и изоляции»¹.

Такой подход эклектически соединяется с марксистским учением о социальной природе человека, роли общественных отношений и социальных институтов в его развитии и поведении. Развитие общества объясняется, в частности, процессом «превращения

¹ См. *Браун К.-Х.* Критика фрейд-марксизма: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1982. — С. 139, 140.

энергии влечений в общественно полезную энергию труда». Политические отношения, по мнению фрейд-марксистов, также формируются под влиянием сексуальной энергии людей. Утверждается, например, что господство одного человека над другим, в том числе политическое, обусловлено склонностью людей к мазохизму и садизму. Мазохизм проявляется «в доставляющем наслаждение подчинении разного рода авторитетам», а садизм — в стремлении превратить человека в «беспомощный объект собственной воли, стать его тираном, его богом, обращаться с ним так, как заблагорассудится»¹. Говорится также о решающем воздействии сексуальности на развитие морали и искусства.

Указывая на некоторые положительные свойства культуры, прежде всего искусства, фрейд-марксисты в то же время подчеркивают ее репрессивное воздействие на жизненные потребности и влечения людей. В своей работе «Эрос и цивилизация: философское исследование о Фрейде» Г. Маркузе развивает идеи о виновности культуры за страдания людей, подавление их стремлений к счастью как к наслаждению жизнью. Он истолковывает исторический процесс как «постоянно возобновляющуюся борьбу между репрессивной цивилизацией и стремлением человека к наслаждению»². В этом заключается *основная репрессия* цивилизации, направленная на подавление первичных биологических инстинктов.

Маркузе говорит также о *дополнительной репрессии* по отношению к человеку со стороны социально-политических и государственно-правовых институтов и учреждений, закрепляющих человека «в качестве инструмента отчужденного труда»³.

Г. Маркузе, В. Райх и другие фрейд-марксисты ставят вопрос о преодолении отчуждения индивида от общества, ссылаясь при этом на известные положения Маркса о необходимости преобразования общественных отношений. Однако основу решения этого вопроса они усматривают опять-таки в сфере сексуальности. Так, Маркузе считает, что преодоление отчуждения труда может быть достигнуто на путях превращения сексуальной энергии в энергию труда как игры человеческих творческих сил. Эти же идеи В. Райх развивает в своей концепции «сексуальной

¹ Браун К.-Х. Указ. соч. С. 143.

² Кельнер М.С., Тарасов К.Е. Фрейд-марксизм о человеке. — М.: Мысль, 1989. — С. 78.

³ Там же. С. 79.

экономии»: «Жить секс-экономически — это значит свободно удовлетворять свои влечения, избегая запретов, социальных табу»¹.

Г. Маркузе выдвинул идею «третьего пути» развития общества (некапиталистического и несоциалистического), могущего привести к созданию «нерепрессивной цивилизации», при которой деятельность и поведение людей будут управляться «жизненной энергией любви». Сами потребности и влечения людей, как глубинные истоки их социальной активности, претерпят существенные изменения, станут более благородными. В этом плане Маркузе говорит о *революции потребностей и влечений*, в результате которой появится новая культура, основанная полностью на принципах гуманизма, служащая благу и наслаждению человека. Ее он называет *контркультурой*, то есть открыто противостоящей современной, по его мнению, антигуманной культуре и исключаяющей какое-либо приспособление к ней.

1.7. Социальная философия о характере исторического процесса

Как было показано, различные направления в социальной философии по-разному объясняют сущность и движущие силы исторического процесса. При этом мы встречаемся с признанием исторических законов и с их отрицанием, с теориями, доказывающими объективный характер истории, и с концепциями, утверждающими приоритет субъективного фактора. Одни авторы говорят о наличии смысла истории, другие, напротив, утверждают, что такого смысла нет и быть не может и т.д. Все эти точки зрения сочетаются соответственно с многообразием подходов и методов к анализу исторического процесса.

Такое множество точек зрения на сущность и движущие силы исторического процесса, конечно, не случайно. Человеческая история в своем реальном осуществлении — сложный и многоплановый процесс. В ней действуют самые различные силы и фак-

¹ Кельнер М.С., Тарасов К.Е. Указ. соч. С. 120.

торы. Она протекает в разное социальное время и проявляется в различных культурах и цивилизациях. На человеческую историю и социальную жизнь влияют и географическая среда, и производительные силы общества, и уровень технического развития, и господствующие идеологические, этические и другие ценности. Все эти многообразные факторы тесно между собой взаимосвязаны. Например, изобретение атомной бомбы связано с изменением господствующих политических и других мировоззренческих установок общества.

Следует также иметь в виду, что история — это всегда деятельность людей, наделенных сознанием, волей, со своими интересами и потребностями. Именно человек с его разумом и страстями, мыслями и желаниями является одновременно автором и актером своей собственной исторической драмы. На деятельность отдельной личности оказывают влияние многие факторы, и поэтому ее результаты получаются часто совсем иными, чем преследовал человек. Тем более это касается деятельности и целей всего общества. Этот важный момент следует учитывать, когда мы говорим об объективных причинах многообразия и необходимой вариантности исторического процесса.

Однако, несмотря на свою разнородность, *историческое развитие носит в общем и целом объективный характер*. Жизнедеятельность людей основана на необходимости удовлетворения их материальных потребностей и осуществления их объективных интересов. Люди не могут существовать без материальной деятельности, не занимаясь материальным производством. Это производство осуществляется на основе определенного уровня развития производительных сил, которые люди тоже не выбирают по доброй воле, ибо они достаются им от предшествующих поколений. Именно на базе этих производительных сил и складываются объективные производственные отношения, образующие материальный каркас человеческой истории.

Объективность исторического процесса обусловлена, таким образом, наличием материальных предпосылок и условий жизнедеятельности людей и их объективными интересами, которые заставляют их действовать вполне определенным образом. Объективный характер исторического процесса и позволяет говорить о наличии законов в истории, несмотря на то, что в ее развитии принимает активное участие и субъективный

фактор. *Задача социальной философии и заключается в том, чтобы вскрыть и объяснить эти законы.*

С объективностью исторического процесса связано и его единство. История, конечно, многообразна и разнопланова. Но это не дает оснований отрицать то общее, что свойственно всем людям, выступающим одновременно и как субъекты, и как объекты истории. Преемственность и взаимосвязь в развитии производительных сил образуют общий материальный стержень и объективную основу исторического развития человеческого рода и вместе с тем взаимосвязь исторического процесса в разных его проявлениях и в разных регионах. Каждое последующее поколение стоит на плечах предыдущего. При этом чем дальше, тем больше человеческая история выступает именно как всемирная история, как история единого человечества.

Это особенно наглядно проявляется в сравнении начального этапа исторического развития, характеризующегося наличием в нем многочисленных локальных способов жизнедеятельности, и сегодняшнего его этапа. Развитие производства, общественных отношений, рынка, единой денежной системы, средств коммуникации и т.д. — все это объективно способствует всемирно-исторической интеграции человечества, всеобщности исторического процесса. История, таким образом, все больше становится всемирной историей. Здесь только не следует забывать, что все более укрепляющаяся взаимозависимость и взаимосвязь человечества может иметь не только положительные, но и отрицательные последствия. Доказательством последнего могут служить глобальные проблемы, с которыми столкнулось все человечество в наше время.

Следует, конечно, учитывать, что объективный процесс человеческой интеграции — это процесс сложный и противоречивый. В нем участвуют страны и народы со своими интересами, целями, задачами и т.д. Это, безусловно, не отменяет объективного характера единства исторического процесса, но оказывает на него большое воздействие с самых разных сторон. Так, например, экономически развитые страны часто пытаются сдерживать распространение высоких технологий за пределы своего государства, но вместе с тем вовсе не заботятся о сдерживании распространения грязного производства, промышленных отходов, отравленного воздуха и т.д. по всему миру.

Противоречивый характер человеческой истории, наличие и взаимодействие в ней объективных и субъективных факторов, ее единство и многообразие обуславливают неоднозначность и нелинейность исторического процесса, его вариативный характер. С этим связана и возможность реализации в истории различных моделей общества, утверждения различных его структур и способов функционирования. В каждый исторический период именно конкретная комбинация разнообразных факторов будет определять преимущественный способ, форму и содержание развития той или иной социальной структуры.

Однако все сказанное не должно служить предлогом для отрицания возможности научной социальной философии и ее прогностической роли.

Ее задача и заключается как раз в том, чтобы среди массы фактов истории выявить главные, определяющие и показать закономерности и тенденции развития исторических событий и социальных систем. При этом социальная философия должна стремиться использовать разнообразные теоретические модели познания, рассматривать объект с разных сторон, избегать теоретического догматизма. Анализ исторического процесса должен осуществляться в соответствии с логикой самой всемирной истории. В нем необходимо использовать как формационный, так и цивилизованный подходы, которые не исключают, а взаимодополняют друг друга. В этом анализе необходимо учитывать и «циклические культуры», и исторические этапы развития общества, эпохи, стадии и периоды его развития. Словом, чем более полно и с разных сторон мы будем исследовать исторический процесс, тем более конкретную и адекватную научную картину его развития мы получим. Хотя следует помнить, что абсолютного знания тут, как впрочем и во всех других науках, нет и быть не может. Кроме того, в социальной философии добавляется существенный момент: поскольку субъектом человеческой истории и ее объектом выступает прежде всего человек, то история не имеет конца, она всегда **н е з а в е р ш е н а**.

Вопросы для повторения

1. Что такое социальное познание и каковы его особенности?
2. Охарактеризуйте предмет социальной философии. Дайте ее определение.
3. Расскажите об основных функциях социальной философии. Покажите взаимодействие и взаимопроникновение различных функций социальной философии.
4. В чем состоит соотношение социальной философии с другими общественными науками?
5. Чем объясняется многообразие подходов к исследованию общества?
6. Каковы основные исторические этапы и направления развития социально-философской мысли?
7. Что означает «вариантность общественного развития»?





Глава 2

Природные основы общественной жизни

Одной из актуальных проблем социальной философии является проблема взаимоотношения общества и природы.

Еще несколько десятилетий назад взаимосвязь между ними носила чаще всего весьма односторонний характер. Человечество только брало у природы, эксплуатировало ее запасы, беспечно считая, что природные богатства безграничны и вечны. В лучшем случае эта взаимосвязь была поэтичной: человек наслаждался красотой природы, призывал к уважению и любви к ней. В целом же дальше эмоциональных призывов человечество не шло. Понимания того, что значит природа для общества, сформировано не было. Сегодня проблема взаимоотношений общества и природы из чисто теоретической переросла в остро злободневную, от решения которой зависит будущее человечества.

2.1. Понятие природы.

Взгляд на природу в истории развития философской мысли

Прежде чем рассматривать сложную проблему взаимодействия общества и природы, тенденции в их взаимоотношениях, следует определить основные понятия. Среди массы различных подходов и определений *природы* одно из наиболее устоявшихся — понимание природы (в широком смысле слова) как всего окружающего нас мира во всем бесконечном многообразии его про-

явлений. Природа представляет собой объективную реальность, которая существует вне и независимо от сознания человека. В узком же смысле слова, а именно — в соотношении с понятием «общества», под *природой* понимают весь материальный мир за исключением общества как совокупность естественных условий его существования. *Общество* же как форма совместной жизнедеятельности людей является обособившейся частью природы и в то же время неразрывно с ней связана.

В философских воззрениях на саму природу, ее сущность можно выделить две крайние, противоположные точки зрения. Одна из них рассматривает природу лишь как хаос, царство слепых стихийных сил, случайности. Другая исходит из того, что в природе господствует естественная необходимость и закономерность.

Эволюция философских представлений о взаимосвязи общества и природы во многом определялась степенью развития самого общества, а также господствовавшими в то или иное время экономическими, политическими и религиозными воззрениями.

С появлением теоретического мышления и одновременно при крайне примитивной материальной силе общества природа совершенно справедливо оценивалась людьми как сила неизмеримо более значительная и совершенная. Природная естественная гармония вызывала восхищение и желание подражать ей. Человек и природа мыслились во времена античной философии как единое целое, гармонически взаимосвязанное. Идеалом общества было стремление жить в согласии с природой, познать ее, использовать природу в качестве объекта наблюдения. Более чем скромные материальные силы общества не позволяли рассматривать природу как цель преобразовательной деятельности человека.

В Средние века европейская философская мысль находилась под сильным влиянием религии. Природа, и в первую очередь сам человек, рассматривались как творения Божьи. Человек как высшее существо, созданное Богом по своему образу и подобию, наделенное бессмертной душой, начинает противопоставляться более «низкой» греховной природе. Речь идет уже не о слиянии человека с природой, а о их противопоставлении и возвеличении человека над природой — падает и не рождается интерес к изучению материального мира.

В эпоху Возрождения — период расцвета культуры и искусства — взгляды на взаимоотношения природы и общества вновь

становятся иными. Природа рассматривается как источник красоты, радости и вдохновения и противопоставляется якобы разрушающей и порочной цивилизации. Раздаются призывы вернуться назад, к природе, к «золотому веку» человечества.

В Новое время (XVII—XVIII вв.) бурно развиваются науки, ставятся и проводятся эксперименты, направленные на развитие производства в условиях зарождения капитализма. И в философских воззрениях, и в практических действиях все более отчетливо обозначается новый тип взаимоотношений человека и природы. Центральная идея — человек должен покорить природу, овладеть ею, стать господином. В науке главной задачей становится познание тайн и законов природы. «Цель науки и техники, — подчеркивал Ф. Бэкон, — господство над природой». Появлению таких идей способствует и все увеличивающаяся мощь человеческого общества, рост производительных сил общества.

Постепенно в теории и практической деятельности человека окончательно возобладала тенденция все более полного господства человека над природой. Она сохранялась и все более усиливалась вплоть до середины XX в. И лишь в последние десятилетия, уже на рубеже глобальной экологической катастрофы, стала очевидной задача поиска разумного баланса в отношениях человека и природы.

2.2. Природа и общество

Однако поиск разумного баланса в отношениях человека и природы невозможен без уяснения соотношения, в котором находится природа и общество, а также веса каждой из этих составляющих. Человечество, несмотря на всю свою сегодняшнюю мощь и независимость, является составной частью и продолжением природы. Общество неразрывно с нею связано и не в состоянии существовать и развиваться вне природы и прежде всего без окружающей человека среды. Природа — *естественная основа жизнедеятельности* человека и общества в целом. Вне природы человек не существует.

Достаточно очевидная зависимость человека от природы и признание ее как естественной основы существования и разви-

тия общества привели ученых к необходимости изучения *соотношения биологического и социального* в человеке и обществе.

У исследователей этой проблемы первоначально часто возникало искушение усматривать в человеке как представителе биологического вида и в обществе как в совокупности индивидов главным образом подчинение их биологическим законам развития. При этом социальной составляющей в человеке и в обществе отводилась второстепенная роль.

Так, создатель теории психоанализа *З. Фрейд* считал, что в антропосоциогенезе — процессе возникновения и развития человека и общества — главная причина *биологическая*. По его мнению, она коренится в решающем влиянии на человека бессознательного начала, заключающегося в его психике, инстинктах, унаследованных от предков. Общество для защиты от животных инстинктов пытается создавать противовесы, например, в виде норм морали, культуры. И все же, полагал Фрейд, эти бессознательные биологические инстинкты, в первую очередь половые, играют решающую роль в поведении человека.

Представители неофрейдизма, в частности *Э. Фромм*, усматривали меньшую долю влияния на человека биологических, в том числе сексуальных факторов, и увеличение значения общественных связей. Но в целом в их рассуждениях по-прежнему в значительной степени присутствует биологический подход.

Представители философской антропологии *М. Шеллер* (1874—1928), *А. Гелен* (1904—1976) и другие рассматривали человека и общество, сочетая философский, религиозный и естественно-научный подходы. Так, Гелен выдвинул оригинальную концепцию, согласно которой человек от рождения является «биологически недостаточным» существом в отличие от других представителей животного мира. Именно эта его «недостаточность» и желание выжить заставили человека активно развивать и использовать свои способности.

Тесная связь общества с природой, схожесть поведения животных в природе и людей в обществе привели некоторых мыслителей к выводу о том, что общество по своей сути является биологическим суперорганизмом. Оно, по их мнению, развивается подобно природным организмам естественным эволюционным путем. Так возникла *органическая теория общества*, страстным пропагандистом которой стал *Г. Спенсер*, а также его последователь *А. Шеффле* (Германия) и др.

Сущность органической теории заключается в том, что человеческое общество уподобляется биологическому организму, живому телу. Согласно этой теории структура и функционирование общества аналогичны строению и функциям живого организма. Так, например, Г. Спенсер полагал, что «кровяные частицы уподобляются деньгам». Прямую аналогию между экономической жизнью общества и обменом веществ в организме проводил А. Шеффле. В этой «органической теории» очевидно игнорирование специфики сознательной деятельности людей, отсутствие учета их воли и интересов. К середине XX в. эта концепция практически сошла и лишилась сколько-нибудь широкого круга поклонников и последователей.

Разумеется, человек — биологическое существо. Однако современный научный анализ показывает, что лишь 15 процентов всех актов человеческой деятельности носит чисто биологический характер. Вписанность человека в общество, наличие специфически человеческого образа жизни способствуют возрастанию роли социальных закономерностей. Так, политическая, производственная, духовная деятельность человека и общества есть чисто социальные явления, развивающиеся по своим особым, отличным от природы законам. Биологическое и социальное диалектически сочетаются в человеке и обществе.

Необходимость выживания человека как биологического вида и его полноценного развития в обществе обусловило появление специфического вида социальной общности — *человеческой семьи*. Семья выполняет как биологические, так и социальные: хозяйственные, воспитательные и другие — функции. Ее биологической функцией является продолжение человеческого рода, воспроизводство самого человека. И в этом отношении семья как ячейка человеческого общества наиболее тесно связана с природой. Роль семьи как фактора *воспроизводства населения* всегда остается стабильной. Эта функция тесно связана с *демографическим фактором*, проблемой народонаселения.

Народонаселение — это совокупность людей, проживающих в пределах определенных территорий: части страны, всей страны, групп стран, всего мира. Население стран вместе с географической средой и способом производства материальных благ определяет возможности развития общества. При этом для нормаль-

ного развития производства и общества в целом необходим определенный минимум народонаселения. Напротив, переизбыток населения может негативно сказываться на материальной жизни общества и даже привести к социальным конфликтам и взрывам.

Некоторые философы, социологи и экономисты пытались найти в росте народонаселения ключ к пониманию движущих сил развития общества. Так, родоначальник английской политэкономии *У. Петти*, автор трудовой теории стоимости, подчеркивал, что основой всех богатств является труд, сфера производства. Поэтому рост трудового населения — главного, по мнению Петти, участника процесса производства, рассматривался им как важное условие развития общества.

Теории, считавшие рост народонаселения главной силой общественного развития, Мальтузианство и неомальтузианство выражали в свое время идеологию нарождающейся буржуазии в ее борьбе против непроизводительных сословий — дворянства и духовенства. В ту эпоху подобные идеи в определенной степени имели прогрессивное значение. Буржуазия, стремившаяся к власти, обвиняла земельную аристократию в том, что она довела население до нищеты. Идеологи же земельной аристократии, чтобы оправдать господство землевладельцев, старались в свою очередь доказать, что в нищете повинны сами массы.

В результате в социологии появилась школа, считавшая главным злом, приводящим к нищете, ко всяким бедствиям и лишениям, рост народонаселения. Эту точку зрения активно отстаивал английский экономист и священник *Т.Р. Мальтус* (1766—1834). В своей книге «Опыт о законе народонаселения» (основанной на данных статистики, полученных *Б. Франклином*), он утверждал, что причина бедственного положения народа, в том числе безработицы, есть результат переизбытка населения. Все дело в «естественном законе народонаселения», согласно которому его рост увеличивается в геометрической прогрессии, а рост средств существования лишь в арифметической прогрессии. Выход он видел в принудительном регулировании народонаселения (войны, эпидемии, голод, принудительный непосильный труд, воздержание от брака). Эта теория по имени своего создателя получила название *мальтузианства*.

Современные последователи *Т. Мальтуса* — неомальтузианцы *Г. Бутуль*, *Н. Чемберлен*, *У. Фогт* и другие считают главной

причиной отсталости слаборазвитых стран быстрый рост их народонаселения. В этих рассуждениях есть определенный резон. Однако в данном случае они, вероятнее всего, причину путают со следствием. Ведь рост народонаселения определяется комплексом причин: уровнем развития производительных сил, культурой, характером существующего общественного строя, теми условиями, которые этот строй представляет для жизни и развития людей. Поэтому можно сказать, что каждой ступени общественного развития, тому или иному типу государства, культуры свойственны свои темпы роста народонаселения, особые законы его роста, связанные главным образом с экономическими условиями.

Население Земли действительно увеличивается все ускоренными темпами. В течение XX в. оно более чем утроилось и составляет ныне около 6 млрд. человек. На сегодняшний день демографическая ситуация в различных странах и регионах явно неодинакова. На Юге планеты — стремительный рост народонаселения. Так, население Африки, Азии и Латинской Америки практически удваивается каждые 25 лет. На Севере (в Европе) наблюдается обратная картина: постоянство или даже снижение роста рождаемости.

Допустимый разумный предел населения Земли (по данным ООН) — 10—12 млрд. человек — может быть достигнут уже к середине XXI в. Отсюда возникает масса проблем. Среди предполагаемых мер их решения — программа планирования семьи в странах Юга; повышение в них уровня занятости и культуры; помощь им со стороны более развитых стран. Положительное решение проблемы роста народонаселения благоприятно отразится также и на отношении общества к природе, природным богатствам.

Взаимодействие общества и природы имеет для человека не только утилитарное, производственное значение, но и оздоровительное, нравственное, эстетическое, научное. Человек не только «вырастает» из природы, но, производя материальные ценности, одновременно «врастает» в нее. К тому же природа помимо прочего имеет свою прелесть, очарование таинства, что в немалой степени делает человека художником, творцом. В частности, из этого творческого к ней отношения не в последнюю очередь возникает у того или иного народа чувство Родины, единения со

своей землей, патриотизм. «Калмыцкая степь», «русское поле» и т.п. не являются для человека чисто языковой структурой или просто географическим понятием.

**Географическая среда,
окружающая среда,
биосфера**

Вопросы взаимодействия человека и природы невозможно анализировать без таких понятий, как «географическая среда», «окружающая среда», «биосфера».

Географическая среда есть та часть природы (растительный и животный мир, вода, почва, атмосфера Земли), которая вовлечена в сферу жизни общества, прежде всего в производственный процесс. Она оказывает существенное влияние на самые различные стороны жизни общества и прежде всего на развитие материального производства. Многообразие свойств природы является естественной основой разделения труда человека (охота, рыбная ловля, земледелие, скотоводство, добыча полезных ископаемых и т.д.). От особенностей природной среды зависят направления человеческой деятельности, в частности, развитие тех или иных отраслей производства в различных странах и на континентах.

Влияние конкретной географической среды на историческое развитие того или иного народа неоспоримо и в то же время весьма различно. Так, например, при наличии благоприятных природных условий для производства единицы сельскохозяйственных продуктов требуется затратить, например, 6—7 часов (Болгария, Турция). В то же время при неблагоприятных климатических условиях на это уходит уже 20 или 30 часов. Такое различие было особенно чувствительным на ранних ступенях развития общества, когда преобразование предметов природы составляло весьма незначительный процент по сравнению с их использованием в готовом виде. И понятно, что недостаточные или неблагоприятные природные условия на определенных территориях Земли существенно тормозили общественное развитие.

Почему древние цивилизации возникли первоначально у народов южных стран — на берегах Нила, Ефрата, Тигра, Ганга, Инда и т.д., а не у народов Севера? Одной из важнейших причин этого, безусловно, были природные условия. Например, климат Древнего Египта в большей мере благоприятствовал первоначальному развитию там общественной жизни, чем климат Скандинавии, ибо требовал меньших затрат труда на изготовле-

ние жилищ и одежды, производство продуктов. Благоприятное географическое положение вело к тому, что даже при тогдашнем довольно низком уровне развития производительных сил именно на Юге в первую очередь открывалась лучшая возможность для развития разделения труда, частной собственности, возникновения прибавочного продукта, развития культуры и всего общества. Словом, природные условия, очевидно, способствовали ускорению общественного развития народов южных стран по сравнению с народами стран холодного климата.

Однако лучшие природные условия южных стран обеспечивали эти преимущества главным образом на ранних ступенях развития человечества. В дальнейшем же положительная роль благоприятных природных условий превратилась здесь в отрицательную: они не стимулировали у южных народов последующего общественного развития. «Слишком расточительная природа, — писал К. Маркс, — ведет человека как ребенка на помочах. Она не делает его собственное развитие естественной необходимостью»¹. Не случайно, что активная история народов южных регионов как бы замораживается в Средние века.

Активно используя природные условия, люди вырабатывают определенные навыки, приобретают производственный опыт, знания, развивают свои способности, совершенствуют технику производства. Если бы они находили все необходимые им средства к существованию в природе в готовом виде, то не имели бы стимулов для развития производства, а следовательно, и для своего собственного развития. Таким образом, не только наличие тех или иных природных условий для производства, но и, наоборот, их недостаток могут оказывать ускоряющее влияние на развитие общества.

Важное значение в жизни человеческого общества играет *окружающая среда*. Это более широкое понятие, чем географическая среда. Оно включает в себя помимо поверхности Земли и ее недра также часть Солнечной системы, попадаемой или могущей попасть в сферу деятельности человека. В структуре окружающей среды выделяют две важнейшие составляющие: естественную и искусственную среды обитания. Под *естественной средой обитания* подразумевают неживую и живую части природы — *геосферу и биосферу*.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. — С. 522.

Биосфера есть сфера действия всего живого. Она включает в себя как сами живые организмы, так и сферу их обитания (верхняя часть земной коры, вода, атмосфера). Биосфера произвела огромные изменения в самой структуре планеты. Она также тесно связана с космосом. Изучению теории биосферы и ее влиянию много внимания уделил выдающийся русский ученый *В.И. Вернадский* (1863—1945).

Положительные для человека моменты освоения и преобразования естественных природных источников и богатств, составных частей естественной среды обитания неоспоримы. Это прежде всего рост материальных и духовных ценностей, более высокий уровень жизни. Все это было взято человеком у природы непосредственно или в преобразованном виде. В этом отчетливо проявляется значение природы в жизни человека как основы его жизнедеятельности. Но человек перестал бы быть разумным существом, если бы не мог создавать и нечто свое.

Искусственная среда обитания — это все то, что создано человеком: разнообразные предметы, выведенные в результате селекции и одомашнивания животные и растения. С развитием общества роль и значение для человека искусственной среды обитания непрерывно возрастают. Попробуйте сегодня представить себе человеческое общество без крупных городов, домов, автомобилей, заводов, дорог и т.д. Но несмотря на кажущуюся независимость общества, все произведенное человеком (а масштабы созданного им огромны!) было бы невозможно без матушки природы.

Географический детерминизм и теория геополитики

Степень воздействия природы на общество столь велика, что это послужило основой появления целого направления в социологии — *географического детерминизма*. Дань ему отдавали многие мыслители: Платон, Аристотель, Г. Бокль, Л. Мечников, К. Риттер и др. Его сторонники полагали, что развитие человеческого общества определяется решающим влиянием на него различных географических факторов. Так, например, Монтескье, Реклю, Бокль считали, что развитие народов определяется в первую очередь местным ландшафтом, почвой, климатом, пищей. Характерно такое высказывание французского писателя, ученого Ш. Монтескье: «Народы жарких климатов робки, как старики,

народы холодных климатов отважны, как юноши»¹. Английский ученый Г. Бокль объяснял наличие рабства в Индии соответствующим жарким климатом, влияющим на психику индусов.

Разумеется, в подобной прямолинейности немало преувеличенного, а то и политически заказного (Индия в то время была колонией Великобритании!). Однако есть в подобных характеристиках и меткие наблюдения о влиянии природы на поведение, психику отдельных людей и этнических групп. Внимательно анализируя историю развития различных стран и этнические особенности их народов, нельзя не отметить их зависимости от тех или иных природных, климатических условий. По-видимому, необходим разумный учет влияния географического фактора на этнические особенности населения. Он позволит обществу более эффективно строить свою политику. Другое дело — возведение географического фактора в абсолют! Крайности в науке, как и в любом деле, только вредят.

♦ В отличие от слишком категоричных выводов Г. Бокля и Ш. Монтескье интересной и оригинальной по своей сути является «океаническая концепция» Л. Мечникова (1838—1888), родного брата известного русского ученого, лауреата Нобелевской премии И. Мечникова. В своей работе «Цивилизация и великие исторические реки» Л. Мечников приходит к выводу о том, что развитие человеческого общества определяется в первую очередь освоением водных ресурсов и путей сообщения. Согласно его концепции, последовательно сменяя друг друга, существовало несколько цивилизаций. Первая из них — речная. В это время общество развивалось благодаря освоению и использованию великих рек Китая, Египта, Месопотамии. Затем возникла Средиземноморская цивилизация, позволившая людям овладеть морскими пространствами и перемещаться с континента на континент. И, наконец, с открытием Америки и освоением океанов человечество вступило в период новой океанической цивилизации в масштабах всей Земли. При всей возможной спорности данной теории Л. Мечникова в ней, в отличие от некоторых других социально-политических доктрин развития общества, не находится места для насилия, диктатуры какого-либо класса или

¹ Монтескье Ш. Избр. соч. — М.: Политиздат, 1955. — С. 350.

социального слоя общества. Она носит гуманистический, общечеловеческий характер.

Как бы ни оценивать теории, которые относят к географическому детерминизму, очевидно, что исследования в данной области помогли привлечь внимание ученых к осмыслению роли окружающей природной среды в развитии человека.

В то же время неумолимая и неподкупная практика, как основной критерий истинности любых теорий, свидетельствует о значительной степени независимости общества от природы, возможности самого общества творить свою судьбу, несмотря на превратности климата, погоды и другие природные сюрпризы.

♦ Географический детерминизм в целом мирно пропагандировал свои идеи. В то же время постулаты *геополитики*, теории, опирающейся на выводы географического детерминизма о значении природных факторов, могут носить весьма агрессивный характер. Теорию геополитики разрабатывали в основном ученые Западной Европы. Среди них *Ф. Ратцель* (Германия), *Р. Челлен* (Швеция) — автор термина «геополитика», появившегося в 1916 г., и др.

Согласно этой теории политика государства (в первую очередь внешняя) во многом определяется различными географическими факторами (пространственным положением, климатом, природными ресурсами, темпом роста населения и т.п.). История человеческого общества толкуется как борьба государств, которые подобно биологическим организмам воюют за жизненное пространство (*Ф. Ратцель*). Это положение послужило теоретическим оправданием и обоснованием агрессии Германии, Японии, Италии, Израиля, якобы борющихся за реализацию жизненного пространства из-за мнимого перенаселения. Этим же геофактором пытались объяснить надуманный «антагонизм» между морскими державами Запада и континентальными странами Востока, между передовым индустриальным Севером и отсталым аграрным Югом. Печальные последствия геополитических установок на практике очевидны.

Влияние природной среды на жизнь общества особенно ярко выражено в сфере производства. Материальное производство находится в теснейшем диалектическом единстве с природой. В процессе производства природа используется человеком как

предмет труда, объект его преобразовательной деятельности в интересах общества. Природные богатства (в первую очередь полезные ископаемые) служат естественной основой материального производства и жизни общества. Выйдя из природы, человечество уже не в состоянии существовать без продуктов труда, полученных в результате материального производства, «очеловечивания природы».

Зависимость материального производства и общества от природы накладывает в свою очередь на производственную деятельность определенные ограничения. Они касаются прежде всего разумного, рационального воздействия общества на природу в процессе производства. Неотъемлемым здесь должен стать принцип: «Не навреди!»

Человек и космос Говоря о взаимодействии общества и природы, мы оперировали в основном масштабом одной планеты — Земли. Однако, как мы уже отмечали, понятие природы в широком смысле слова охватывает весь объективный материальный мир.

Связь человечества и космоса многие века оценивалась философами в лучшем случае чисто умозрительно, на уровне научных гипотез и догадок. Эти рассуждения носили, как правило, общегуманистический характер типа: «Человек — сын Земли, дитя космоса» и т.п. Изучение вопроса о единстве космоса и всех его составляющих, включая окружающую среду и человечество, окончательно переместилось в XX в. из сферы астрономии и астрологии в философию. Во многом это произошло благодаря работам российских ученых, в первую очередь представителей русского космизма, таких, как А.Л. Чижевский, Л.Н. Гумилев и др.

Ученые давно обратили внимание на своеобразные следы активности Солнца (пятна, факелы на его поверхности, протуберанцы). Эта активность, в свою очередь, оказалась связанной с электромагнитными и другими колебаниями мирового пространства. Русский ученый А.Л. Чижевский (1887—1964), проведя многие научные исследования по астрономии и истории, пришел к выводу о существенном влиянии Солнца, его активности на биологические и социальные процессы на Земле (подробнее об этом смотри «Русский космизм»).

Л.Н. Гумилев (1912—1992), оригинальный мыслитель, сын знаменитых русских поэтов А. Ахматовой и Н. Гумилева, актив-

но занимался проблемой *этногенеза* (происхождения народов). Он усматривал прямую зависимость этногенеза от географической среды. В свою очередь, эта среда является фрагментом биосферы Земли, которая входит в состав Солнечной системы — участка Галактики. Таким образом, человек и общество являются составной частью Вселенной и существуют в общей цепи иерархической совместимости микромира (человека) с макромиром (космосом).

Л. Гумилев много работал над концепцией *пассионарности*. По мнению ученого, само возникновение и дальнейшее развитие этносов зависит от многих природных, в том числе и космических, факторов (солнечной активности, магнитных полей и др.). Развитие этносов определяется главным образом наличием в них особых людей — *пассионариев*, обладающих сверхэнергией, непреодолимым стремлением к намеченной цели, пусть даже иллюзорной. Именно активностью и деятельностью пассионариев объясняются, по мнению Гумилева, главные исторические события в жизни народов. Пассионарии оказывают влияние на массы путем пассионарной индукции. Деятельность же самих пассионариев, их активность тесно связана с ландшафтом, историческим временем и космическими факторами.

Противоречия во взаимоотношениях природы и общества

Особое место в изучении взаимоотношений природы и общества представляют имеющиеся между ними противоречия.

История совместного существования человека и природы представляет собой единство двух тенденций. Во-первых, с развитием общества и его производительных сил постоянно и стремительно расширяется господство человека над природой. Сегодня это проявляется уже в планетарном масштабе. Во-вторых, одновременно постоянно растет уровень противоречий, дисгармония между человеком и природой.

Природа, несмотря на все бесчисленное многообразие ее составных частей, есть *единое целое*. В силу данного обстоятельства воздействие общества на отдельные части природы оказывает (даже независимо от воли людей) одновременное воздействие и на другие его части. Игнорирование человеком целостного диалектического характера природы приводит к отрицательным последствиям как для природы, так и для общества. Об этом в свое время прозорливо писал еще Ф. Энгельс:

«Не будем, однако, слишком обольщаться нашими победами над природой. За каждую такую победу она нам мстит. Каждая из этих побед имеет, правда, в первую очередь те последствия, на которые мы рассчитывали, но во вторую и третью очередь совсем другие, непредвиденные последствия, которые очень часто уничтожают последствия первых»¹.

Не так давно целые поколения с гордостью бравировали тем, что диалектику они учили не по Гегелю. Низкий уровень культуры и, философской в частности, игнорирование поколениями людей общих диалектических закономерностей мира, к сожалению, — печальная реальность. Горьким свидетельством тому, что человечество не желает учиться на собственных ошибках, могут служить наши обмелевшие после вырубки лесов реки, засоленные в результате неграмотного орошения и не пригодные для земледелия поля, высохшие моря и т.п.

Особенно отрицательным как для природы, так и для общества становится бесцеремонное вмешательство человека в окружающую среду в наши дни, ибо последствия этого вмешательства из-за высокого уровня развития производительных сил весьма существенны и зачастую непредсказуемы. Любое вторжение в природу даже в самых скромных масштабах должно быть всесторонне просчитано и обосновано.

В свою очередь необходима также постоянная забота о поддержании динамического равновесия между природой и обществом. Поэтому нужно не только брать у природы, но и отдавать ей (посадки лесов, рыборазведение, организация национальных парков, заповедников и т.п.). В странах бывшего СССР насчитывалось в недавнем прошлом 143 государственных заповедника, 12 национальных парков². Эту работу нужно развивать. С трудом, мучительно человечество постепенно все больше начинает осознавать необходимость перехода от потребительского отношения к природе к гармонии с ней.

Уровень воздействия человека на окружающую среду зависит в первую очередь от технической вооруженности общества. Она была крайне мала на начальных этапах развития человечества.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 495.

² См.: Балидин Р.К., Бондарев Л.Г. Природа и цивилизация. — М.: Мысль. 1988. — С. 326.

Однако с развитием общества, ростом его производительных сил ситуация начинает меняться кардинальным образом. XX в. — это век научно-технического прогресса. Связанный с качественно новым взаимоотношением науки, техники и технологии, он колоссально увеличивает возможные масштабы воздействия общества на природу и ставит перед человечеством целый ряд новых, чрезвычайно острых проблем, в первую очередь — экологическую.

2.3. Современная экологическая проблема

Что такое экология? Под этим термином, впервые употребленным немецким биологом Э. Геккелем (1834—1919) в 1866 г., понимается наука о взаимоотношениях живых организмов с окружающей средой. Ученый полагал, что новая наука будет заниматься только взаимоотношениями животных и растений со средой их обитания. Однако говоря сегодня о проблемах экологии (этот термин прочно вошел в нашу жизнь в 70-х гг. нашего столетия), мы фактически говорим о *социальной экологии* — науке, изучающей проблемы взаимодействия общества и окружающей среды.

Сегодня экологическую ситуацию в мире можно охарактеризовать как близкую к критической: уничтожены и продолжают уничтожаться тысячи видов растений и животных; в значительной мере истреблен лесной покров; стремительно сокращается имеющийся запас полезных ископаемых; мировой океан не только истощается в результате уничтожения живых организмов, но и перестает уже быть регулятором природных процессов; атмосфера во многих местах загрязнена до предельно допустимых размеров, а чистый воздух становится дефицитом; на Земле уже невозможно обнаружить ни одного квадратного метра поверхности, где бы не находилось искусственно созданных человеком элементов.

Стала совершенно очевидной пагубность потребительского отношения человека к природе лишь как к объекту получения определенных богатств и благ. Для человечества становится жизненно необходимым изменение самой философии отношения к природе.

Какие же меры необходимы для решения экологической проблемы? Прежде всего, следует перейти от потребительско-технократического подхода к природе к поиску гармонии с ней. Для этого, в частности, необходим целый ряд целенаправленных мер по экологизации производства: природосберегающие технологии и производства, обязательная экологическая экспертиза новых проектов, создание безотходных технологий замкнутого цикла.

Однако ощутимый эффект все перечисленные и другие меры могут дать лишь при условии объединения усилий всех стран для спасения природы. Первая попытка такого международного объединения состоялась еще в начале нашего века. Тогда в ноябре 1913 г. в Швейцарии собралось первое международное совещание по вопросам охраны природы с участием представителей 18 крупнейших государств мира. Ныне межгосударственные формы сотрудничества выходят на качественно новый уровень. Заключаются международные концепции по охране окружающей среды, осуществляются самые различные совместные разработки и программы. Активизировалась деятельность общественных организаций по защите окружающей среды — «Зеленые» («Гринпис»). Экологический интернационал Зеленого Креста и Зеленого Полумесяца в настоящее время разрабатывает программу по решению проблемы «озоновых дыр» в атмосфере Земли. Следует, однако, признать, что при весьма различном уровне социально-политического развития государств мира международное сотрудничество в экологической сфере еще весьма далеко от своего совершенства.

Другая мера, направленная на улучшение взаимоотношений человека и природы, — разумное самоограничение в расходовании природных ресурсов, особенно энергетических источников, имеющих для жизни человечества важнейшее значение. Подсчеты международных экспертов показывают, что если исходить из современного уровня потребления, то запасов угля хватит еще на 430 лет, нефти — на 35 лет, природного газа — на 50 лет¹. Срок, особенно по запасам нефти, не такой уж и большой. В связи с этим необходимы разумные структурные изменения в мировом энергобалансе в сторону расширения применения

¹ См.: Цицкова А.П., Новиков Ю.В. Гармония или трагедия? Научно-технический прогресс, природа и человек. — М.: Наука, 1989. — С. 37.

атомной энергии, а также поиск новых, эффективных, безопасных и максимально безвредных для природы источников энергии.

Еще одной мерой решения экологической проблемы, и может быть в перспективе самой важной из всех, является формирование в обществе *экологического сознания*, понимания природы как другого существа, над которым нельзя властвовать без ущерба для себя. Экологическое обучение и воспитание в обществе должны быть поставлены на государственный уровень и проводиться с раннего детства. При любых озарениях и стремлениях, рождаемых человеческим разумом, неизменным вектором поведения человечества должно оставаться его стремление к гармонии с природой.

Вопросы для повторения

1. Охарактеризуйте основные этапы эволюции философских представлений о взаимосвязи общества, человека и природы.
2. В чем сущность концепций органической теории общества, мальтузианства, географического детерминизма, геополитики? Что рационально в этих учениях, а что преувеличено?
3. Каково взаимоотношение понятий «природа», «географическая среда», «биосфера»?
4. Почему необходимо говорить о единстве природного и социального бытия человека?
5. В чем выражается противоречивый характер единства природы и материального производства?
6. Каковы основные исторические этапы взаимодействия природы и общества?
7. В чем сущность и содержание глобальных экологических проблем современности? Каковы пути их решения? Назовите и охарактеризуйте особенности экологической проблемы в современной России.





Глава 3

Общество как целостная, саморазвивающаяся система

При всем своеобразии общества оно все же едино с природой. Общество, как и природа, есть воплощение стабильности и нестабильности, порядка и хаоса, покоя и изменения.

Эта противоречивость общественной жизни была замечена далеко не сразу. Но по мере ее осознания философы, начиная с О. Конта, все чаще стали выделять в общественной жизни два ее основных аспекта: статику и динамику. Под *статикой* стали понимать сложившуюся структуру общества, его составные части, элементы, а также связи, отношения между ними, под *динамикой* разумелись процессы движения, функционирования, изменения и развития. Конечно, при этом учитывалось, что в реальной общественной жизни указанные два аспекта отдельно никогда не существуют и могут быть представлены порознь лишь в целях удобства теоретического анализа. В этом отношении ученые и философы чем-то похожи на часовщика, который, прежде чем приступить к ремонту, сначала останавливает часы, тщательно рассматривает их механизм.

Примерно также поступим и мы: сначала рассмотрим общество в статике, в состоянии покоя, как совокупность элементов и частей, как определенную структуру, а затем, опираясь на эти представления, попытаемся, разобраться и в особенностях движения общества, его динамике.

3.1. Социальная система как единство элементов и их взаимоотношений

Структура — общенаучное понятие, отражающее тот факт, что мир состоит из отдельных предметов с их свойствами и взаимоотношениями. Мир не только разделен, но и един, или иначе говоря, не только дискретен, но и континуален. Именно эти особенности мира и отражает понятие структуры и близкие к нему понятия организации, системы, порядка.

Структура общества Структура общества, как и всякая природная структура, включает в себя не только отдельные объекты, отдельных людей, их объединения, но и их свойства, связи, взаимоотношения. Конечно, нет и не может быть общества без отдельных индивидуумов, выступающих в качестве далее неделимых «социальных атомов». Человек и общество — две стороны одной медали. Но все же общество представляет собой нечто большее, чем простая сумма составляющих его индивидов, поскольку оно также включает те *реальные отношения*, которые объединяют людей в роды, племена, семьи, народности, нации, государства и, наконец, в сообщество.

Поэтому в качестве начального, предварительного определения сущности понятия общества приемлемо его определение как совокупности людей, групп, а также объединяющих их взаимоотношений.

Если первый из указанных разрезов социальной структуры — *отдельные люди их объединения* — обнаружить нетрудно, то второй — *связи и отношения между людьми* — увидеть значительно сложнее, поскольку они носят скрытый характер, бесплотны, невещественны. Именно поэтому огромная роль этих незримых отношений в общественной жизни была понята не сразу.

✧ Немало *предрассудков в оценке их роли сохраняется и поныне*. Самыми распространенными из таких заблуждений являются крайний индивидуализм, или анархизм, и воинствующий коллективизм, наиболее опасным проявлением которого является фашизм.

С точки зрения социального нигилизма, существуют только отдельные люди, индивидуумы, общественных связей и, следовательно, общества не существует. Отсюда следует, что общество есть чистая фикция, удобное слово и ничего более. Следствием подобного индивидуалистического подхода является анархизм, отрицающий роль объективных общественных связей, значение общественных организаций и государства. По мнению П. Кропоткина, свобода личности будет обеспечена «... если только основной идеей общины станет полная свобода, отсутствие власти — анархия»¹.

Напротив, по мнению сторонников крайнего, воинствующего коллективизма, общество, государство не только существуют, но и являются более высокими ценностями, чем индивиды, из которых это общество состоит. С этой точки зрения существует только общество, одно лишь общество и ничего, кроме общества. Отдельные же люди — всего лишь частицы, винтики, «моменты», как выражался Гегель, более широкого целого, подобно тому, как ноги и руки являются частями человеческого тела. Эта гегелевская концепция отчасти была воспринята и К. Марксом, подвергшимся за это резкой критике со стороны русских философов.

Конечно, указанные два компонента общественной организации — люди и их взаимоотношения — еще не выражают всего содержания структуры общества, они суть лишь ее главные, несущие опоры. Структура общества не двумерна, а многомерна, представляет собой совокупность множества различных частей и элементов, которые могут быть сведены к двум основным лишь в теоретическом анализе. Реальное, живое общество предстает перед нами в ярком многообразии образующих его элементов и частей. Эти части скреплены, слиты друг с другом благодаря множеству связей, взаимодействий, которые и превращают совокупность элементов социальной структуры в единую, целостную общественную систему, подобно тому как тесные связи, существующие между отдельными живыми клетками, создают единый человеческий организм.

¹ Кропоткин П.А. Хлеб и воля // Современная наука и анархия. — М.: Правда, 1990. — С. 390.

Однако общество, конечно, существенно отличается от других, природных, систем как биологических, так и физических своей особой сложностью.

Поэтому при описания социальной системы широко используются наряду с понятиями общей теории систем: «элемент», «система», «структура», «организация», «отношение», также и специфические социально-философские понятия: «субъект», «объект», «идеальное», «социальная деятельность» и др.

Создание этого понятийного аппарата для описания общества как единого организма явилось продуктом длительного процесса развития философской мысли.

✧ Первые представления о *системности* в природе и в обществе зародились уже в античной философии в виде общей концепции об упорядоченности, целостности бытия. Но наиболее активно проблему системности общественной жизни разрабатывали такие крупнейшие мыслители XIX-XX вв., как *О. Конт, Г. Спенсер, К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер, П. Сорокин, Т. Парсонс* и др. Именно этим мыслителям принадлежит заслуга детальной разработки содержания основных для решения данной проблемы понятий. Это содержание можно свести к следующему.

Под *элементом* или *частью* общества понимается мельчайшая частица системы или их совокупность; в качестве элементов и частей общества могут выступать те или иные социальные субъекты, отношения, институты. Эти понятия обозначают нечто относительно простое, более элементарное, чем система. Составляющие общество элементы, части, подсистемы весьма многообразны, многокачественны, иерархичны.

Под *отношениями* понимается определенная связь, зависимость между субъектами, составляющими общество. Отношения — своего рода цементирующий материал, который сплавляет людей в общество, превращает его отдельные элементы, части в прочный монолит. Устойчивые, повторяющиеся, постоянные отношения, зависимости между людьми постепенно приводят к формированию стабильных социальных групп, организаций, институтов, вступающих в свою очередь во взаимоотношения между собой. Чем богаче, многообразнее социальные отношения, тем более развитым, демократичным является общество.

Понятие «*структура*» и отражает степень развития общества, сложившуюся в нем определенную форму устойчивых связей,

отношений, совокупность возникших на их основе социальных групп и институтов, обеспечивающих целостность общества, сохранность его свойств при различных внутренних и внешних воздействиях.

Структура, таким образом, может быть определена как исторически сложившаяся форма организации общества, внутренняя упорядоченность, согласованность взаимоотношений различных его частей.

При характеристике социальной жизни часто употребляются также и понятия «*субъект*» и «*объект*». Они противоположны по смыслу. Под субъектом понимается явление, выступающее как носитель активности, направленной на объект, выступающий в данном случае как более пассивное явление. Под объектом, таким образом, понимается явление, на которое направлена активность субъекта — познавательная или предметно-практическая.

И, наконец, *социальная система* является обобщающим понятием данной темы. Оно охватывает всю совокупность социальных объектов и субъектов, их свойств и отношений, образующих целостный социальный организм.

Как уже отмечалось, социальная система отличается от систем, существующих в природе. Эти отличия состоят в следующем:

- множественности составляющих общество элементов, подсистем, уровней, а также их функций, связей и взаимоотношений;
- разноразличности социальных элементов, среди которых наряду с разнообразными материальными имеются более многокрасочные идеальные, духовные явления. Вот почему при исследовании общества особенно плодотворным оказывается комплексный подход, использующий методы и гуманитарных, и естественных наук, свидетельством чего могут служить известные концепции В. Вернадского, Л. Гумилева и др.;
- уникальность ее основного элемента — человека, обладающего широкими возможностями свободного выбора форм и способов своей деятельности, поведения, что придает развитию общества большую степень неопределенности, а следовательно, и непредсказуемости. Обоснование этой мысли является одной из центральных задач философии — от Декарта и Канта и до Бердяева и Камю.

По мере выявления философской мыслью особой сложности и многообразия общественной жизни стало усиливаться и стремление философов отыскать какое-то общее основание, общий знаменатель, к которому могло бы быть сведено все это многообразие. Причем философия в этом отношении лишь следовала за другими науками, каждая из которых обнаруживала тот или иной «первокирпичик» в своей области познания: физика — в элементарных частицах, химия — в атомах, биология — в живых клетках, психология — в явлениях раздражимости.

Социальная деятельность Настойчиво размышляя над этим вопросом применительно к обществу, философы после долгих дискуссий пришли в конце концов к общему ответу на него — все внешне разнообразие явления общественной жизни представляют, в сущности, ту или иную разновидность *совместной деятельности людей*.

Так рассуждал О. Конт — один из основателей современной социальной философии. Развивая его мысли, М. Вебер увидел основу жизни общества в *социальном действии*, которое он определял как человеческое поведение, направленное на другого человека. Соглашаясь в принципе с М. Вебером, другой известный социолог — Т. Парсонс, рассматривал всю социальную систему как совокупность «взаимоотношений между исполняющими свои роли людьми». К этим представлениям о первооснове общества был близок и К. Маркс, утверждавший, что общество есть «продукт взаимодействия людей».

Таким образом, общий ответ на вопрос о первооснове общества свелся к тому, что все многообразие общественных явлений представляет в своей сущности тот или иной вид деятельности людей. Именно *человеческая деятельность* представляет собой как бы скрытую, тайную сущность, первооснову, субстанцию всего социального. Современная социальная философия видит в социальном действии исходный пункт всей системы общественных отношений, средство интеграции различных областей социального знания.

Однако, признавая исключительное значение феномена человеческой деятельности, современная социология вместе с тем предупреждает о связанной с этим опасности искусственного упрощения, обеднения реально существующего многообразия, сложности и многомерности социального взаимодействия. При

этом особо обращается внимание на то, что при всем фундаментальном, системообразующем значении социальной деятельности она все же не является исчерпывающим, конечным, «далее неделимым» основанием человеческого существования. Этому есть по крайней мере две основные причины:

- сама социальная деятельность, активность порождается и определяется коренящимися в ее основе различными материальными и духовными потребностями, интересами, мотивами, ценностными ориентациями людей;

- активная человеческая деятельность нередко порождает в качестве своего неожиданного результата целый мир чуждых человеку или даже враждебных ему социальных отношений и институтов, политических и идеологических явлений.

Поэтому, признавая, что социальная деятельность — основа общественной жизни, следует видеть, что она не сводится к ней. Признание наличия в социальной системе фундаментальной основы, опорных конструкций не исключает, как уже указывалось выше, представлений о многомерности, сложности общественной жизни. Она может быть понята не только как совокупность отдельных видов деятельности, но и во многих других аспектах, например, как совокупность отдельных социальных групп, как определенная структура различных общественных организаций или же как сложная сеть отношений, связывающих людей, группы и организации.

Так например, в качестве относительно самостоятельного предмета рассмотрения может быть выделена исторически сложившаяся в ходе совместной деятельности людей *устойчивая структура социальных общностей*, включающая такие группы, как семья, род, племя, нации, классы, сословия, касты и т.п.

Может быть также специально выделен и рассмотрен другой важнейший аспект общественной жизни — *совокупность связей, зависимостей, отношений между людьми*. Этот аспект может исследоваться по отдельным крупным сферам жизнедеятельности общества, таким, как экономическая, политическая, духовная, религиозная и др. Могут рассматриваться отношения как внутри каждой из этих сфер, так и между самими сферами.

Столь же правомерен и анализ общества с точки зрения существующих в нем многообразных организаций, учреждений и институтов, возникающих с целью обеспечения устойчивости

социальных отношений. Эта структура также включает в себя множество социальных образований, в том числе различного рода производственные предприятия, учреждения сферы образования, культуры, науки, здравоохранения, центральные и местные органы власти, т. е. всю разветвленную сеть политических, экономических и культурных организаций, удовлетворяющих различные потребности человека.

Допустим, наконец, и так называемый *универсальный, или синтетический, подход к пониманию структуры общества*. При таком подходе общество представляется состоящим из отдельных личностей; малых групп, отдельных коллективов; больших социальных групп и их организаций; отдельных народов, наций и государств; международных, межгосударственных объединений и организаций. Каждый из этих элементов находится в системе сложных взаимосвязей друг с другом, как вертикальных, так и горизонтальных.

Анализ перечисленных многообразных аспектов социальной системы — видов деятельности, социальных отношений, социальных общностей, общественных институтов — составляет, по сути дела, содержание социальной философии как науки. Не пытаясь исчерпать в данном разделе все богатство этого содержания, сосредоточим внимание на характеристике того аспекта социальной системы, который составляет ее субстанциальную основу, т. е. на совместной деятельности людей, ее сущности и структуре.

Совместная деятельность *Деятельность* определяется как специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет целесообразное осмысление, изменение и преобразование данного мира.

Это содержание реализуется основными структурными элементами деятельности, которые присутствуют уже в простейшем индивидуальном социальном действии. Каковы же составные элементы, из которых складывается даже самое простое социальное действие?

- Первым элементом в структуре любого социального действия, важнейшим и необходимым фактором всякой деятельности является *человек*, индивид, люди. Без человека невозможна никакая социальная деятельность. Он активная сторона этой

деятельности, ее *субъект*. Но потому люди и являются субъектами, что их деятельность направлена на те или иные объекты.

• Итак, второй элемент социального действия — *объекты* деятельности. Таковыми могут оказаться не только вещи, но и люди, как это имеет место в деятельности врача, учителя, представителей некоторых других профессий. Но все же чаще в этом качестве выступают объекты другого рода вещи, которые, в свою очередь, четко разделяются на две подгруппы. Одна из этих подгрупп — орудия и средства материального производства, а также и орудия духовного производства, такие, как карандаш, ручка, пишущая машинка, компьютер, печатный станок и т.п. Иначе говоря, к этой группе объектов деятельности относятся все вещи, с помощью которых человек изменяет окружающую среду с целью ее приспособления к своим потребностям.

• Еще одна подгруппа объектов — средства, не менее необходимые для человеческой деятельности, чем вещи, но не имеющие вещественного, материального характера. Эти объекты деятельности настолько своеобразны, отличны от вещей, что при рассмотрении структуры социального действия их обычно выделяют в особый, третий его компонент. Это *язык жестов, звуковая и письменная речь, информация*, заключенная в различного рода носителях: магнитных лентах, дискетах, картинах, схемах и т.п. Это символы, знаки. Они, как и вещи, являются необходимым условием всякой человеческой деятельности. Воздействуя на наше сознание, символы и знаки обеспечивают целенаправленность индивидуальной деятельности, а при коллективной — также и ее согласованность. Если физические вещи служат непосредственно приспособлению человека к окружающей действительности, то символы облегчают для него, иногда многократно, решение этой задачи.

• Но кроме названных трех, имеется и еще один, четвертый по счету, необходимый элемент социального действия. Это *связи, отношения* между указанными основными факторами социального действия.

Как показывает опыт, механический набор рассмотренных трех элементов (людей, вещей и символов) не образует еще ни социального действия, ни социальной жизни в целом, если нет связи, взаимодействия между ними. Именно поэтому устойчивые, многократно повторяющиеся связи между людьми, вещами

и символами, постепенно складывающиеся как на уровне индивидуального действия, так и на уровне социальных групп и всего общества, имеют исключительно важное значение для общественной жизни.

Таким образом, существуют четыре элемента всякой человеческой деятельности — люди, физические вещи, символы и связи между ними. Необходимость их постоянного воспроизводства порождает *основные типы общественной деятельности*, образующие базовую структуру в многоплановой общественной системе.

Выделяются четыре сферы или области общественной деятельности:

- материальная;
- духовная;
- регулятивная или управленческая;
- деятельность обслуживания, иногда именуемая гуманитарной, или социальной в узком смысле слова.

Все они, обеспечивая необходимые условия любой человеческой деятельности, одновременно создают предпосылки жизне-способности общества в целом.

Каковы же специфика и функции каждой из указанных четырех сфер социальной деятельности?

♦ Начнем с выявления особенностей *сферы материального производства*. Его своеобразие состоит в том, что оно призвано создавать определенные вещи, товары, необходимые для удовлетворения материальных потребностей людей, поддержания их активности в любой форме деятельности. Основная фигура здесь — работник физического труда, хотя материальным производством заняты и люди умственного труда, доля которых увеличивается. В этой сфере трудятся земледельцы, шахтеры, машиностроители, рабочие и инженеры, агрономы, руководители предприятий. Значимость этой сферы для всего общества признана всеми. Трудом работников сферы материального производства добывается сырье, создаются машины и механизмы, все необходимое как для удовлетворения собственных производственных нужд, так и для материального оснащения системы образования, науки, медицины, управления.

Именно в этой сфере создается все необходимое для повседневной жизни людей: жилье, продовольствие, одежда и т.д. Однако это обстоятельство не дает оснований для преувеличе-

ния, а тем более абсолютизации роли этой сферы, как и для ее противопоставления другим областям человеческой деятельности.

Признавая большую роль сферы материального производства, современная социальная философия все же склонна считать, что при всем своем значении оно является лишь одной из необходимых форм общественной активности. Его качественное отличие от других сфер жизни общества не дает оснований к тому, чтобы сводить к нему всю разнокачественность, сложность человеческой деятельности. Тем более, что ряд известных современных исследователей (Д. Белл, Д. Гэлбрайт, З. Бжезинский), ссылаясь на наметившийся переход развитых стран от экономики товаров к экономике обслуживания, не без оснований утверждает, что в так называемом «постиндустриальном обществе» будет происходить дальнейшее падение роли материального производства¹.

✧ Важную и все более возрастающую роль в общественной жизни играет *духовное производство*, в процессе которого производятся не вещи, а идеи, образы, научные и художественные ценности. Правда, эти ценности так или иначе материализуются в физических вещах, носителях этих духовных ценностей, в книгах, картинах, скульптурах и т.п. Но все же главное в этих предметах — не материальная сторона, а их духовное содержание, заключенные в них идеи, образы, чувства.

В процессе духовной деятельности человек познает окружающий мир, его многообразие и сущность; разрабатывает систему ценностного сознания, определяя значение тех или иных явлений для человека. Благодаря полученным знаниям совершенствуются все формы деятельности, человек глубже познает самого себя, свой духовный мир. И хотя некоторые направления современной философии доказывают ограниченность возможностей человеческого познания, выдвигая на первый план в качестве регуляторов человеческого поведения сферу подсознательного, иррационального, нельзя не признать, что все достижения современной цивилизации в значительной мере — результат развития науки, искусства, религии, духовного производства в целом. Именно поэтому труд ученого, художника, композитора, конструктора, архитектора пользуется высоким признанием в обществе, даже в кризисные моменты его развития.

¹ *Буржуазная социология на исходе XX века.* — М.: Наука, 1986. — С. 246—250.

✧ В качестве еще одной сферы выделяется *регулятивная*, или *управленческая, деятельность*, то есть деятельность различного рода администраторов, управляющих, политиков. Специфическая задача этой сферы — поддержание связей между людьми, регулирование их деятельности и общественных отношений. Поскольку связи и отношения возникают стихийно, естественно, они первоначально не нуждаются в специализированной деятельности по их регулированию. Но со временем для поддержания наиболее необходимых и важных связей формируются специализированные виды регулятивной деятельности и соответствующие им организации. Деятельность последних направлена на обеспечение согласованности, упорядоченности различных сфер общественной жизни. Без этого общественная жизнь также невозможна, как и без материального и духовного производства.

Регулятивная, управленческая деятельность имеет свою структуру, подразделяясь так же, как и другие типы деятельности, на множество различных видов труда. Это прежде всего управление людьми с применением различных способов, средств, включая принуждение. Но это также и управление вещами. Именно такова функция законодательства о собственности, о земле и т.п. Управление осуществляется на различных уровнях: от государства до уровня предприятия и семьи. Управленческая деятельность играет огромную роль в развитии общества, его судьбах, но ее часто поражают многочисленные болезни: злоупотребление методами принуждения, насилия, репрессий, чрезмерное разрастание чиновничьего аппарата, бюрократизация управленческой деятельности, взяточничество и т.п. По выражению Ю. Бохеньского, «чиновники, как и кролики, имеют естественную склонность к размножению», они представляют собой «своего рода социальную раковую опухоль, которая растет за счет здорового организма и в конце концов убивает его, если не удалить ее вовремя»¹. Возможно, что в этом саркастическом высказывании польского философа есть и доля преувеличения, но справедливость требует признать, что история человеческого общества богата не только примерами большой пользы, но и немалого вреда, исходящего от управленческих структур.

¹ Бохеньский Ю. Сто суеверий. — М.: Прогресс, 1993. — С. 172.

Высшей формой управленческой деятельности является *политическая деятельность*. Именно на этом управленческом уровне решаются судьбы миллионов людей. И именно поэтому цена допущенных здесь ошибок может быть особенно велика.

✧ Но при всей важности политической и других видов социальной деятельности все они возможны только при наличии первого, главного условия общественной жизни — живых и активных людей. Создание предпосылок для жизни, воспроизводства, активности людей составляет содержание четвертого вида общественной деятельности — *социальной деятельности* в узком смысле слова, или *деятельности по обслуживанию людей*. Это деятельность врача, учителя, артиста, работников сферы обслуживания. Конечно, люди сами занимаются своим воспроизводством, способны к самолечению, самообразованию, сами себя кормят, развлекают. Однако воспроизводство, сохранение жизни, стимулирование активности, непосредственное обслуживание человека — настолько важное общественное дело, что общество не может доверить его полностью отдельным людям, семье. Общество включается в этот процесс через школы, вузы, создает систему здравоохранения. Сфера обслуживания — одна из самых динамичных в современном обществе. Высокий уровень ее развития, по мнению современных социологов, явится важнейшей характеристикой «постиндустриального общества».

Итак, как мы видели, общественная структура возникает на базе четырех важнейших видов человеческой деятельности.

Каждой из них соответствует своя специфическая сфера общественной жизни со своей внутренней структурой, множеством отдельных форм. Четкие представления об основных, необходимых для общества видах деятельности являются важной предпосылкой последующего уяснения всей его сложной структуры, а также его свойств как единого, целостного социального организма.

✧ Следует отметить, что все выделяемые в ходе теоретического анализа типы деятельности, социальные группы и институты, их взаимоотношения, образуемые ими сферы общественной жизни в реальности всегда существуют вместе, *взаимосвязаны*, перекрещиваются, взаимопроникают друг в друга. Поэтому указание свойств составных частей общества еще не объясняет полностью его общего состояния и его общего действия. Только находясь в единстве и взаимосвязи, отдельные социальные сфе-

ры создают общество как единую систему, как особый организм, обладающий не только свойствами, присущими его отдельным частям, но и такими свойствами, которых нет ни у одной из его составных частей. Если отдельная часть еще может быть в какой-то мере понята вне целого, то целое, как учил Аристотель, может быть понято, хотя и на основе учета свойств составляющих его элементов, но вместе с тем только как нечто большее, как нечто иное, чем простая сумма своих составных частей. Причем это целое больше не только количественно, но и качественно, то есть у системы как целого есть такие качества, свойства, которых нет ни у одной из составляющих частей. Так, свойства воды не сводятся к качествам составляющих ее элементов — водорода и кислорода. Так же как свойства живого организма не сводятся к характеристикам составляющих его отдельных клеток, органов и тканей. Поэтому, чтобы понять общество как целое, нужно изучить не только его части, но и выявить особые свойства общества как целого.

Общество как целостный организм характеризуется следующими свойствами:

- самодеятельностью;
- самоорганизацией;
- саморазвитием;
- самодостаточностью.

Если первые три свойства присущи не только обществу в целом, но в той или иной степени и составляющим общество сферам, группам, то свойство *самодостаточности* характерно только для общества в целом.

Самодостаточность — это способность системы своей собственной деятельностью создавать и воссоздавать все необходимые условия собственного существования, производить все потребное для коллективной жизни. Самодостаточность — главное отличие общества от его составных частей. Ни один из типов деятельности не может самостоятельно функционировать, ни одна из отдельных социальных групп не способна выжить «в одиночку», обеспечить себя всем необходимым. Такой способностью обладает только общество в целом. Только совокупность всех видов деятельности, все вместе взятые и взаимосвязанные группы и их институты создают

общество в целом как самодостаточную социальную систему — продукт совместной деятельности людей, способных собственными усилиями создавать все необходимые условия для своего существования.

3.2. Динамика общества и его развитие

Как уже отмечалось, общество, как и природа, представляет собой противоречивое единство стабильности и нестабильности, устойчивости и изменчивости. Поэтому социальный анализ предполагает рассмотрение общества не только в *статике*, с точки зрения его структуры, но и в *динамике*, с точки зрения его изменения и развития.

Об обществе, как и о природе, можно сказать, что оно постоянно течет, движется, изменяется. Это свойство природы и общества было замечено уже античными философами. Наиболее полное и глубокое учение о развитии как всеобщем свойстве бытия создал, как известно, Гегель.

Конт и Маркс в своих философских системах уделили большое внимание специфике социального развития, его эволюционным и революционным формам. Современные философы достаточно единодушны в том, что неотъемлемой составной частью исследования социальных объектов являются наряду с аспектами структуры также и аспекты развития. Иначе говоря, рассмотрение общества в статике, т. е. с точки зрения его организации, структуры обязательно должно быть дополнено анализом его динамики, изменения и развития.

✧ При исследовании этих проблем в социальной философии широко используются такие термины, как «процесс», «функционирование», «изменение», «развитие», «прогресс», «регресс», «факторы развития», «эволюция», «революция» и др. Рассмотрим кратко содержание этих понятий.

Процесс — это единая серия изменений в социальных системах, т. е. в группах, институтах, других элементах социальной системы. Возможны различные виды процессов: касающиеся личности, например, процесс самообразования человека; про-

цессы, происходящие в отношениях двух индивидов; изменения, происходящие внутри общности и между ними; процессы изменений, охватывающие общество в целом.

Возможен и иной подход к классификации социальных процессов. Так, возможно выделение процессов, объединяющих и сближающих людей, но возможны и процессы, разъединяющие их, порождающие соперничество и конфликты.

Простейшим процессом является *функционирование* общества, под которым понимаются происходящие в нем обратимые изменения, связанные с его повседневной деятельностью в рамках сложившихся в нем общественных отношений.

Под *изменением* понимается начальный этап внутреннего перерождения в обществе или его отдельных частях и их свойствах, носящий количественный характер.

Развитие есть частный случай изменений, возникающий, когда постепенные количественные изменения приводят к глубоким, необратимым качественным сдвигам. Это проявляется в обогащении и дифференциации элементов общественных структур и отношений между ними.

Прогресс — одна из разновидностей процесса развития. Он проявляется в увеличении жизнеспособности системы в меняющихся условиях ее существования и связан с процессом усложнения системной организации. Противоположен прогрессу *регресс* — процесс сужения возможностей системы к саморазвитию, усвоению условий окружающей среды, упрощение и разрушение системы.

✧ Рассмотрение общества с точки зрения его изменения и развития включает в себя следующие *основные проблемы*:

- направленность совершающихся в обществе изменений;
- источники или факторы развития;
- формы, в которых совершается любое развитие.

При рассмотрении первой проблемы следует учитывать, что существование постоянных, направленных изменений в обществе признают далеко не все философы. Такую направленность развития от низших форм к высшим признают философы-детерминисты (Спиноза, Гегель, Маркс). В то время как индетерминисты или волюнтаристы (Шопенгауэр, Ницше и др.), абсолютизируя роль слепых, бессознательных начал в человеческой психике и связывая с ними все социальное развитие, отрицают его направленность и закономерность.

Детерминизм признает, как правило, не только направленность исторического развития, но и его по преимуществу прогрессивный характер, то есть исходит из того, что новые фазы социального развития по необходимости являются и более совершенными; иначе говоря, развитие ведет к постоянному улучшению общества.

Вокруг проблемы прогресса велось множество дискуссий. Если определенная часть философов признает прогресс в экономической, политической, научной сферах жизни, то поступательное развитие в области нравственной, в сфере морали оспаривается многими в связи с отсутствием четких критериев морального совершенствования.

Тем не менее независимо от признания направленности, закономерности или прогрессивности происходящих в обществе изменений, сам факт этих изменений, вызывающих постоянное обогащение социальной структуры и отношений между людьми, признается большинством философов, ибо трудно отрицать обогащение духовной жизни людей, развитие науки, техники, расширение возможностей удовлетворения разнообразных человеческих потребностей.

Важным является и вопрос об *источниках, факторах или причинах* происходящих в обществе изменений.

Одна из таких причин связана с непрерывным процессом *функционирования общества*, постоянной деятельностью людей по удовлетворению своих насущных потребностей. В ходе повседневной деятельности людей по удовлетворению своих потребностей совершенствуются их навыки и способности, более разнообразными становятся виды их деятельности. Состав общества, социальных групп постоянно изменяется. Уже в силу этих естественных причин, медленных по преимуществу процессов, в ходе которых люди изменяются также и по возрасту, рождаются и умирают, поколения сменяют друг друга, происходят достаточно глубокие изменения в структуре и организации общества.

Но кроме процессов повседневного функционирования в общественной жизни обнаруживаются и более серьезные, коренные изменения, затрагивающие самые основы жизни общества. Они происходят под влиянием мощных *реформаторских и революционных движений*.

✧ В социальной философии высказывались различные мнения по поводу причин *качественных изменений в обществе*. Одни

связывали их с изменением природных основ социальной жизни, климатическими, биологическими и даже космическими факторами (Ш. Монтескье, В. Вернадский, Л. Гумилев, А. Чижевский), другие искали эти причины в изменениях экономики, орудий труда, методов организации производства (К. Маркс, У. Ростоу), третьи связывали процесс социального развития с изменениями в культурной жизни, системе духовных ценностей (Г. Гегель, О. Конт, П. Сорокин).

Каждый из этих факторов, конечно, оказывает определенное воздействие на развитие общественной жизни, хотя их социальная роль неравноценна. Причем природные, экономические и культурные факторы теснейшим образом связаны между собой. Так, увеличение рождаемости (природно-биологический фактор) дает эффект, приводит к быстрому развитию общества только в сочетании с одновременным развитием производства, образования, медицинского обслуживания.

Весьма велика роль технических изобретений и научных открытий. Так, изобретение и широкое применение паровой машины в XVIII в. предопределили промышленную революцию, а затем вызвали новый тип индустриального общества с развитой промышленностью, буржуазией и пролетариатом. Развитие орудий труда, прогресс техники, науки, как убедительно показывает исторический опыт, изменяет все области общественной жизни, структуру различных общностей людей — больших и малых — их культуру и способ удовлетворения потребностей.

Велика и роль культуры, ее распространения. Так, активный перенос в Японию в XIX — XX вв. достижений науки из Западной Европы и США содействовал тому, что в сравнительно короткий исторический срок, несмотря на поражение во Второй мировой войне, Япония превратилась в одну из самых высокоразвитых стран мира. К сожалению, истории известны и немало примеров противоположного характера, когда проводимая господствующими силами политика изоляционизма, недопущения в страну ни новых идей, ни новых товаров доводила могущественные государства до глубокого кризиса, упадка, в результате устаревания институтов и социальных структур.

Опыт истории убедительно показывает, что культурное творчество может создавать реальную угрозу существующим институтам, социальным структурам и власти. Поэтому оно постоянно

контролируется властью, государством. Многовековая история развития науки и техники, литературы и искусства, философии знает немало примеров ожесточенного сопротивления новым идеям и теориям (дарвинизму, генетике, кибернетике), техническим изобретениям (внедрению паровых машин, компьютеров), новым культурным ценностям.

✧ *Социальные движения* выражаются в коллективных, совместных действиях людей, совершающихся более или менее организовано для достижения определенных целей, изменяющих социальное положение участников движений.

Общей, наиболее глубокой причиной социальных движений являются неудовлетворенные потребности людей: экономические, культурные, политические. Именно они вызывают состояние психического напряжения, социального беспокойства. Внешне это беспокойство проявляется в усилении контактов между людьми, дискуссий, размышлений по поводу сложившейся ситуации. Состояние брожения, беспокойства может охватывать большие или меньшие общности, вплоть до целых классов, народов. Подобное состояние беспокойства, напряженности — исходный пункт социальных движений, свидетельство близости социального потрясения.

Однако характер социальных движений может быть различным. Определяется он прежде всего целями движений, а также применяемыми методами и количеством вовлеченных в них людей. По этим основным признакам и различаются реформаторские и революционные движения.

Реформаторские движения охватывают обычно некоторые ограниченные круги и общности. Они действуют в рамках установленного социального порядка и поэтому, как правило, не сталкиваются с репрессиями и насилием со стороны властей. Они стремятся к достижению изменений, например, средствами улучшения законодательства. Таковы просветительские, профессиональные, пацифистские и отчасти национальные движения. Несмотря на свой мирный, легальный характер, реформаторские движения могут постепенно приводить к глубоким общественным изменениям.

Революционные движения в начальных стадиях могут быть похожи на реформаторские. Но по мере своего развития они приобретают отличия: охватывают широкие массы, целые общест-

венные классы, испытывающие напряжение и беспокойство; затрагивают коренные общественные потребности людей, вызываются сильными мотивами. Участники этих движений часто подвергаются репрессиям и преследованиям со стороны властей. Но основное их отличие — в целях и методах. Их цель — не мирная реформа, а ниспровержение существующего социального строя путем применения силы. Отсюда и необходимость широких масштабов, массовости, наличия особых организаций, способных стать зачатками новой политической власти.

В случае победы революционные движения вводят в жизнь новые порядки, коренным образом изменяют строй общества, меняют состав социальных институтов, изменяют систему ценностей, обычаи, образцы поведения. Наиболее глубокие изменения в обществе вызывают революции, в которых участвуют целые классы, народы. Таковы революции 1789 г. во Франции, 1917 г. в России, 1949 г. в Китае. Глубокие общественные изменения произошли и в результате национально-освободительных революций, совершившихся в XX в., особенно после Второй мировой войны в ряде стран Азии, Африки и Латинской Америки.

Революции не только морально оправданы, но и необходимы, если они направлены против отживших порядков, тоталитарных режимов и т.п. Но неверно считать, что только с революциями связано развитие общества. Нельзя не учитывать, что революции, как показывает исторический опыт, всегда очень дорого обходятся, они сопровождаются страданиями и гибелью зачастую многих ни в чем не повинных людей.

Таким образом, социально-философский анализ общества как целостной саморазвивающейся системы включает в себя рассмотрение и его статики и его динамики, иначе говоря, учет и составляющих его групп, институтов, и постоянно происходящих в обществе процессов эволюционного и революционного изменения и развития.

Вопросы для повторения

1. Что понимается под статикой общества и его динамикой?
2. Укажите основные компоненты структуры общества. Раскройте теоретические источники анархизма и тоталитаризма.
3. Разъясните содержание основных понятий, раскрывающих характер структуры общества: элемент, отношение, субъект, объект и др.
4. Охарактеризуйте совместную деятельность людей как первооснову общественной жизни. Определите ее сущность и структуру.
5. Раскройте своеобразие основных сфер общественной жизни: материальной, духовной и др.
6. Определите следующие основные понятия, раскрывающие динамику общества: процесс, функционирование, изменение, развитие и др.
7. Каково содержание проблемы направленности общественного развития. Что такое детерминизм и волюнтаризм?
8. Укажите социальные и природные факторы общественного развития.
9. Охарактеризуйте социальные движения как фактор глубоких изменений общественной жизни. Каковы особенности реформаторских и революционных движений. Дайте в этой связи оценку современного состояния нашего общества.



Глава 4

Философские проблемы экономической жизни общества

В предыдущей главе речь шла об обществе как саморазвивающейся социальной системе, об основных сферах жизни общества, одной из которых является экономическая, т. е. социальное пространство, на котором осуществляется *экономическая жизнь общества*.

Различные стороны экономической жизни общества изучаются соответствующими экономическими науками. Однако есть целый ряд вопросов, мимо которых не может пройти социальная философия. Это прежде всего следующие вопросы: как соотносятся между собой общество в целом и его экономическая жизнь и какое влияние оказывает она на развитие общества, каковы источники развития самой экономической жизни и ее основные проявления, каково соотношение ее объективных и субъективных сторон, что представляет собой экономическое сознание и как оно воздействует на экономическую жизнь общества, как соотносятся существующие в обществе экономические отношения и экономические интересы людей, как взаимодействуют между собой экономические интересы различных социальных групп, отдельных людей и общества. Встает вопрос и о том, насколько возможно сознательное, в том числе научное, воздействие на экономическую жизнь общества, ее развитие. Наконец, нельзя обойти вопросы о соотношении эволюции экономической жизни общества и экономических реформ, о роли государства в них.

Эти и многие другие проблемы имеют не только экономический, но и *социально-философский* характер, касаются существования

общества как целостной социальной системы. Рассмотрим их немного подробнее.

4. 1. Основные проявления экономической жизни общества

Экономическая жизнь общества — это прежде всего *производство, распределение, обмен и потребление разного рода предметов и услуг*. Это могут быть материальные блага, в том числе предметы питания, одежда, жилище, различные виды транспорта и связи или же такие виды услуг, как здравоохранение и образование. Это могут быть и духовные ценности, в том числе предметы искусства, науки, образования и т.д. Ибо производство, распределение, обмен и потребление духовных ценностей также имеют свое экономическое содержание и форму проявления. В их производство вкладывается интеллектуальный и физический труд, который должен быть оплачен, используются те или иные материалы, имеющие свою стоимость, а также орудия труда и оборудование, в том числе самые совершенные. Духовные ценности обладают также ценностью экономической. Нередко они выступают в форме товара со всеми присущими ему свойствами. Правда, это товар особого рода, содержанием которого выступают воплощенные в нем художественные образы, научные теории, чувства и мысли людей. Назначение духовных ценностей заключается в обогащении духовной жизни людей, хотя в конечном счете они воздействуют на все стороны жизни общества.

✧ В процессе *производства*, которое всегда носит общественный характер, то есть предстает как взаимодействие друг с другом многих людей и их совместное воздействие на природу, происходит преобразование природных материалов, придание им свойств, благодаря которым они могут удовлетворять разнообразные потребности людей. При этом материалу природы человек противопоставит как силу природная и социальная. Этим определяется характер воздействия людей на природу и свойства производимых ими предметов и услуг. Решающее значение имеет *социальный тип* того или иного способа производства, кото-

рый определяется существующими отношениями собственности на средства производства и его продукты. Этим определяется *социальный характер производства* — то, какую роль играют в нем представители различных классов и других социальных групп и слоев, и, следовательно, характер отношений распределения, обмена и потребления созданных предметов и услуг. Ими в большей степени владеет, пользуется и распоряжается тот, в чьей собственности находятся средства производства.

В этом заключается одно из главных проявлений взаимодействия, с одной стороны, производства, а с другой, — *распределения* и потребления создаваемых предметов и услуг.

✧ В свою очередь отношения *распределения* и само потребление людьми предметов и услуг существенно влияют на производство. Они могут либо стимулировать его, либо сдерживать его развитие. Так, например, существенную роль в развитии производства во всех развитых странах играет принцип *распределения по количеству и качеству труда*, применяемый по отношению к наемным рабочим и служащим, существенно стимулирующий их труд, порождающий материальную заинтересованность в повышении его производительности, в творческом влиянии на производственный процесс. Напротив, *уравнительный* принцип распределения не порождает таких мотивов и, по сути, оставляет невостребованными творческие способности рабочих и служащих. Получение прибыли — это основной мотив деятельности предпринимателей и их основной экономический интерес в развитии производства.

✧ Основопологающим стимулом развития производства является *потребление*. Оно влияет на рост масштабов производства, развитие его отраслей, в том числе сельского хозяйства, легкой промышленности, машиностроения, транспорта, связи и т.д. К тому же надо иметь в виду не только *личное потребление*, направленное на удовлетворение личных потребностей людей, но и *производственное потребление* (нефти, газа, электроэнергии и т.д.), которое необходимо для осуществления самого производственного процесса. Все это в решающей степени стимулирует развитие общественного производства.

✧ Важное проявление экономической жизни общества — отношения *обмена* между людьми, выступающие как обмен деятельностью, товарами и услугами. В основе этого лежит *общест-*

венное разделение труда, как оно сложилось в ту или иную историческую эпоху, а также *отношения собственности*, закрепляющие существующее разделение труда между различными группами людей, а значит, и сложившиеся между ними отношения обмена. Так, предприниматель, например, собственник завода, производящего автомашины, обменивает свой товар на электроэнергию, сталь, другие товары, чтобы продолжать производство, а также на продукты питания, одежду, жилище, транспорт для удовлетворения личных потребностей — своих и членов своей семьи. Точно также крестьянин обменивает продукты земледелия или животноводства на тракторы, комбайны, сельскохозяйственное оборудование и т.д. Обмен этот происходит в товарной форме, но может происходить и в форме прямого продуктообмена, так называемых бартерных сделок.

В данном обмене продуктами (товарами) выражен, по сути дела, обмен деятельностью между различными товаропроизводителями и, следовательно, *обмен их способностями*. Более наглядно это выступает, когда происходит обмен услугами. Скажем, врач оказывает свои профессиональные услуги разным людям, когда оказывает им медицинскую помощь. В то же время сам он пользуется услугами портного, который шьет ему костюм, учителя, который учит его детей, адвоката, ведущего его дело, и т.д.

Обмен продуктами производственной деятельности и услугами опосредует связь между производством и потреблением и тем самым играет существенную роль в экономической жизни общества.

Все ее проявления, а именно: производство разного рода предметов и услуг, их распределение, обмен и потребление (личное и производственное) — тесно связаны между собой и взаимодействуют друг с другом. Их связи и взаимодействия носят порой сложный и противоречивый характер. Вместе с тем объективные противоречия между производством и распределением, распределением и обменом, производством и потреблением выступают в качестве движущих сил развития всей экономической жизни общества.

4.2. Целое и часть.

Роль способа производства в жизни общества

Развитие общества и его экономической жизни тесно взаимосвязано. Они соотносятся между собой как *целое* и его *часть*. Последняя существует и проявляет себя в рамках единого целого. Экономическая жизнь общества испытывает на себе влияние всех сторон общественной жизни, в том числе сложившейся социально-классовой структуры общества, его политической и духовной жизни. В свою очередь экономическая жизнь общества и прежде всего *способ общественного производства* оказывают существенное и в ряде случаев решающее влияние на функционирование и развитие различных явлений общественной жизни и общества в целом.

Это влияние настолько глубоко и очевидно, что многие мыслители считают способ общественного производства основой существования и развития всего общества. В подтверждение такого вывода приводятся довольно веские аргументы.

- Без постоянного осуществления производства материальных благ существование общества невозможно.
- Способ производства, прежде всего сложившиеся разделение труда и отношения собственности, определяют появление и развитие классов и других социальных групп и слоев общества, его социально-классовой структуры.
- Способ производства во многом определяет развитие политической жизни общества. Как правило, в ней доминируют экономически господствующие классы и социальные группы, которые определяют работу государственного аппарата, содержание и направление деятельности многих политических партий и в конечном счете всей политической жизни.
- В процессе производства создаются необходимые материальные условия развития духовной жизни общества, в том числе здания для функционирования учреждений духовной культуры — библиотек, музеев, театров и т.д., полиграфическое оборудование, бумага, краски для печатания книг, журналов, газет, музыкальные инструменты и многое другое. Речь идет о *материальном обеспечении духовной жизни общества*.

Как видно, вывод о значительной роли способа производства в развитии общества достаточно обоснован. На это указывал М. Вебер, говоря об экономической теории Маркса. При этом он подчеркивал, что эту теорию необходимо очистить от многих догматических наслоений, идущих от ряда последователей Маркса. К тому же надо учитывать роль в развитии общества других факторов, например, политических, моральных, религиозных, роль которых особенно отмечал Вебер. Это было сказано в начале нашего века и справедливо по сей день.

✧ Наиболее глубокими источниками развития общественного производства, всей экономической жизни общества являются *экономические потребности людей и потребности развития самого производства*. Мы уже немного упоминали об этом. Выделяя главное, можно сказать, что социальные потребности выступают как проявления социальной необходимости — того, что необходимо людям в их общественной жизни. Экономические же потребности выступают как проявления экономической необходимости. Таковы потребности в пище, одежде, тепле, жилище, средствах передвижения и т.д. Одни из них имеют биосоциальный характер, как, например, потребности в пище и тепле, другие — чисто социальный: потребности в современной одежде, автомобиле, телевизоре и т.п. Но все эти потребности выступают в *социальной форме*, в том числе и те, которые удовлетворяются посредством по-человечески приготовленной пищи и жилища, носящих в себе атрибуты культуры того или иного народа. Данные материальные потребности выступают одновременно и как *экономические*, поскольку удовлетворяются в процессе производства в рамках экономических отношений между людьми.

Все эти потребности вызывают к жизни производство тех или иных продуктов и услуг, поддерживают и стимулируют его. Производство направлено на удовлетворение данных потребностей и потому существует. Нет потребностей — нет и производства. Круг потребностей постоянно расширяется. К тому же они развиваются качественно. В этой связи говорят о *законе возвышения потребностей*, то есть их постоянном развитии и совершенствовании. Нельзя забывать и о потребностях самого производства, т. е. о потребностях в источниках энергии, сырье, материалах и т.д. Таким образом, социально-экономические потреб-

ности выступают как источники развития производства, его постоянные и основные стимулы.

Остается добавить, что сами потребности, не только производственные, но и личные, развиваются под влиянием производства различных предметов и услуг. Таковы, например, потребности людей во многих продуктах питания, современной одежде, бытовых приборах, холодильниках, телевизорах и т.д. Воздействуя на формирование этих потребностей, производство создает важнейшее условие для своего устойчивого развития. Такова диалектика взаимодействия экономических потребностей, производства и потребления как одно из проявлений экономической жизни общества. Важно понять и учитывать ее на практике.

Способ производства имеет две стороны: производительные силы и производственные отношения. Их роль и характер взаимодействия всесторонне раскрываются в марксизме, хотя вопрос о роли производительных сил в развитии общества ставился и решался некоторыми мыслителями еще до появления марксистской теории. Так, соотечественник Маркса, которого называют основателем германской экономической мысли, — *Фридрих Лист* (1789—1846) указывал на решающую роль в развитии экономики того или иного общества его производительных сил. Развивая теорию производительных сил, он утверждал, что общество должно думать о самой его *способности производить* и развивать эту способность. Это звучит весьма актуально и в наше время.

✧ *Производительные силы общества* — это прежде всего применяемые в производстве орудия труда, скажем, современная техника, а также используемые в нем технология, транспорт, производственные помещения, предметы труда и т.д. Они представляют собой вещественную сторону производительных сил, с помощью которой люди воздействуют на природу, перерабатывая ее материал для удовлетворения своих потребностей. Другую сторону производительных сил олицетворяют сами люди как носители знаний, умений, навыков, производственного опыта. Они применяют и совершенствуют производительные силы с целью их более эффективного использования. При этом они вступают между собой в *производственно-экономические отношения*. В своем единстве производительные силы и производствен-

ные отношения образуют способ производства, составляющий основу и главное содержание экономической жизни общества.

Производственные отношения людей также имеют свою структуру. Можно выделить такие их элементы, как отношения собственности, обмена деятельностью и распределения создаваемых в производстве различных предметов и услуг. При этом ведущую роль во взаимодействии этих элементов играют *отношения собственности* на средства производства. От них зависят отношения обмена деятельностью, прежде всего то, кто и какие функции выполняет в процессе производства, а также величина и способ получения людьми своей доли от произведенного продукта в рамках существующих отношений его распределения.

Производительные силы общества и существующие в нем производственные отношения диалектически взаимодействуют друг с другом. Производительные силы объективно требуют вполне определенных производственных отношений, которые бы соответствовали их уровню и характеру и тем самым обеспечивали бы условия для их развития и эффективного использования. Если производственные отношения не отвечают данным требованиям, они рано или поздно отмирают. Появляются другие производственные отношения, которые соответствуют указанным требованиям и способствуют эффективному использованию и развитию производительных сил, то есть орудий труда, личных способностей работников и т.д. Это могут быть более совершенные отношения собственности, обмена деятельностью и распределения.

В этом заключается диалектика взаимодействия производительных сил и производственных отношений. Маркс выразил ее в форме сформулированного им закона соответствия производственных отношений уровню и характеру производительных сил. Существование данного закона, равно как и учение Маркса о способе производства и его роли в жизни общества, признается многими современными экономистами и философами. Это учение представляет собой важное достижение экономической и социально-философской мысли и служит для объяснения многих явлений экономической жизни общества и современного исторического процесса.

4.3. Объективные экономические законы

Развитие экономической жизни общества, и прежде всего способа производства, подчиняется определенным *объективным законам*. Об одном из них мы только что говорили. Любой объективный закон предстает как *необходимая, существенная и повторяющаяся связь* между явлениями природы и общества. Такая связь существует между многими экономическими явлениями, например, между ценой товара и количеством труда, затраченным на его производство, между общественно необходимым рабочим и свободным временем, производством и потреблением, спросом и предложением и т.д. Данные закономерные связи складываются *о б ъ е к т и в н о*, т. е. независимо от сознания и воли людей. В этом и заключается их объективный характер.

Каждый научно мыслящий экономист и философ признает существование объективных законов развития экономической жизни общества как необходимых, существенных и повторяющихся связей между ее явлениями. Это вовсе не означает, что в сфере экономики отсутствуют случайности. Их здесь великое множество. Однако сквозь эти случайности и порой хаотичное нагромождение различных явлений пробивают себе дорогу закономерные экономические связи в деятельности людей и в экономических отношениях между ними. Они-то и определяют развитие экономической жизни общества.

Можно назвать такие объективные экономические законы, как закон стоимости, закон ценообразования, закон экономии времени, закон капиталистического накопления и общественного воспроизводства. Этим и другим экономическим законам подчиняется функционирование производительного, торгового и финансового капитала, процессы производства капитала, торгового и денежного обращения и т.д. Все эти экономические законы выражают глубинные объективные связи между экономическими явлениями и проявляются как *господствующие тенденции* развития экономики.

Соблюдение этих тенденций, т. е. глубинных связей экономических явлений, способствует устойчивому развитию эконо-

мики. Нарушение их мешает нормальному развитию экономики, разрушает ее. Отсюда задача — осознать во всей полноте действие экономических законов и в соответствии с ними строить свою экономическую деятельность. Важно, чтобы это осознавалось на государственном уровне, а также отдельными предпринимателями и другими участниками общественного производства. Диапазон этого осознания может быть довольно широким — от научного понимания до отражения в предпринимательском инстинкте или в интуиции.

4.4. Экономические отношения и экономические интересы

Большую роль в экономической жизни общества играют *экономические отношения* между людьми. Выше отмечалась их роль в развитии производительных сил. Следует добавить, что от совершенства экономических отношений зависит не только развитие способа производства, но и социальное равновесие в обществе, его стабильность. С их содержанием прямо связано решение проблемы социальной справедливости, когда каждый человек и социальная группа получает возможность пользоваться разного рода социальными благами в зависимости от общественной полезности своей деятельности, ее необходимости для других людей, общества, государства, в частности, для реализации их экономических интересов.

♦ *Экономические интересы* людей выступают как непосредственные проявления их экономических отношений. Так, экономические интересы предпринимателя и наемного работника прямо определяются их местом в системе экономических отношений между ними. Интерес одного — получение максимальной прибыли, интерес другого — дороже продать свою рабочую силу и получить возможно большую заработную плату. Экономические интересы крестьянина, будь то фермер или член коллективного крестьянского хозяйства, также определяются его местом в системе существующих экономических отношений. Это же относится к служащим — учителям, врачам, ученым, лицам, занятым в учреждениях культуры, и т.д. Содержание и направ-

ленность их экономических интересов определяются содержанием существующих экономических отношений и их местом в системе данных отношений.

Экономические интересы людей выступают как побудительные силы их производственной деятельности. В процессе этой деятельности они стремятся реализовать свои интересы, которые тесно связаны с их потребностями, хотя и отличаются от них. Как уже было сказано, потребности людей — это проявления объективной необходимости в поддержании условий их жизнедеятельности. Таковы их потребности в пище, тепле, одежде, жилище и т.д. Это же можно оказать об их духовных и других потребностях. В интересах же выражены *пути и способы удовлетворения потребностей*. Это касается интересов отдельных людей и социальных групп.

Так, получение прибыли, в чем заключается экономический интерес предпринимателя, есть не что иное, как способ удовлетворения его личных потребностей и потребностей его производственной деятельности. Получение более высокой заработной платы — таков интерес наемного работника — также есть способ удовлетворения потребностей его самого и его семьи. Как видно, реализация экономических интересов тех или иных субъектов выступает одновременно как удовлетворение их потребностей оптимальным способом. И этот способ определяется местом каждого из них в системе существующих экономических отношений.

Можно сказать, что взаимодействие экономических интересов людей составляет основное содержание экономической жизни общества. Оно осуществляется в процессе производства, распределения, обмена и потребления созданных предметов и услуг, т. е. во всех звеньях производственно-экономических отношений. Речь идет об экономических интересах разного рода предпринимателей, рабочих, служащих, крестьян, производственных коллективов, наций, общества в целом. Каждый из данных социальных субъектов имеет свои специфические интересы, которые он стремится реализовать. Так что взаимодействие людей в процессе производства выступает в конечном счете как взаимодействие их экономических интересов. Отсюда задача — выработать принципы оптимального сочетания их интересов, их гармонизации. В этом заключается едва ли не основная задача экономической науки и практики.

Реализация экономических интересов людей и удовлетворение их потребностей выступают как важнейшие звенья в механизме действия экономических законов. Ведь последние есть не что иное, как *законы* производственной деятельности людей и их экономических отношений. Но, как мы уже видели, к производственной деятельности людей побуждают прежде всего их потребности, которые, следовательно, являются исходным звеном действия экономических законов. Экономические же интересы выражают оптимальные пути и способы экономической деятельности людей по удовлетворению их потребностей, что в свою очередь определяется содержанием существующих экономических отношений.

Таким образом, экономические интересы в немалой степени определяют содержание и направленность экономической деятельности людей и тем самым содержание и направленность действия экономических законов.

4.5. Взаимодействие объективной и субъективной сторон экономической жизни общества

Экономическая жизнь общества предстает как сложное взаимодействие ее объективной и субъективной сторон. Элементы ее *объективной стороны* мы уже рассмотрели. Это прежде всего объективные потребности и интересы людей, определяющие содержание и направленность их деятельности. Это производительные силы общества и существующие в нем производственные отношения, составляющие в своем единстве способ производства. Это также объективные экономические законы, которым подчиняется развитие способа производства и всей экономической жизни общества.

Указанные факторы появляются не по воле людей и не могут быть отменены ими. Так, потребности в пище, тепле, жилище и т.д. существуют как *о б ъ е к т и в н ы е* данности, проявления объективной необходимости существования человека как биологического и социального существа. Их осознание и созна-

тельное воздействие на них не отменяет объективного характера их существования. В объективных интересах людей выражено то, что объективно полезно выгодно им, независимо от того, осознают они это или нет. Речь идет об оптимальных путях и способах удовлетворения их потребностей в системе существующих производственных отношений, определяемых не сознанием людей, а содержанием данных отношений. Осознание последних означает осознание объективно данных интересов людей. Как объективные данности существуют и производительные силы общества, а также возникающие между людьми производственные отношения, которые складываются под влиянием объективно данных потребностей и интересов людей и в своей совокупности никогда не охватываются их сознанием. К тому же развитие производственных отношений в решающей мере определяется их объективной зависимостью от уровня и характера производительных сил. Каждое новое поколение людей застает уже сложившимися те или иные производительные силы и производственные отношения и строит свою деятельность в соответствии с их содержанием под влиянием своих объективных потребностей и интересов. Постоянно повышающаяся роль сознания людей в общественном производстве не отменяет указанных зависимостей. Наконец, объективный характер носят экономические законы развития способа производства и всей экономической жизни общества, что было показано выше.

Все эти и другие факторы, составляющие *объективную сторону развития экономической жизни общества*, необходимо глубоко осознать и учитывать в своей деятельности. Тем более, что они часто играют определяющую роль в функционировании и развитии многих экономических явлений. Игнорировать их нельзя. Это ведет к типовым экономическим ситуациям, кризисным явлениям и разрушительным тенденциям в экономике. Напротив, учет объективных факторов развития экономической жизни общества способствует принятию реалистических, то есть объективно оправданных решений по тем или иным вопросам развития экономики.

✧ *Субъективная сторона* экономической жизни общества — это проявления сознания людей, их воли, целей, ценностных ориентаций и т.д. Все они представляют собой выражения внутреннего мира субъектов, их психического склада и интеллекта. Речь идет прежде всего об *экономическом сознании людей*, содер-

жание которого воспроизводит объективное содержание их экономической жизни.

Это могут быть субъективные восприятия тех или иных экономических явлений и субъективные представления о них. Они могут касаться, например, полезности товара, его качества, цены, роли денег, сущности тех или иных финансовых операций и т.д. При этом отражение данных и других явлений экономической жизни в сознании людей может происходить как на уровне их обыденных житейских представлений и взглядов, основанных на их повседневном практическом опыте, — таково *обыденное* экономическое сознание людей, так и на уровне различных теорий, представляющих собой систему логически обоснованных положений, — это *теоретическое* экономическое сознание. Это, например, трудовая теория стоимости А. Смита, теория предельной полезности Э. Бем-Баверка, теория прибавочной стоимости К. Маркса, монетаристская теория М. Фридмена, теория государственного регулирования экономики Д. Кейнса и многие другие теории.

✧ Существует и такое проявление экономического сознания, как *экономическая психология людей*. Она также представляет собой определенное осознание экономических явлений и процессов. При этом на первый план выходит *отношение к ним субъектов*, будь-то отдельные социальные группы, личности или же большие массы людей. Это отношение может быть выражено в форме внутренних побуждений людей к определенным действиям, в их стремлениях и даже инстинктах, а также ценностных ориентациях, целях и т.д. В конечном счете оно выражается в *приятии* или *неприятии* тех или иных экономических явлений, или же в *приспособлении* к ним.

Многие мыслители придавали большое значение психологическим факторам экономической жизни общества. Так, немецкий экономист Г. Шмоллер указывал на большую роль инстинкта конкуренции в развитии экономики, а американский экономист Т. Веблен подчеркивал значение в этом инстинктов мастерства и стяжательства. Немецкий философ и экономист В. Зомбарт развивал учение о «хозяйственном духе». Его соотечественник М. Вебер показал влияние религиозного сознания, в том числе религиозной психологии сторонников протестантизма, на развитие капиталистической экономики. О психологиче-

ских основах экономических отношений писал французский философ и психолог Г. Тард. На психологические факторы экономической жизни обращали внимание многие русские мыслители, в том числе Е.В. Роберти, Н.И. Кареев, Н.М. Коркунов, П.Б. Струве, М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков и др.

В своих работах многие современные авторы указывают на такие психологические характеристики экономической жизни общества, как психологические мотивы деятельности людей, их психологическая готовность к экономическому риску. Разрабатываются проблемы психологии принятия решений, предпринимательской деятельности, психологии экономического накопления и потребления и т. д. Издаются книги «Психология и экономическая жизнь», «Психология в бизнесе» и т.п.¹ Все это свидетельствует о том, что экономическая психология людей выступает как важное проявление их экономического сознания.

Следует отметить, что отношение к тем или иным явлениям экономической жизни общества выражается и в экономической теории. В связи с этим она приобретает *идеологическую направленность*, подобно теориям права и морали, не говоря уже о политических теориях.

Такова структура экономического сознания людей, которая воспроизводит содержание и структуру их экономической деятельности и экономических отношений. Все указанные выше элементы экономического сознания взаимодействуют между собой, образуя некое целостное явление. Значение экономического сознания постоянно возрастает, ибо возрастает необходимость сознательного воздействия людей на различные экономические явления и процессы.

✧ Важная проблема заключается в *осознании* людьми их объективных экономических интересов. Осознать их — значит осознать оптимальные пути и способы удовлетворения их потребностей и их самоутверждения в системе существующих экономических отношений. Это значит осознать то, что объективно в интересах того или иного субъекта, даже если он раньше этого не понимал.

Осознать свои объективно данные экономические интересы, которые проявляются как моменты объективных экономических

¹ См.: Малахов С.В. Основы экономической психологии. — М., 1992.

отношений данного субъекта к другим субъектам, можно на уровне обыденного экономического сознания исходя из опыта своей производственно-экономической деятельности, а можно и на уровне теории. Это же можно сказать и об осознании интересов других субъектов. Разного рода экономические учения нередко выступают как теоретические выражения экономических интересов тех или иных классов и социальных групп.

Результатом осознания объективных экономических интересов является, в частности, возникновение определенных мотивов деятельности людей, их желаний, стремлений и субъективной заинтересованности в тех или иных действиях. Эта субъективная заинтересованность человека или социальной группы в чем-либо выступает как более или менее полное воспроизведение в их индивидуальном или групповом сознании их объективных экономических интересов. Так, субъективная заинтересованность людей в повышении эффективности своей производственной деятельности отражает их объективные экономические интересы, заложенные в существующей системе оплаты труда. При этом данная субъективная материальная заинтересованность субъективна лишь по форме, поскольку проявляется как момент внутреннего мира субъекта, его сознания. По содержанию она объективна, поскольку отражает то, что существует в объективной экономической реальности.

Можно говорить об *истинной и ложной (иллюзорной)* сознательной экономической заинтересованности в зависимости от того, насколько правильно (адекватно) отражены в ней соответствующие объективные экономические интересы людей. Истинная заинтересованность отражает их более или менее адекватно, то есть соответствует им. Руководствуясь ею, субъект действует в соответствии с тем, что объективно в его экономических интересах. Ложная (иллюзорная) заинтересованность субъекта не соответствует его объективным экономическим интересам, отражает их в искаженном виде. Исходя из нее субъект действует вопреки своим подлинным интересам и неизбежно заходит в тупик. Приходится начинать сначала, пока он не осознает свои подлинные экономические интересы. Осознать их — значит понять содержание и тенденции развития существующих экономических отношений и правильно определить свое место в их системе. В этом случае сознательная экономическая заинтересован-

ность тех или иных субъектов будет истинной, поскольку правильно отразит их объективно данные экономические интересы.

✧ Осознание объективных экономических интересов различных социальных групп, отдельных личностей и государства и их учет является центральным звеном *сознательного, в том числе научного, воздействия людей на экономические процессы*. Последнее, конечно, не сводится только к осознанию и учету указанных интересов. Оно означает учет всех объективных и субъективных факторов развития общественного производства, законов его развития и направлено на максимальное использование всех возможностей для повышения экономической эффективности производства в интересах людей.

Разумеется, интересы отдельных людей и социальных групп неоднородны и, как уже было сказано, определяются их местом в системе экономических отношений. Они нередко противоречат друг другу. Поэтому существует проблема сочетания интересов различных классов, других социальных групп, наций, производственных коллективов, личности и общества. Это хорошо видно на примере современной России. Экономические интересы предпринимателей, рабочих, крестьян, различных групп интеллигенции совсем неодинаковы и в той или иной степени противоречат друг другу. Всем им противостоят интересы мафиозных групп. Дальнейшее социальное расслоение общества обостряет противоречия их интересов, в том числе экономических. В связи с этим проблема снятия данных противоречий и создания условий для гармонического сочетания интересов различных субъектов становится все более актуальной.

В свое время О. Конт утверждал, что мудрость политиков заключается в их способностях гармонически сочетать интересы различных социальных групп, ибо от этого зависит стабильность общества и его развитие. Это в полной мере касается экономических интересов людей, на реализацию которых направлены их каждодневные усилия.

Сознательное воздействие на экономические процессы есть проявление *рациональности*, т. е. интеллектуального начала в экономической жизни общества. В наше время растет роль научной рациональности, то есть разумного воздействия на экономические процессы, опирающегося на науку. Разумеется, это не означает, что влияние на них психологических факторов игнорируется.

В рациональном воздействии на экономические процессы большая роль может принадлежать государству, возможности которого определяются наличием соответствующих рычагов власти. Речь идет не о детальной регламентации экономической жизни общества со стороны государства, а прежде всего о создании необходимых условий для успешного развития общественного производства. К этим условиям следует отнести: внедрение в производство результатов современного научно-технического прогресса; создание необходимых пропорций между отраслями экономики, в том числе путем ее структурной перестройки; выделение приоритетных направлений развития экономики; осуществление эффективной налоговой политики; совершенствование финансовых механизмов функционирования экономики и т.д. Государство может сыграть большую роль в создании этих условий, чему может способствовать, в частности, его научно-техническая, инвестиционная и финансовая политика. Учение Д. Кейнса о государственном регулировании в развитии экономики с успехом применялось во многих капиталистических странах, в том числе в США. Сторонников этого немало в разных странах. На этом поприще может проявить себя и Российское государство.

Эволюция экономической жизни общества не исключает проявления экономических реформ. Они могут вести к структурной перестройке экономики, к изменениям в области отношений собственности на средства производства, денежной и финансовой системы и т.д. В условиях экономических реформ велика роль *творческого сознания*. При этом важно осознать то, что работает на перспективу в развитии экономики, понимать текущие и долговременные интересы различных социальных групп общества, а также ближайшие и отдаленные последствия предпринимаемых действий. Могут быть одинаково вредными как консерватизм, т. е. стремление сохранить устаревшие формы экономических отношений, так и бездумный радикализм, стремление уничтожить все старое ради построения нового. Необходим учет всех объективных и субъективных условий развития общества, их глубокий анализ с тем, чтобы устранить действительно устаревшее и по-новому организовать производство, всю экономическую жизнь общества в интересах большинства людей и общества в целом.

Вопросы для повторения

1. Раскройте содержание понятия «экономическая жизнь общества».
2. Назовите основные компоненты экономической жизни общества.
3. В чем заключается специфика и взаимодействие экономических отношений и экономических интересов?
4. Охарактеризуйте сущность и структуру экономического сознания.
5. Чем отличаются взгляды М. Вебера и К. Маркса на развитие капитализма?
6. Расскажите о месте и роли экономического сознания в экономической жизни общества.
7. В чем, на ваш взгляд, заключаются основные противоречия в развитии экономической жизни современной России?





Глава 5

Политическая жизнь общества

Политическая жизнь общества изучается целым рядом наук, в том числе политологией, политической социологией, политической психологией, а также философией. Философия стремится к постижению сущности всех политических явлений в их взаимодействии. Это предмет изучения такой отрасли философии, как *философия политики*.

Философию политики интересуют причинно-следственные отношения политики и власти, их социальный смысл, воплощение политики в материальных и идеальных формах, проблемы государства, гражданского общества, политического сознания, его соотношения с моралью, религией, искусством и т.д.

Особое значение имеет выяснение соотношения категорий «власть», «политика» с такими фундаментальными философскими категориями, как «свобода», «справедливость», «равенство», в том числе национальное, классовое и общечеловеческое.

Эти вопросы решались так или иначе еще в античной философии, прежде всего в произведениях Платона и Аристотеля.

Расцвет социально-философских теорий в эпоху Возрождения и Новое время связан с обоснованием сущности политической, прежде всего государственной власти в трудах Н. Макиавелли, а также с теорией естественного права Т. Гоббса, Дж. Локка и Б. Спинозы, с исследованием проблемы разделения властей, гражданского общества и правового государства Дж. Локком и Ш. Монтескье. Возникают основные направления политической идеологии — либерализм (Ш. Монтескье), консерватизм (Э. Берк) и тоталитаризм (Ж.-Ж. Руссо).

Немецкая классическая философия преуспела в исследовании этических основ права и государства (И. Кант), философии права (Г. Гегель). Существенный интерес представляет марксистское учение о взаимодействии политики и экономики, роли насилия в истории, соотношении морали и политики, происхождении и функциях государства, условиях его отмирания.

Представляют интерес также политические идеи анархизма (М. Бакунин, П. Кропоткин) и геополитические концепции XX в. (К. Хаусхофер, Х. Маккиндер и др.).

5.1. Факторы, обуславливающие политическую жизнь общества

Одна из важнейших и наиболее древних проблем политики — *проблема власти*. Соотношение таких явлений, как власть и политика, носит диалектический характер. С одной стороны, власть выступает как средство осуществления политики¹, с другой — является ее *п е р в о о с н о в о й*. Установление отношений господства и подчинения, т. е. отношений зависимости между людьми, и есть *власть*. В конечном счете власть представляет собой принуждение человека к деятельности вопреки его воле.

Власть, в том числе политическая, обладает рядом особенностей. Во-первых, она предполагает наличие субъекта и объекта власти. Во-вторых, власть обладает всеобщностью в том смысле, что присутствует во всех видах деятельности отдельных лиц, групп и социальных институтов.

Социальными предпосылками или источниками власти можно считать групповые, сословные и классовые различия между людьми, обусловленные разделением труда, отношениями собственности и т.д.

Функционально власть проявляется через определенный порядок и согласованность действий сторон, обусловленные их

¹ Макс Вебер справедливо указывал, что политика означает стремление к участию во власти или оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами или же внутри государства между группами людей, которые оно в себе заключает. См.: Вебер М. Избр. произв. — М.: Прогресс, 1990. — С. 646.

общей материальной заинтересованностью, духовной близостью или же подражанием, привычкой и т.д. Любая власть возможна только в случае добровольного или вынужденного согласия, готовности к повиновению. Доказательством тому может служить исламская революция в Иране: любой политический режим обречен на гибель, если весь народ выйдет на улицы и откажется выполнять распоряжения властей.

♦ *Политическая власть* является важнейшим элементом политической жизни общества, однако не исчерпывает ее. Политическая жизнь общества складывается из политической деятельности различных социальных сил. При этом каждая из них старается реализовать свои политические интересы. *Политика* — это регулирование и управление различными сферами общественной жизни на основе установления отношений господства и подчинения, реализуемых при помощи государства. Ее сущность составляет политическая власть. Американский социолог С. Липсет справедливо отмечает, что политическая власть стабильна только тогда, когда она легитимна, т. е. законна. Последнее возможно: а) когда власть основана на традициях, например, монархия; б) является рационально-правовой, т. е. установлена легально, например, в результате победы на выборах; в) носит харизматический характер, т. е. имеет в своей основе веру в выдающиеся личные качества политического вождя¹.

Важно не упустить из виду качественные особенности политики. Ее отличают универсальность, всеохватывающий характер, способность воздействовать на любые стороны жизни общества. Вместе с тем политика реализуется через политические отношения, политические институты и политическую идеологию. Люди вступают в отношения по поводу власти, которые закрепляются, институализируются в форме тех или иных политических организаций и одновременно отражаются в их сознании, в том числе и в виде политической идеологии.

Политическая жизнь общества самым тесным образом связана с экономикой. Их связь нередко трактуется как взаимодействие политики и экономики. Вопрос о взаимосвязи и взаимодействии политики и экономики достаточно полно освещен в тру-

¹ См. Липсет С.М. Политическая социология //Американская социология: Пер. с англ. — М.:Прогресс, 1972: — С. 206.

дах К. Маркса и В.И. Ленина. С точки зрения марксизма, уровень развития материального производства, характер разделения труда, отношения собственности оказывают существенное влияние на материальные интересы людей и обуславливают содержание политических теорий и программ. В свою очередь господствующая политическая идеология, например, идеология рыночной экономики, может стать предпосылкой появления новой экономической реальности. Вместе с тем взаимообусловленность политики и экономики не следует переоценивать, поскольку они не только развиваются по своим собственным законам (например, законы рынка и законы политической борьбы), но и по-разному подвержены воздействию таких факторов, как научно-технический прогресс, экологическая ситуация, национальная психология, религия и т.д. Причем на том или ином историческом этапе, в конкретном социуме, каждый из этих факторов может играть решающую роль.

✧ Существенное воздействие на политическую жизнь общества оказывает его *духовная культура*, понимаемая как совокупность духовных ценностей, идей, обычаев, традиций и норм поведения людей. Духовная культура оказывает существенное влияние на выбор тех или иных форм политических институтов, например, государственного устройства, обуславливает особенности их функционирования. Выделяются следующие пути воздействия духовной культуры на политическую жизнь:

- социализация и формирование отдельных индивидов;
- создание и введение систем ценностей;
- эталоны действий, поведения и поступков;
- создание моделей институтов и социальных систем¹.

Иными словами, духовная культура общества детерминирует все стороны политической жизни, включая политическое поведение людей и, в конечном счете, политическую культуру масс.

Весьма актуальной является проблема *взаимосвязи политики и морали*. Так, например, вопрос о роли насилия в истории и его нравственно оправданных границах остается в центре внимания философии на протяжении всей ее истории. Современ-

¹ См.: Бурлацкий Ф.М., Галкин А.А. Современный Левиафан: Очерки политической социологии капитализма.-М.: Мысль, 1985. — С. 13.

ные исследователи Э. Фромм и К. Лоренц пришли к выводу, что склонность к агрессии по отношению к себе подобным, отличающая человека от животных, имеет биологические корни¹. Другие философы и социологи указывают на социальные корни этого явления. К их числу можно отнести М. Вебера, в работе «Политика как призвание и профессия» противопоставившего «этике убеждения» «этику ответственности». Политик, исповедующий этику убеждения, фанатично предан какой-то благородной, по его мнению, идее и не всегда разборчив в средствах ее реализации. Напротив, политик, приверженный этике ответственности, задумывается об адекватности выбираемых политических средств осуществления своих идей, испытывает глубокое чувство ответственности за прямые и косвенные последствия своих поступков. Не претендуя на окончательное решение проблемы, М. Вебер заключает, что «должно ли действовать как исповедующий этику убеждения или как исповедующий этику ответственности, и когда так, а когда по-другому, — этого никому нельзя предписать»², поскольку не только разум, но и чувства играют существенную роль в политической деятельности.

Вместе с тем чувствуется, что личные симпатии немецкого мыслителя на стороне этики ответственности. Он считает, что если насилие в политике неизбежно, то надо стремиться к тому, чтобы оно было легитимным, т. е. основанным на законе.

Важной стороной политической жизни общества является функционирование его *политических институтов*. Их совокупность образует *политическую систему общества*. Ее элементами являются государство, политические партии и иные общественные организации, деятельность которых носит политический характер.

¹ См.: Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности // Социологические исследования. 1992, № 7.

² Вебер М. Избр. произв. — М.: Прогресс, 1990. — С. 704.

5.2. Роль государства в политической жизни общества

Важнейший элемент политической системы общества — *государство*. Справедливым остается высказанное Ф. Энгельсом в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» утверждение о том, что признаками любого государства являются наличие аппарата власти, территории и налогов.

Что же такое государство? По Аристотелю государство возникает из сознания общей пользы и создается преимущественно для того, чтобы жить счастливо. Т. Гоббс, напротив, видел в основе государства дисциплину страха и назвал государством лицо, индивидуальное или коллективное, возникшее в силу договора множества людей с тем, чтобы это лицо обеспечивало им мир и всеобщую защиту. Близких взглядов придерживался Б. Спиноза¹. Г. Гегель видел начало государства в насилии², Ф. Энгельс и В.И. Ленин видели в нем орудие, машину для эксплуатации и подавления одного класса другим³. М. Вебер называет государством отношения господства одних людей над другими, опирающиеся на легитимное (считающееся законным) насилие⁴.

Классовый подход к проблеме государства был ведущим в советской общественной науке. Так, краткий словарь по социологии предлагает определение, согласно которому государство есть совокупность взаимосвязанных друг с другом учреждений и организаций, осуществляющих управление обществом в интересах определенных классов, подавляя классовых противников⁵.

В рамках современного подхода к проблеме под *государством* понимается «основной институт политической системы общества, организующий, направляющий и контролирующий совместную деятельность и отношения людей, общественных групп,

¹ См.: *Мир философии. Книга для чтения*. Ч. 2. — М.: Политиздат, 1991. — С. 232—239.

² См.: *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. — М.: Мысль, 1977. — С. 244.

³ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 171; *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 39. С. 75.

⁴ См.: *Вебер М.* Избр. произ. — М.: Прогресс, 1990. — С. 646.

⁵ *Краткий словарь по социологии*. — М.: Политиздат, 1988. — С. 45.

классов и ассоциаций. Государство представляет собой центральный институт власти в обществе и концентрированное осуществление этой властью политики»¹.

Государство отличается от других социальных институтов:

- обязательным наличием социально-классовой основы правящих сил в лице социальных групп, политических партий, общественных движений и т. д.;
- наличием специального аппарата власти, представленного центральными и периферийными органами;
- монополией на внеэкономическое принуждение;
- наличием государственной территории;
- суверенным правом издания законов, обязательных для граждан, проведения внутренней и внешней политики;
- исключительным правом собирать налоги, выпускать денежные знаки, проводить бюджетную политику и т. д.

✦ Вопрос о *происхождении государства* и его роли в жизни общества имеет большое теоретическое и научно-практическое значение. Материалистическое понимание истории традиционно видит в государстве надстройку над экономическим базисом и связывает его возникновение с результатами общественного разделения труда, появлением частной собственности и расколом общества на классы. Исследуя данный вопрос, Ф. Энгельс писал, что в условиях появления частной собственности, непрерывно ускоряющегося накопления богатств

«недоставало учреждения, которое увековечило бы не только начинающееся разделение общества на классы, но и право имущего класса на эксплуатацию неимущего и господство первого над последним. И такое учреждение появилось. Было изобретено государство»².

Ныне доступный ученым конкретно-исторический материал позволяет углубить и уточнить прежние взгляды на возникновение государства. И здесь мы сталкиваемся с проблемой так называемого «азиатского способа производства». Эта формулировка принадлежит К. Марксу. Сопоставляя особенности развития производительных сил в Европе и на Востоке, К. Маркс обратил внимание на отсутствие в ряде восточных стран частной собст-

¹ *Политология. Энциклопедический словарь.* — М., 1993. — С. 69.

² *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 108—109.*

венности: непосредственным производителям в лице сельских общин противостоят не частные собственники, а государство¹.

Жесткий централизованный контроль со стороны государства отразился на особенностях функционирования социальной структуры и политических отношений в этих странах. Власть, например наместника, открывала доступ к привилегиям, избыточному продукту и роскоши. Однако терявший ее, по воле деспота, чаще всего терял не только достаток, но и жизнь. В таком же положении находилось и многочисленное купечество, не заинтересованное в расширенном воспроизводстве и предпочитавшее проживать получаемую прибыль. Иными словами, частная собственность была таковой только условно и предпринимательство в экономической сфере не приветствовалось. Административный аппарат контролировал большую часть экономики, подавляющее число крестьян оставались государственными.

Особая роль государства на Востоке обусловила слабость отдельного индивида, его подавление коллективом и одновременно повышение роли корпоративных структур типа кланов, каст, сект, землячеств, сельских общин и т.д., включавших как бедных, так и богатых. Их главной целью было защитить своих членов от государственного деспотизма. Корпоративные связи, закрепленные традициями, сглаживали социальный антагонизм, порождали отношения патернализма и придавали устойчивость сложившейся социальной структуре. Консерватизм корпоративных связей способствовал политической стабильности даже в случаях смены династий, например, в средневековой Индии.

Советский востоковед Л. С. Васильев в работе «Проблемы генезиса китайского государства» специально исследовал проблему становления государственной власти в условиях азиатского способа производства. На основе кропотливого анализа обширного конкретно-исторического материала он пришел к выводу, что в данном случае государство возникает *до классов* как результат объективной потребности в решении крупномасштабных экономических проблем, в частности, связанных с ирригацией, строительством стратегических дорог и т.д.²

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 11. С. 354.

² См. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. — М.: Наука, 1983. — С. 10—11.

✧ Знакомство с историей возникновения государства во многом способствует уяснению вопроса о его *функциях*. Марксистский подход к этой проблеме является сугубо классовым: главная функция государства — защита интересов правящих классов. Все остальные функции как внешние, так и внутренние подчинены этой главной. Отсюда следует, во-первых, что государство может быть надклассовой структурой только в виде исключения, когда борющиеся классы достигают такого равновесия сил, что государственная власть получает известную самостоятельность по отношению к ним¹. Во-вторых, предполагается, что переход политической власти в руки рабочего класса и беднейшего крестьянства со временем приведет к отмиранию государства².

Современное государство выполняет целый ряд разнообразных функций:

- защиты существующего государственного строя;
- поддержания в обществе стабильности и порядка;
- предотвращения и устранения социально-опасных конфликтов;
- регулирования экономики;
- проведения внутренней политики во всех ее аспектах — социальной, культурной, научной, образовательной, национальной, экологической и т.д.
- защиты интересов государства на международной арене;
- обороны страны и др.

Особый интерес представляет сегодня вопрос о роли государства в регулировании экономических отношений. В условиях отсутствия частной собственности (азиатский способ производства, административно-командная система) эта роль проста и понятна — прямое директивное руководство, а в развитых формах — на основе детальных планов. Иная, более сложная картина складывается в условиях развитых рыночных отношений. С одной стороны, чем сильнее вмешательство государства, даже если оно носит косвенный характер, например, через хозяйственное законодательство и налоги, тем ниже уровень предпринимательского интереса, меньше желания рисковать капиталом. С другой стороны, вмешательство государства в экономические процессы на уровне обще-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 172.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 39. С.84; Т. 33. С. 97.

ства в целом, безусловно, необходимо для решения проблем технического перевооружения производства, правильной структурной политики, финансового оздоровления экономики и т.д. Большое значение имеет и выполнение государством других, перечисленных выше функций.

Важное значение имеет решение таких проблем политической жизни общества, как государственное устройство, форма правления и политический режим.

✧ Вопрос о *государственном устройстве* связан прежде всего с распределением законодательной власти между центром и периферией. Если законодательные функции всецело принадлежат центру, государство считается *унитарным*, но если территориальные единицы вправе принимать свои законы, государство является *федеративным*. Федерация позволяет преодолеть противоречие между стремлением центра к господству, а территориальных единиц — к сепаратизму.

Форма правления связана с характером осуществления государственной власти, будь то монархия или республика. Если *монархия* предполагает сосредоточение всей власти в руках одного человека, представляющего правящую династию, причем власть, как правило, передается по наследству, то *республиканское правление* означает признание суверенного права на власть народа, избранных им представительных органов.

Вопрос о том, какая форма правления лучше, — республика или монархия, является во многом риторическим. Опыт современной Европы показывает, что многие развитые и политически стабильные страны являются монархиями. Американский исследователь С. Липсет обращает внимание на медиативную, т. е. примиряющую роль монархии по отношению ко всем слоям современного общества.

«В тех же странах, — подчеркивает он, где в результате революции монархия была свергнута и упорядоченное правопреемство оказалось нарушенным, пришедшие на смену монархии республиканские режимы оказались неспособными обрести законность в глазах всех важных слоев населения вплоть до пятого послереволюционного поколения или того позже»¹.

¹ Липсет С.М. Политическая социология // Американская социология: Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1972. — С. 207.

Иными словами, монарх выполняет роль нравственного арбитра, выступает в глазах подданных гарантом национальных интересов. В то же время в ряде стран республиканская форма государственного правления функционирует достаточно успешно.

5.3. Политический режим

Под *политическим режимом* обычно понимается совокупность средств и методов осуществления государственной власти. Можно выделить такие политические режимы, как тоталитаризм, авторитаризм, либерализм и демократия. Особый интерес представляют сегодня тоталитаризм и демократия.

✧ *Тоталитаризм* (от лат. *totalis*) — государственный строй, отличительной особенностью которого является контроль над всеми сторонами жизни общества — политической, экономической и духовной. Без внимания не остаются даже мысли граждан, о чем свидетельствует появление термина «инакомыслящий». Тоталитаризм — это как бы деспотизм XX века. Жесткие режимы были и раньше, но тоталитаризм — явление относительно новое. Это объясняется тем обстоятельством, что полный контроль над гражданами стал возможен только с появлением таких средств массовой коммуникации, как пресса, радио и телевидение.

Тоталитарный политический режим ставит отдельного индивида в более бесправное положение, чем в условиях восточной деспотии; он остается как бы один на один с государственной машиной и подчиняется ей.

Признаками тоталитарного режима являются: жесткая пирамидальная структура власти (можно сказать, что обществом управляют как организацией, в которой обратные связи отсутствуют), массовый террор, постоянный поиск внутренних и внешних врагов, ликвидация горизонтальных структур в обществе. И, наконец, господство официальной идеологии, навязываемой правящим режимом.

Психологические корни тоталитаризма исследованы, в частности, З. Фрейдом в работе «Массовая психология и анализ человеческого Я». Тоталитаризм не просто опирается на согласие масс к повиновению. Он формирует особую психологию, свой стиль мышления, для которого характерны культ власти, неува-

жение к правам человека, поиск простых решений, диалогическое мышление и т. д.¹

✧ Противоположность тоталитаризму — *демократия* (от греч. *demos* — народ и *cratos* — власть). По своему происхождению это сугубо европейский феномен. Она возникла в Древней Греции и выражала интересы достаточно многочисленного строя свободных собственников. Отношение к ней в истории социально-философской мысли с самого начала не было однозначным. Неодобрительно относился к ней Платон, сдержанно — Аристотель. Развитие рыночных отношений в Новое время поставило на повестку дня вопрос о государственном устройстве, при котором права собственников — буржуа были бы защищены от произвола властей. Дж. Локк и Ш. Монтескье, разрабатывая концепцию прав человека на основе теории общественного договора, пришли к выводу, что соблюдение законов является важнейшим гарантом политической свободы. В государстве, как считал Дж. Локк, «законодательная власть по необходимости должна быть верховной, и все остальные власти в лице каких-либо членов или частей общества проистекают из нее и подчинены ей»². Развивая идеи Локка, Ш. Монтескье утверждал, что верховенство права может быть обеспечено только *разделением властей* на законодательную, исполнительную и судебную, с тем чтобы они «могли бы взаимно сдерживать друг друга»³. Напротив, их соединение в одних руках порождает произвол⁴.

Не останавливаясь подробно на проблеме демократических прав и свобод, демократических процедурах осуществления власти, отметим, что важнейшими предпосылками и одновременно следствием демократического политического режима выступают *гражданское общество и правовое государство*.

Идея гражданского общества восходит к античности, в частности, к Цицерону, заинтересовавшемуся отличием собственно гражданина от простых обывателей. В дальнейшем эта проблема разрабатывалась Т. Гоббсом, Дж. Локком, Ж.-Ж. Руссо, Г. Гегелем

¹ См.: Гозман Л.Я., Эткинд А.М. Люди и власть: от тоталитаризма к демократии // В человеческом измерении. — М.: Прогресс, 1989.

² Локк Дж. Избранные философские произведения. Т. 2. — М.: Изд. соц.-экон. лит., 1960. — С. 86.

³ Монтескье Ш. Избранные произведения. — М.: Политиздат, 1955. — С. 289.

⁴ Там же. С. 291.

и К. Марксом. В современной интерпретации гражданское общество —

это «общество с развитыми экономическими, культурными, правовыми и политическими отношениями между его членами, независимое от государства, но взаимодействующее с ним, общество граждан высокого социального, экономического, политического, культурного и морального статуса, создающих совместно с государством развитые правовые отношения»¹.

В русле идей М. Вебера гражданское общество — это познавательная абстракция, идеальный тип, весьма далекий от реальности. Но сама идея не лишена смысла. Ее суть заключается в оптимальном сочетании трех основных составляющих: власти, общества и человека. При этом предполагается, что осуществляющее власть государство будет *правовым*, деятельность которого основана на верховенстве закона. Иным должно стать и общество. Для него характерны развитые горизонтальные связи, наличие всевозможных союзов и ассоциаций, массовых движений, партий, стремление ограничить власть государства за счет ее децентрализации и местного самоуправления. И, наконец, совершенно особые требования предъявляются к гражданину. Граждане дисциплинированы не в силу страха, а благодаря сознательности, глубокой внутренней убежденности, добросовестно выполняют свои обязанности и ревностно защищают свои права, непримиримы к коррупции, взяточничеству и т.д. Иными словами, это люди с высоким правосознанием, нравственной, политической и правовой культурой.

Нет слов, картина получается благостная, радующая и ум, и сердце. Но во многом утопическая, так как, во-первых, в такого рода обществе все должны быть собственниками и жить в достатке. Однако есть основания сомневаться в том, что возможно богатое общество без бедных людей. По крайней мере на протяжении сознательной истории человечество не сумело обуздать страсть к наживе одних, стремление к туеядству других и как следствие так и не удалось решить проблему бедности. Во-вторых, не ясно, как именно, каким образом превратить всех людей в законопослушных граждан.

С конца XVIII в. идея демократии в ее западноевропейском понимании подвергается критике как «справа» (Э. Берк, А. Токвиль,

¹ Политология. Энциклопедический словарь. — М., 1993. — С. 75.

И. Солоневич и др.), так и «слева» (К. Маркс, В.И. Ленин, Л.Д. Троцкий, «новые левые» и др.).

В своем отношении к буржуазной демократии марксизм исходит из примата прав трудящихся. Эта демократия если и принималась, то только как удобная форма борьбы за власть с буржуазией в рамках капиталистического общества.

Критика «справа» основана на иных методологических принципах и постоянно эволюционирует. Если традиционные правые основывали свою критику на тезисе о невозможности подмены качества количеством — компетентного аристократического меньшинства голосами миллионов невежественных, по их мнению, избирателей, то в наши дни аргументация усложнилась. *Либеральной* (т. е. основанной на концепции прав человека) и *эгалитарной* (исходящей из идеи всеобщего равенства) противопоставляется так называемая *органическая демократия*, предполагающая опору не на индивида или массы, а на народ как целое. По мнению авторов данной концепции, именно такая форма демократии предполагает «соучастие» народа в своей политической судьбе. Вместе с тем подчеркивается, что органическая демократия требует однородности общества как основы «братства». Отсюда делается вывод, что преобладающие на Западе либерально-демократическая и тоталитарно-эгалитарная модели демократии не способны перейти к *органической демократии*. Иное дело — Восток, где «коллективное бессознательное» в форме народного или национального самосознания более развито, чем на Западе, где преобладает индивидуалистическая рационалистическая психология¹.

5.4. Политическая жизнь общества и политическое сознание

Без обращения к проблеме политического сознания философский анализ политической жизни общества не может быть полным.

¹ Подробнее см.: Дугин А. Органическая демократия // Наш современник. 1992. № 10.

Политическое сознание — это отражение политических отношений и деятельности политических институтов, всей политической жизни общества в сознании людей. Важной особенностью политического сознания являются его многомерность, внутренняя противоречивость и вместе с тем осознанность, в отличие от бессознательных психических процессов и состояний, также характерных для отдельных индивидов и больших масс людей.

Политическое сознание лежит в основе политического поведения классов, социальных групп и отдельных личностей. Оно по-своему обуславливает деятельность политических институтов,

Выделяют *массовое, групповое и индивидуальное* политическое сознание. Философский подход к проблеме предполагает также выделение в политическом сознании обыденного и теоретического уровней. *Обыденное* политическое сознание — это довольно аморфное, подверженное эмоциональному воздействию и вместе с тем достаточно инертное образование, формирующееся на основе житейского опыта и в значительной мере — в итоге целенаправленного манипулирования со стороны средств массовой информации. Оно представляет собой совокупность представлений простого обывателя о текущих политических событиях, роли государства в общественной жизни, деятельности политических партий и т.д., возникающих на основе усвоенных им мировоззренческих стереотипов, господствующих политических мифов и индивидуального здравого смысла.

✧ *Теоретическое* политическое сознание, составляющее содержание **политической идеологии**, предстает как система научных по форме взглядов: основанная на определенной политической концепции и отражающая политические интересы тех или иных социальных групп. В этой связи выделяют консервативное, радикальное, либеральное, демократическое, реформистское и т.д. политическое сознание.

Наиболее заметна роль в политической жизни современного общества либерально-демократической, консервативной и радикальной идеологии. *Либерально-демократическая* идеология, преобладающая в странах «свободного мира», имеет своим теоретическим фундаментом Всобщую декларацию прав человека, принятую Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г. Этот документ является логическим завершением принятой 28 августа 1789 г., во время Великой французской революции, Декларации

прав человека и гражданина¹. Всеобщая декларация подчеркивает, что «все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве» (ст. 1), что каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными Декларацией, без какого-то ни было различия.

В ст. 3—21 Всеобщей декларации раскрываются гражданские права и политические свободы, в том числе право на жизнь, свободу и безопасность личности, на равенство перед законом, на гражданство и участие в управлении своей страной, на владение имуществом. Ряд статей связан с защитой личной неприкосновенности. Далее называются свобода передвижения, совести, мирных собраний, ассоциаций и т.д. Статьи 22 — 27 декларируют экономические, социальные и культурные права, в том числе на социальное обеспечение, труд и свободный выбор работы, образование, а также жизненный уровень, необходимый для поддержания здоровья и благосостояния и т.д. Гуманистическая направленность данного документа несомненна, хотя он и не предусматривает реальных механизмов реализации провозглашенных прав и свобод, а также мер ответственности за их несоблюдение. В заключительной 30-й статье говорится, что ничто в Декларации не может быть истолковано как предоставление какому-либо государству, группе лиц или отдельным лицам права совершать действия, направленные к уничтожению прав и свобод, изложенных в Декларации.

Консервативная и радикальная идеология — это критика буржуазного либерализма «справа» и «слева». В классическом варианте она представлена в трудах английского мыслителя Э. Берка («Размышления по поводу революции во Франции», 1790 г.) и немецких теоретиков К. Маркса и Ф. Энгельса («Манифест Коммунистической партии», 1848 г.). Хотя Э. Берк критиковал буржуазный либерализм с позиций британской аристократии, а К. Маркс — с позиций мирового пролетариата, их объединяет довольно-таки прохладное отношение к правам и свободам отдельного индивида. Э. Берк противопоставляет им интересы человеческого рода, человечества в целом, а К. Маркс — интересы пролетариата. В остальных вопросах подходы этих мыслителей диаметрально противоположны. Так, например, К. Маркс верил

¹ См.: Даниленко В.Н. Декларация прав и реальность. К 200-летию Декларации прав человека и гражданина. — М.: Международные отношения, 1989.

в человеческий разум, торжество научной теории, тогда как Э. Берк предпочитал больше доверять практическому опыту людей, обычаям и традициям, наконец, здравому смыслу. К. Маркс призывал к революции, Э. Берк — к реформам, подчеркивая, что самые грандиозные планы, реализованные в ходе революционной практики, могут привести к противоположным последствиям. Если К. Маркс был сторонником свободы, равенства и братства всех трудящихся (пролетариев), то Э. Берк подчеркивал необходимость сохранения частной собственности и социального неравенства как источника социального разнообразия, отмечая, что все должно быть доступно, но не для всех. К. Маркс верил в сознательность трудящихся масс, Э. Берк призывал бояться диктатора и не доверять толпе и т.д.

Консерватизм, в отличие от радикализма, и сегодня является одной из наиболее влиятельных политических идеологий в Западной Европе и Америке.

Вопросы для повторения

1. Объясните, в чем заключаются особенности философского подхода к проблеме политической жизни общества.
2. Как соотносятся между собой категории «власть» и «политика». Что такое «разделение властей»?
3. В чем выражается взаимосвязь между политической сферой жизни общества и другими его сферами?
4. Расскажите о месте и роли государства в политической системе общества.
5. Охарактеризуйте гражданское общество и правовое государство.
6. Раскройте структуру политического сознания, его уровни и виды.
7. Назовите основные разновидности современной политической идеологии.





Глава 6

Правовая сфера жизни общества

Правовая сфера жизни реформируемого российского общества оказалась как бы в фокусе многочисленных социальных требований и ожиданий различных общественных групп. Оказалось, что ни одна сфера приложения человеческих усилий не в состоянии нормально функционировать без соответствующей правовой базы. «Дайте нам хорошие законы!» — слышится со всех сторон от политиков, хозяйственников, военных, деятелей культуры и пр. Осознание того факта, что цивилизованное состояние общества — это, прежде всего, состояние правовое, само по себе отрадно. Однако складывается впечатление, что в наличии «хороших законов» многие начинают видеть чуть ли не панацею от всех отечественных бед. Стоит только их принять — и все пойдет как по маслу. Но так ли это? Настолько ли всемогуща регулирующая способность права? Да и сводится ли право только к законам? А если эти законы принимаются в интересах лишь небольшой группы, а то и отдельных лиц, узурпировавших государственную власть, — это тоже право или же все-таки бесправие для подавляющего большинства? На эти и другие подобные вопросы вот уже несколько столетий пытается найти ответы *философия права*. И начинается она, конечно, с выяснения сущности и природы права.

6.1. О сущности права

Социальный институт права относится к регулятивной сфере общественной жизни, ибо главное его назначение — это регуляция и контроль поведения индивидов, заключение этого поведения в определенные рамки, формы, приемлемые для общества в целом.

При всей очевидности функций и роли права в обществе его *сущность, природа и содержание* продолжают оставаться предметом дискуссий. В настоящее время обсуждаются в основном два подхода к пониманию сущности права: традиционный, или «запретительный», и либеральный, опирающийся на идею «естественных», неотчуждаемых прав и свобод личности.

✧ *Традиционный* подход фактически отождествляет право с законом. Право представляется системой общеобязательных норм (правил) поведения людей, устанавливаемых и поддерживаемых государством. В принципе это «нормальная», так сказать, житейская трактовка права, когда оно воспринимается как некий свод запретов и карательных санкций за их нарушение. Суть такого понимания права можно выразить принципом: «запрещено все то, что не разрешено».

✧ Совсем иной подход к пониманию сущности права выражает концепция, условно названная нами *либеральной*, которая возникла во второй половине XVIII в. в рамках просветительской философии и связана с именами И. Канта, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Ч. Беккариа и др. Она исходит из убеждения, что в праве первичны не запреты и репрессии, не ограничения поведения человека, а наоборот, его права и свободы. Термину «право» было как бы возвращено его подлинное содержание, отражающее социальную природу права: это, прежде всего, именно право человека на жизнь, собственность, безопасность, свободу совести, слова, перемещения и пр. Иными словами, основой права, его первоначалом, первоэлементом признаются естественные права и свободы человека, которые должны соблюдаться категорически, независимо от любых, пусть даже самых целесообразных требований момента. Никакой государственный запрет и вообще никакое требование к индивиду не должны покушаться на его неотъемлемые права и свободы.

Историческую подоплеку такого категорического требования понять нетрудно: буржуазно-просветительская мысль вела отчаянную борьбу с усиливавшимся деспотизмом феодально-абсолютистских государств, в которых право, по сути дела, являлось возведенной в закон волей правителя, государя. Естественно, что в этих условиях процветали произвол и деспотизм. Если их что и сдерживало, так это чисто физические границы производительных способностей подданных и пределы мощи репрессивного государственного аппарата. Допросветительская правовая мысль также пыталась найти какие-то ограничения тенденции сползания государств к деспотизму, однако особых успехов не достигла. Самым распространенным средством борьбы с этим социальным злом был призыв к разуму правителя, монарха, которому, дескать, много выгоднее заботиться о своих подданных, как доброму отцу о своих многочисленных детях, ведь тогда и самому государю будет обеспечена спокойная жизнь.

Мыслители XVIII в. решительно отбрасывают эти наивно-патерналистские взгляды, но задача остается прежней: найти нормативные ограничения деспотической власти государства, его огромной принудительной силы. Стремительно развивающийся капитализм утверждает новые формы поведения людей и соответственно иной тип личности. От человека в возрастающих масштабах требуются и, следовательно, культивируются такие качества, как инициативность, предприимчивость, самостоятельность, ответственность прежде всего за себя, а не за род или общину. Соответственно возникает и требование гарантий, защиты достигнутого в жизни путем индивидуальных усилий от произвола со стороны государства. Именно этот социальный запрос и стал базой просветительской философии права от Локка до Канта, сформулировавшей концепцию естественных прав и свобод человека. Таким образом, был подведен теоретический фундамент под идею о необходимости принудительного ограничения самой государственной власти.

Высшим принципом новой философии права выступает *признание независимости каждого индивида*, его полной самостоятельности и не менее полной ответственности за свою судьбу. Государство не имеет права решать, что для индивида хорошо, а что — плохо, он как-нибудь сам в этом разберется. Государство не мешает индивиду действовать на свой собственный страх и

риск, но и не несет ответственности за успех или неуспех его действий. «Запретительный» дух старого понимания права меняется на «разрешительный»: разрешено все, что не запрещено.

Как видим, принципиальное методологическое различие традиционной и либерально-просветительской концепций сущности права заключено в самом исходном пункте их построения. В первом случае конечной целью функционирования права считается поддержание общего правопорядка, сохранение устойчивости, стабильности, нерушимости правоотношений в государстве. Права индивида производны от этого общего правопорядка. В либерально-просветительской же трактовке во главу угла ставятся права и свободы отдельной личности. Считается, что только на основе их категорического соблюдения возможен общий правопорядок, правовое состояние общества в целом.

Логично предположить, что в принципе обе концепции имеют свою «правоту», в известном смысле они «взаимодополнительны». Однако в современных условиях бесспорно преобладающей является либерально-просветительская трактовка сущности права, оказавшаяся необычайно плодотворной. Именно в этой философской традиции появилось понятие правового государства; именно в ней удалось четко выделить основные правообразующие признаки, т. е. показать, чем собственно право отличается от бесправия.

6.2. Происхождение и основные особенности развития правовой сферы

Социальный институт права обязан, очевидно, своим происхождением процессам разделения труда и развития товарного производства. Ведь именно они, являясь выражением и способом роста производительных сил общества, одновременно ставят самостоятельных индивидов в положение всеобщей взаимной зависимости друг от друга. Причем взаимозависимость эта, потребность индивидов друг в друге носит совершенно безличный, анонимный, по существу, характер. Производителю товара все равно, кто его купит, а потребителю не менее безразлично, кто его произвел.

Однако преобладание безличных, неперсонифицированных отношений порождает проблему гарантий соблюдения интересов отдельного человека: индивид должен быть уверен, что, предоставляя другим нечто, имеющее в обществе ценность, он сможет получить взамен соответствующий эквивалент. Вот тут-то и появляется тонкая, неосязаемая материя права как особой социальной реальности. Общество как бы гарантирует индивиду, что, затратив определенные усилия на производство нужной обществу вещи или услуги, тот может рассчитывать или имеет право на удовлетворение своих собственных интересов, обеспечиваемых аналогичными усилиями других индивидов. Проще говоря, действия по принципу: «ты — мне, я — тебе» перестают быть только личным делом непосредственно участвующих, а как бы берутся обществом на учет в целях наведения порядка. Общество, таким образом, пытается составить очень сложный «баланс» интересов отдельных лиц, который может быть сведен только в том случае, если все они будут действовать по одним и тем же правилам.

Правила эти действуют не только в сфере производства, ведь создаваемая общественным разделением труда взаимозависимость индивидов проявляется во всех сферах их жизнедеятельности. Учителя и ученики, правители и подданные, офицеры и рядовые, артисты и зрители, женихи и невесты — все строят свои взаимоотношения на основе взаимной нужды друг в друге. А согласованность их усилий на уровне общества как раз и достигается благодаря наличию некоторых общих правил или даже стереотипов поведения, в которых явно или неявно учитываются интересы каждого индивида и общества в целом.

Подчеркнем еще раз, что сущность, субстанцию права составляют не сами эти правила поведения (нормы, законы, кодексы), а то, что они призваны *регулировать*: взаимные притязания индивидов, их ожидания и требования адекватного общественного ответа на свои действия и усилия. Юридические же нормы, законы есть лишь внешнее выражение права, его историческая форма.

Закон и право отличаются друг от друга так же, как, скажем, деньги и капитал или цена и стоимость товара. Владелец товара в принципе волен назначать ему любую цену, но он прекрасно понимает, что товар будет успешно реализован только в том случае, если цена не будет слишком сильно отклоняться от его реальной стоимости. Почти та же ситуация и с юридическими законами. В

принципе высший законодательный орган власти может принять любой закон, даже самый драконовский. Но подобное всевластие законодателей — лишь видимость. Если принятый закон слишком далеко ушел от объективно сложившейся в обществе правовой ситуации (баланса взаимных предоставлений и получений), то он просто не будет работать, т. е. не будет исполняться. Мишель Монтень рассказывает, что знаменитого древнегреческого законодателя Солона как-то спросили, наилучшие ли законы он установил для афинян. «Да, — сказал тот в ответ, — наилучшие из тех, каким они согласились бы подчиняться»¹.

Таким образом, одной из существенных особенностей права является *объективный, естественно-исторический характер* его развития. Отсюда, однако, вовсе не следует, что составители законов лишь послушно регистрируют стихийно складывающиеся правоотношения. Роль законотворчества в организации правовой жизни достаточно велика. Речь идет лишь о том, что у субъективной воли законодателей есть свои объективные границы.

Другой важной особенностью исторического развития права нужно признать его *классовый характер*. В обществе, расколотом на классовые противоположности, осуществляющем свое развитие именно через взаимодействие этих противоположностей, просто не может быть иначе. Кастово-сословно-классовая дифференциация населения в определенные исторические эпохи является, по-видимому, неизбежной (человеческая история просто не знает иных примеров). Неизбежным, следовательно, было и принятие людьми этого объективного факта, выразившегося в формировании достаточно жестких стереотипов поведения, в основе которых все те же взаимные права-обязанности, притязания и ожидания.

В марксистском понимании классовость права была объявлена его сущностью. Согласно известному афоризму К. Маркса и Ф. Энгельса, право есть воля господствующего класса, возведенная в закон. В этом утверждении, бесспорно, есть истина, но далеко не вся. В правовой системе классово организованного общества интересы господствующего класса, безусловно, преобладают, но это во все не означает, что интересы остальных в ней исчезающе малы.

В качестве еще одной важной особенности функционирования сферы права необходимо отметить ее *теснейшую связь с по-*

¹ Монтень М. Опыты. Кн. 3. — М.: Наука, 1979. — С. 163.

литическим устройством общества и его сердцевиной — государством. Именно оно дает материальную силу праву, выступает гарантом, контролером и охранителем правопорядка.

6.3. О правовом состоянии общества

Перечисленные выше особенности функционирования права характеризуют его с внешней стороны, показывают его связь с экономическими и политическими явлениями общественной жизни. Качественную же определенность, суть и специфику права выражают иные признаки, четко выделенные либерально-просветительской концепцией права еще в XVIII в. К этим правообразующим принципам были отнесены: *равенство, свобода, справедливость*.

Может показаться, что в этих словах выражены лишь некие правовые лозунги, что они могут быть зафиксированы в каких-нибудь декларациях-конституциях, а вот на деле, в реальной жизни их осуществление оказывается призрачным. Такой взгляд довольно распространен в массовом сознании. Однако в этом случае схватывается лишь внешняя, поверхностная сторона дела. Суть же, скрытая за этой внешней видимостью, заключается в том, что равенство, свобода и справедливость не вводятся законодательно, не являются результатом сознательно-волевой процедуры принятия и исполнения «хороших» законов, в которые они вписаны «во первых строках». Напротив, и равенство, и свобода, и справедливость укоренены, вписаны в саму социальную реальность, обладают чисто объективной значимостью. Они-то и составляют сердцевину, суть права, которая и требует соответственного субъективно-волевого оформления в виде законов, указов и прочих нормативных актов. Не принудительная сила закона создает равенство, свободу и т.п., а наоборот, объективный принцип равенства лишь проявляется (или не проявляется) в том или ином законе. Прежде чем быть зафиксированными субъективно (в законе), свобода и равенство должны присутствовать в социальной реальности объективно, как социальное качество самой действительности, а не просто как благие пожелания законодателей.

Вспомнив еще раз нашу аналогию с товаром, заметим, что воплощенный в товарах абстрактный человеческий труд делает

их соизмеримыми по одному и тому же основанию. Определение стоимости конкретных товаров есть применение равной меры (допустим, часов рабочего времени) к заведомо неравным вещам. Но именно эта «равная мера» и позволяет уравновесить товарное производство, организовать в нем «порядок из хаоса». То же и с правовым принципом равенства. Он означает всего лишь применение равной меры к заведомо неравным (в политическом, имущественном, семейном и прочих отношениях) индивидам. Формальное юридическое равенство фактически неравных в указанных отношениях людей имеет такой же организующий смысл. Как производителю товаров нет разницы, что производить, была бы прибыль, так и государству во многом безразлично, что за субъект перед ним — лишь бы не нарушал существующих норм поведения и тем самым поддерживал общий правовой порядок. При этом принцип абстрактно всеобщего равенства тесно связан с двумя другими правообразующими принципами: свободой и справедливостью.

По мысли Гегеля, «система права есть царство реализованной свободы»¹. Выражаясь менее высокопарно, можно сказать, что правовой порядок в обществе означает реальную возможность для индивида реализовать свои интересы и притязания в цивилизованной форме, т. е. не подвергаясь опасности произвола, самоуправства или ущемления прав личности со стороны государства или других индивидов. Однако свобода каждого отдельного человека кончается там, где начинается свобода другого. Следовательно, и здесь неизбежно применение принципа равенства: свобода должна быть равной для всех или ее не будет вовсе. Право поэтому выступает *мерой свободы индивидов*, оно указывает ее рамки, пределы, выход за которые нарушает свободу другого, а значит, подрывает правопорядок.

Осуществление же правовых принципов равенства и свободы равно по смыслу третьему правовому началу — справедливости. Правовая справедливость и есть в конечном счете соблюдение общего баланса, эквивалентности взаимных предоставлений и получений, которыми связаны друг с другом субъекты права. Таким образом, равенство, свобода и справедливость образуют как бы три вершины треугольника, лежащего в основании соци-

¹ Гегель. Философия права. — М.—Л., 1934. — С. 268.

ального института права, и ни одну из них нельзя ущемить без ущерба для двух других.

Все эти замечательные принципы не изобретены юристами или философами, а извлечены, абстрагированы от реальности. Они «работают» в тысячах и миллионах практических житейских ситуаций, реально регулируя взаимоотношения людей. Только вот всеобъемлющая полнота реализации этих принципов, их всеобщность, полноценная защита государством — увы, вещь почти невозможная для большинства современных государств. А уж там, где существовали или существуют рабство, крепостничество или иные ущемления свободы или самостоятельности личности, право представлено лишь для немногих. Так что подлинно правовое состояние общества еще не стало достоянием всего человечества.

✧ Важнейшей характеристикой такого правового состояния общества является определенное взаимоотношение права и политической власти, разработанное либерально-просветительской мыслью в концепции *правового государства*. Суть этого взаимоотношения можно свести к трем основным положениям:

- категорическое соблюдение основных прав и свобод личности;
- верховенство закона;
- разделение властей (законодательной, исполнительной и судебной).

Проблема, решаемая раннебуржуазной идеологией в концепции правового государства, очевидна: один из главных инструментов права — законы, а законы создаются, принимаются и наделяются принудительной силой публичной властью, государством. Что же может удержать государственную власть от произвола, самоуправства и их легализации с помощью законов? Если государство принимает законы, ограничивающие права личности, — это право или бесправие? Вот тут-то и срабатывает упомянутое нами выше различие права и закона: закон может быть и не п р а в о в ы м, если он нарушает основополагающие принципы права (равенство, свобода, справедливость), если он покушается на «естественные» права и свободы личности.

Поэтому первым принципом правового состояния государства и объявляется *безусловное соблюдение неотъемлемых прав и свобод* личности, которые выше любого закона, любого нормативно-принудительного акта государства. Кроме того, само государство и его чиновники должны быть поставлены в рамки правовых законов. Государственная всеильная воля сама должна быть ограничена законом. В

этом смысл принципа *верховенства закона*. Право одинаково обязательно и для «власть предержащих», и для подвластных.

Такое самоограничение государства реально возможно только при соблюдении принципа *разделения властей*, исключающего монополизацию власти в руках одного лица или органа. Смысл этого принципа правового государства — в предотвращении сползания государства к тоталитаризму, в разъединении государственного монолита на три равноправные части (или ветви власти), которые обладают самостоятельностью, независимостью и главное — взаимно контролируют друг друга, не допускают превышения полномочий какой-либо из властей.

Концепция правового государства, венчающая общий замысел либерально-просветительской трактовки сущности права, стала значительным теоретическим достижением философско-правовой мысли. В странах, где эта концепция дошла до практического воплощения, в целом сформировался достаточно строгий правовой порядок. Однако для большей части человечества, в том числе и для нашей страны, то состояние общества, которое можно было бы назвать подлинно правовым, по-прежнему остается лишь заманчивой и желанной целью, в общем-то вполне достижимой, но, видимо, не в самом ближайшем будущем.

6.4. Правосознание

Право, правоотношения, правовая деятельность естественно отражаются в сознании людей в виде неких знаний и оценок, чувств и привычек, в совокупности образующих особую форму общественного сознания — *правосознание*. В нем выражены представления какой-либо социальной группы или индивида не только о самом праве, но и об обеспечивающих существование права институтах — государстве, правосудии, законности.

Правосознание, как и любая другая форма сознания, неоднородно. Его «нижний» этаж составляют правовые привычки, чувства, эмоции, несистематизированные знания. Это область обыденного, или «практического» сознания. В нем выражено определенное фактическое знание индивидами права, проявляющееся в стремлении следовать правовым стандартам поведения. Любопытно, что индивид может и не подозревать о том, что он является обладателем некой суммы правовых знаний. Но выполняя принятые в обществе правила поведения, типа соблю-

дения договоренностей, предоставления взаимных услуг, возмещения ущерба, совершения актов купли-продажи и пр., индивид тем самым демонстрирует «практическое знание» правовых нормативов, которые могут и не выделяться сознанием именно как правовые. Такие, фактически являющиеся правовыми, навыки, знания, по существу, несут на себе главную нагрузку по регулированию повседневных взаимоотношений отдельных людей.

Там же, где речь идет о правовых отношениях людей как представителей определенных социальных групп или же эти отношения строятся через социальные институты (государства, правосудия и пр.), необходим иной уровень правосознания — теоретико-идеологический. На этом уровне осуществляется осмысление самой сущности права, его возможностей и границ, анализ опыта правовой жизни, деятельности правовых институтов и реальной отдачи правовых норм и т.д. Это уже сфера действия профессионалов, т. е. теоретиков, идеологов. К их компетенции относятся разработка системы правовых наук, научно-практические рекомендации законодательным и правоприменительным органам, обучение правовым знаниям, навыкам и т.п.

Степень развитости правосознания как практического, так и теоретического — один из важнейших показателей общего правового состояния общества, его правовой культуры.

Вопросы для повторения

1. В чем состоит сущность и основные функции права?
2. Расскажите об основных особенностях развития права и правоотношений.
3. Какое место занимает правосознание в правовой сфере жизни общества?
4. Как соотносится правовая сфера с другими сферами жизни общества?
5. Охарактеризуйте основные правообразующие принципы.
6. Каково соотношение между правовой справедливостью и другими видами справедливости?
7. Объясните понятие «правовое государство». Охарактеризуйте современное правовое состояние нашего общества.





Глава 7

Духовная жизнь общества

Духовную сферу общественной жизни отличают ярко выраженные многоплановость и разнообразие. Человечество смогло выработать немало способов духовного постижения и освоения мира: научный, эстетический, нравственный, религиозный и т.д. Каждый из них схватывает лишь какую-то часть реальности, точнее — дает определенный ракурс видения мира, позволяющий отыскать в последнем некий смысл и установить причастность человека к этому смыслу. А все вместе они образуют своеобразное системное единство, в котором явно просматриваются как существенные различия способов духовного освоения мира, так и их взаимодополнительность, внутренняя взаимосвязь. Рассмотрим происхождение, сущность, эволюцию и социальные роли основных форм духовной жизни.

7.1. Социальная природа и содержание духовной жизни

Под *духовной жизнью* общества обычно понимают ту область бытия, в которой объективная, наиндивидуальная реальность дана не в форме противостоящей нам предметной действительности, а реальности, присутствующей в нас самих, являющейся неотъемлемой частью личности человека. Как видим, уже в попытке определения духовной жизни сразу появляется противоречие: вроде бы дух, идеальное начало не существуют сами по себе, вне человека, но в то же время они — наиндивидуальны, всеобщы, объективны, т. е. от человека вроде бы и не зависят.

Этот непонятный статус таких идеальных начал, как Истина, Добро, Красота и пр. и составляет суть «проблемы духа», всегда пользовавшейся особым вниманием философов.

Проблема духа Традиция философского анализа духовной жизни уходит в глубокую древность. Одну из самых фундаментальных попыток отчетливо поставить и разрешить проблему духа предпринял древнегреческий философ Платон. В его философии бесплотное неопределенное идеальное начало превращается в достаточно четко систематизированную и иерархизированную структуру, которая буквально «держит» мир, составляет его основу. Именно идеальное начало оказывается первосущим, а материальный мир — лишь его несовершенным подобием. В текучем, изменчивом и несовершенном мире Платон ищет абсолюта, совершенства, постоянства — и находит все это лишь в мире идей, приобретающих у него статус самостоятельного существования. Анализ этого идеального мира: поиск путей определения понятий, способов их разделения и соподчинения, сопоставимости с материальным миром — вот что составляет непреходящую философскую заслугу Платона. Говорят, что философствование — это умение буквально «видеть» понятия, категории. Если это так, то Платона следует признать первым философом как по времени, так и по величине. Недаром один из современных теоретиков назвал всю последующую историю философии «расширенным комментарием к Платону».

Но как ни велик Платон и как ни уважали в античности философов, духовные ценности отнюдь не превалировали в сознании людей той эпохи. А вот на следующем крупном отрезке европейской истории, в Средневековье, «линия Платона» получила неожиданное продолжение и своеобразное развитие в христианстве.

Сделавшись в силу ряда исторических причин монополистом духовной жизни Европы чуть ли не на тысячу лет, христианская религия весьма существенно изменила шкалу основных жизненных ценностей. Легкое пренебрежение Платона материальной стороной жизни сменилось ее однозначным принижением и соответственно возвеличиванием духа, ибо сам Бог есть в конечном счете духовное начало. Средневековая религиозная философия (патристика, схоластика), немало потрудившись над логической стороной духа, все же разрешение проблемы идеального особо не продвинула, поскольку ей с самого начала было ясно,

что божественную суть духа надо принимать как данность, а не доискиваться до причин ее появления.

Конец Средневековья и начало новой исторической эпохи ознаменовались, естественно, сменой философских предпочтений. На место авторитета божьего разума был водружен не менее категоричный авторитет разума человеческого. «Разум правит миром», — провозгласили революционеры духа XVIII в., имея в виду возможность разумного устройства прежде всего общественных порядков. Реальные успехи человеческого разума оказались настолько велики и очевидны (промышленность, наука, политика, право), что каких-либо преград светоносному разуму просто не замечали. А уж вопрос о том, каким образом человеческий разум вдруг стал таким «умным», даже и не возникал.

Это произошло позднее. Уже после того как немецкая классическая философия (вторая половина XVIII — первая треть XIX вв.) педантично проанализировала реальные возможности человеческого разума (*Кант*), показала его диалектическую противоречивость, попыталась выстроить историю эволюции духа (*Гегель*).

Несомненная заслуга четкой постановки и решения вопроса о происхождении человеческого разума и движущих пружинах его эволюции принадлежит *К. Марксу*. Его концепция материалистического понимания истории, смысловым стержнем которой была идея зависимости общественного сознания от общественного бытия, позволяла просто и логично объяснить как само появление человеческого разума, так и многие его последующие приключения. И как бы ни оценивалась ныне вся марксистская доктрина в целом с ее явно неудачными историческими прогнозами, более простого и ясного рационалистического решения проблемы происхождения и развития человеческого разума пока еще никто не предложил.

Однако свет разума, так победоносно воссиявший для философов XVIII в., не смог уберечь человечество в последующих двух столетиях от массы неудачных социальных экспериментов, колоссального количества малопонятных жертв и страданий, практически неуправляемого развития истории. Неудивительно поэтому, что рационалистическая философия (к которой относится и марксистская) не смогла долго удерживать господствующие позиции. В конце XIX в. возникает, новая линия философствования — неклассическая философия, сознательно

культивирующая иррационализм и насмехающаяся над наивной верой человечества в рациональное устройство мира и возможность его адекватного познания. На этом пути было открыто немало любопытных истин, но интересующая нас проблема происхождения и онтологического статуса духа нетривиальных решений на нем не нашла:

Истоки проблемы духовной жизни общества коренятся в двойственной материально-духовной природе самого человека. Духовная сторона бытия человека возникает на основе его практической деятельности как особая форма отражения объективного мира, как дополнительное средство ориентации в этом мире, а также взаимодействия с ним. Генетическая (по происхождению) связь духа с практической деятельностью человека никогда не прерывается: так было во времена становления человечества, так происходит и сейчас, в период формирования (социализации) каждого отдельного человека. Ведь абстрактное мышление не является нашей природной способностью. Оно не наследуется биологически, а формируется в процессе приобщения индивида к специфически социальному образу жизни и деятельности.

Человеческое мышление по сути своей есть та же самая предметная деятельность, только осуществляемая не с реальными осязаемыми предметами, а с их идеальными заместителями — знаками, символами, образами и т.д. Иначе говоря, все мыслительные операции формируются в результате своеобразного переноса внешнепредметных действий во внутренний идеальный план. Именно это обстоятельство и создает объективную основу вроде бы чисто субъективной человеческой духовности. Коль скоро практическая деятельность человека не может не строиться по законам объективного мира, то и духовная наша деятельность должна в целом следовать законам этого мира. Речь не идет о полном тождестве материального и идеального. Суть заключается в их принципиальном единстве, совпадении основных, «узловых» моментов. При этом создаваемый человеком идеальный мир понятий, образов и догм обладает существенной самостоятельностью, автономностью. Он может очень далеко отрываться от материальной действительности, может даже возмнить себя абсолютно самостоятельным, самосущим. Однако окончательно оторваться от своей материальной основы дух не

может. Мешают по меньшей мере два обстоятельства: его «материальное» происхождение, производность от материальной деятельности человека, а также тот простой факт, что в конечном счете основная функция духа, его предназначение — ориентация человека в мире. Потеря такой ориентации означает гибель самого духа.

Кроме того, у духа есть и еще одно основание объективности. Различные продукты духовной деятельности — идеи, нормы, идеалы и др., раз возникнув и доказав свою практическую значимость, сохраняются в социальной памяти человечества неограниченно долго. Но для того чтобы стать объектом всеобщего внимания и передаваться из поколения в поколение, любое духовное образование должно материализоваться, воплотиться во что-то предметное — знак, символ, звук, изображение и т.д. Это «опредмечивание» идеального одновременно выступает и как его объективация. Такая новая «сверхприродная» реальность (не сами по себе тексты, звуки, правила, а их смысл, содержание!) обособляется от отдельного человека и выступает по отношению к нему, а также ко всем последующим поколениям людей, как нечто объективное, т. е. независимое от сознания конкретных людей, но в то же время вне этого сознания просто не существующее. Средства общения людей, языки, правила логического мышления, представления о красоте, справедливости, истине и т.д. становятся мыслительными формами, приобщение к которым и составляет суть процесса социализации человека, т. е. усвоения им основных норм культуры.

Структура духовной жизни

Поскольку духовная жизнь человечества происходит и отталкивается все-таки от жизни материальной, то и структура ее во многом аналогична: духовная потребность, духовный интерес, духовная деятельность, созданные этой деятельностью духовные блага (ценности), удовлетворение духовной потребности и т. д. Кроме того, наличие духовной деятельности и ее продуктов необходимо порождает особый род общественных отношений (эстетических, религиозных, нравственных и т. д.)¹.

✧ Однако внешняя похожесть организации материальной и духовной сторон жизни человека не должна затемнять сущест-

¹ Об этом см.: Уледов А.К. Духовная жизнь общества. — М.: Мысль, 1980.

вующих между ними принципиальных различий. К примеру, наши *духовные потребности* в отличие от материальных не заданы биологически, не даны (хотя бы в основе своей) человеку от рождения. Это вовсе не лишает их объективности, только объективность эта другого рода — чисто социальная. Потребность индивида в освоении знаково-символического мира культуры носит для него характер объективной необходимости — иначе человеком-то не станешь. Только вот «сама собой», естественным образом эта потребность не возникает. Она должна быть сформирована и развита социальным окружением индивида в длительном процессе его воспитания и образования.

Стоит заметить при этом, что вначале общество прямо формирует у человека лишь самые элементарные духовные потребности, обеспечивающие его социализацию. Духовные же потребности более высокого порядка — в освоении как можно большей части богатств мировой культуры, участии в их создании — общество может формировать лишь косвенно, через систему духовных ценностей, служащих ориентирами в духовном саморазвитии индивидов.

✧ Что же касается самих *духовных ценностей*, вокруг которых складываются отношения людей в духовной сфере, то этим термином обычно указывают на социально-культурное значение различных духовных образований (идей, норм, образов, догм и т.д.). Причем в ценностных представлениях людей непременно присутствует некий предписательно-оценочный элемент.

В духовных ценностях (научных, эстетических, религиозных) выражаются общественная природа самого человека, а также условия его бытия. Это своеобразная форма отражения общественным сознанием объективных тенденций развития общества. В понятиях прекрасного и безобразного, добра и зла, справедливости, истины и пр. человечество выражает свое отношение к наличной реальности и противопоставляет ей некое идеальное состояние общества, которое должно быть установлено. Любой идеал всегда как бы «приподнят» над действительностью, содержит в себе цель, желание, надежду, в общем нечто должное, а не сущее. Это-то и придает ему вид идеальной сущности, вроде бы совершенно ни от чего не зависимой. На поверхности виден лишь его предписывающий и оценивающий характер. Земные же истоки, корни этих идеализаций, как правило, скрыты, поте-

ряны, искажены. В том бы не было большой беды, если бы естественно-исторический процесс развития общества и его идеальное отражение совпадали. Но так бывает далеко не всегда. Нередко идеальные нормы, рожденные одной исторической эпохой, противостоят действительности другой эпохи, в которой их смысл безвозвратно утрачен. Это указывает на наступление эпохи острого духовного противоборства, идеологических битв и душевных потрясений. Человечество давно уяснило, что в любых сражениях самая надежная армия — профессиональная. В битвах идейных — ситуация та же. Основные формы существования духа (идеи, теории, образы, нормы и т.д.) со времени возникновения первых классовых обществ производятся профессионалами. Термин «духовное производство» — не метафора, а вполне реальное явление.

✧ Под *духовным производством* обычно понимают производство сознания в особой общественной форме, осуществляемое специализированными группами людей, профессионально занятых квалифицированным умственным трудом. Результатом духовного производства являются по меньшей мере три «продукта»:

- идеи, теории, образы, духовные ценности;
- духовные общественные связи индивидов;
- сам человек, поскольку он, кроме прочего, — существо духовное.

Структурно духовное производство распадается на три основных вида освоения действительности: научное, эстетическое, религиозное. Такое описание видов духовного производства не совпадает с принятой в нашей философской традиции схемой из шести форм общественного сознания (политика, право, мораль, искусство, наука, религия). Политика, право и мораль не являются «отраслями» духовного производства. Мораль — потому, что не является созданием профессионалов, идеологов. Мы не найдем в истории ни одной моральной нормы, изобретенной и внедренной в жизнь профессионалом. Даже заповеди Христа «не убий», «не укради» — это фиксация принципов, стихийно выработанных моральной практикой, т. е. это стихийное изобретение человечества, а не результат деятельности профессионала.

Политика и право не вписываются в духовное производство потому, что создаваемые в результате политической и правовой

деятельности общественные связи индивидов не являются по преимуществу духовными. В обществе существует множество самых разнообразных видов связей и отношений, но основных, наверное, все-таки два: материальные и духовные. И те, и другие — суть связи и отношения между людьми, т. е. субъекты отношений одни и те же. Следовательно, вся разница между двумя основными видами отношений (и соответственно связей) заключена в их основании: по поводу чего они складываются. Если это основание материально, то и отношение будет таковым, а если это — идея, понятие, образ, то и отношение будет духовным.

Так вот, политические и правовые отношения между людьми складываются в первую очередь по поводу реальной государственной власти, а не понятий о ней. А государство с его аппаратом, чиновниками, армиями, судами и тюрьмами — явление самое что ни на есть материальное. Поэтому политические, равно как и правовые отношения, в основе своей материальны.

Итак, что остается за собственно духовным производством? Три вида освоения действительности: научное, эстетическое и религиозное. Отсюда три вида духовного производства. Здесь налицо производство, так сказать, в чистом виде идей, образов, представлений, а также соответствующих связей и отношений между людьми. Каждый из этих трех видов освоения действительности создает свой, особый, неповторимый, и что самое, может быть, важное — целостный мир. В любом из этих трех идеальных миров действительность представлена (отражена) целиком, полностью, без изъятий. (Этого, кстати, никак нельзя сказать о политических, правовых и моральных взглядах, идеях, теориях).

В чем заключается специфика духовного производства, его отличие от производства материального? Прежде всего в том, что его конечным продуктом являются *идеальные образования*, обладающие целым рядом замечательных свойств. И, пожалуй, главное из них — всеобщий характер их потребления. Нет такой духовной ценности, которая не была бы в идеале достоянием всех! Пятью хлебами, о которых говорится в Евангелии, все-таки нельзя накормить тысячу человек, а пятью идеями или шедеврами искусства — можно! Материальные блага ограничены. Чем больше людей на них претендует, тем меньше приходится на долю каждого. С духовными благами все иначе — от потребле-

ния они не убывают и даже наоборот: чем больше людей овладевает духовными ценностями, тем больше вероятность их приращения.

Таким образом, материальное и духовное богатства принципиально различны, и следовательно, отношения между людьми, складывающиеся в процессе производства духовных благ, должны принципиально отличаться от материальных производственных отношений.

Знаменитая фраза «Труд есть источник всякого богатства» уж по отношению к богатству духовному верна на все сто процентов. Создающий это богатство труд имеет ряд особенностей, главная из которых заключена в его *всеобщем характере*. Духовный труд — это всеобщий труд. Это значит, во-первых, что данный труд осуществляется «в кооперации» не только с современниками, но и со всеми предшественниками, когда-либо обращавшимися к той или иной проблеме. А во-вторых, всеобщий характер духовного труда означает, что усилия отдельного работника умственного труда в предельном случае способны обогатить, «облагодетельствовать» разом все человечество. То есть эффективность духовного труда не идет ни в какое сравнение с эффективностью (по крайней мере прошлой и нынешней) труда материального.

Думается, что именно всеобщий характер духовного труда обуславливает то, что в общей массе участников общественного производства работники умственного труда всегда составляли меньшинство. С одной стороны, общество и не может себе позволить содержать слишком много лиц, не производящих материальные блага — средства существования, а с другой стороны, обществу просто не нужно так много: ведь один Эйнштейн может на много лет «озадачить» все университеты, а один Шекспир может обеспечить репертуар всех театров мира. Ведь продукты духовного труда изначально общественны. В отличие от продуктов материального производства они по природе своей не предназначены для индивидуального потребления.

Духовная деятельность сама по себе обладает огромной притягательной силой. Почему художники, ученые, писатели, религиозные деятели могут творить, не обращая внимание на признание? Наверное, не только потому, что надеются на его скорое пришествие, но и потому также, что сам процесс деятельно-

сти доставляет им столь сильное удовлетворение, что все остальное неизбежно отходит на второй план. Духовная деятельность во многом напоминает игровую, когда удовлетворение приносит сам процесс. Природа этого удовлетворения достаточно очевидна: в деятельности духовной продуктивное начало преобладает над репродуктивным. Это есть деятельность, создающая нечто новое, т. е. творчество — *с о т в о р е н и е* душевного мира.

Иначе говоря, духовная деятельность *самоценна*, она обладает значимостью нередко безотносительно к результату. В материальном производстве такое почти не встречается. Материальное производство ради самого производства, план ради плана, конечно, — нелепость. А вот искусство для искусства — вовсе не такая глупость, как это может показаться на первый взгляд. Такого рода феномен самодостаточности деятельности встречается не так уж редко: различные игры, коллекционирование, спорт, любовь, наконец. Разумеется, относительная самодостаточность такой деятельности не отрицает ее результата.

В области материальных благ на протяжении всей классовой истории человечества (да в значительной мере и в настоящее время) больше ценился не их создатель, а их обладатель! С духовными благами все обстоит наоборот. Просто обладатель духовных благ никого не интересует, накопление духовных богатств бессмысленно. В обществе ценится не владелец продуктов духовного труда, а их производитель или транслятор (не тот, кто знает больше стихов или песен, а тот, кто умеет их сочинять или исполнять).

Поэтому неудивительно, что и сами способы развития материального и духовного производств различны. Если в материальном производстве все исторические коллизии разворачиваются вокруг лишения производителей материальных благ возможности эти блага потреблять, то в производстве духовном все иначе: основная масса членов общества лишается возможности не столько потреблять, сколько производить духовные богатства. В материальной сфере подавляющему большинству членов общества навязывается сам труд, в то время как продукт труда изымается. В сфере духовной навязываются большинству как раз продукты труда — идеи, образы, догмы, сам же процесс их создания остается недоступным. То есть *разделение производства и потребления налицо и в духовном производстве*.

Именно несоответствие частного (индивидуального) способа производства духовных ценностей и общественного характера их присвоения является движущей силой его развития. Прослеживаемая в обозримом будущем перспектива развития духовного производства — в расширении возможностей всех без исключения индивидов участвовать в производстве, а не только в потреблении духовных благ.

7.2. Наука как система знаний и вид духовного производства

Важнейшим видом духовного производства является *наука*, рассматриваемая и как определенная система знаний, и как устойчивый социальный институт.

Идеальный мир науки Наука есть, прежде всего, систематизированное познание действительности, воспроизводящее ее существенные и закономерные стороны в абстрактно-логической форме понятий, категорий, законов и т.д. Как и другие виды духовного производства, наука создает как бы параллельный реальному идеальный мир, в котором отражены основные свойства и закономерности объективного мира. В идеальном мире науки реальность воспроизводится, естественно, не целиком, а лишь в самых существенных чертах. Это своего рода карта мироздания, по которой человечество ориентируется в своей жизнедеятельности. Как и на географической карте, на ней отмечено лишь самое главное, основное, масса же несущественных подробностей опущена ввиду их малой значимости для человека.

Для того чтобы возник мир науки (а произошло это около 2,5 тысячелетий назад), понадобилось достаточно много самых разнообразных условий — экономических, социальных, духовных. Среди них стоит отметить прогрессирующее разделение труда, процесс классообразования, высокий уровень абстрактности мышления, появление письменности, счета, накопление опытных знаний о природе и пр. Появление в этих условиях науки означало радикальную перестройку всего накопленного человечеством знания, приведение его в единую систему. По-

требовался выход за пределы непосредственного опыта человека, проникновение в сущность вещей.

Справедливости ради надо отметить, что прорыв за пределы повседневного опыта по-своему обеспечивали и предшествующие научному способы освоения мира — мифологический и религиозный. Но эти способы духовного обустройства человека оказались со временем слишком тяжеловесными и малоэффективными.

Миф, религия — это способы духовной защиты. Их задача — как-нибудь пристроить человека к огромному и враждебному ему миру, приютить это хрупкое создание природы под сенью каких-либо могущественных сил-покровителей. Наука — это уже *средство нападения*, орудие духовной экспансии поднимающего голову человека. Это попытка разговора с внешним миром на равных, а не униженным просителем.

Стоит отметить, что наука возникает не столько в противовес религии, а как бы рядом с ней. Это просто новый способ духовного освоения мира, у которого своя необходимость и свои задачи. Ведь не случайно настоящий атеизм встречается у мыслителей эпохи становления науки крайне редко. Наука может обойтись и вовсе без религии, но вытеснить ее из общественного сознания она до сих пор не может. Ибо, несмотря на все свои успехи, наука не в состоянии обеспечить человеку прочную духовную защиту.

Европейской родиной науки считается Древняя Греция. В родоначальники науки древние греки попали вовсе не потому, что больше других накопили фактических знаний, изобретений или технических решений (последние они в основном заимствовали у своих географических соседей). Учеными в подлинном смысле этого слова их сделал необыкновенный интерес к самому процессу мышления, его логике и содержанию. Древнегреческие мудрецы прославились тем, что открыли в привычном мире принципиально новый класс объектов анализа, а именно: класс абстракций, понятий, суждений, законов мышления и т.д. Оказалось, что эта идеальная реальность в своем существовании и движении подчиняется каким-то особым правилам или законам, не совпадающим с привычным ходом вещей. Тому, что за обычными, чувственно воспринимаемыми вещами скрывается что-то совсем иное, древние греки не удивлялись. Они привыкли, что гром не гремит без Зевса, а море не волнуется без Посейдона. А вот то, что этот второй, чувственно недоступный мир

строго логичен, упорядочен, закономерен и даже открывается людям в спокойных размышлениях мудреца — это было ново и необычно. Удивительным было и то, что различные операции с идеальными объектами (понятиями, числами и прочими абстракциями) оказались куда более плодотворными и значимыми даже и в практическом отношении, чем те же самые манипуляции с их материальными прототипами.

Вопросы бытия этого идеального мира, меры его самостоятельности до сих пор служат предметом философских дискуссий. Но именно он послужил основанием формирования особой сферы человеческой деятельности — науки.

Наука, таким образом, началась с установления факта, что окружающий человека мир в сущности своей совсем не таков, каким он дан людям в непосредственности их ощущений, восприятий и представлений. А чтобы до этой скрытой сущности добраться, нужно предпринять весьма серьезные мыслительные усилия, которые заметно отличаются от обычных умственных упражнений, требуемых повседневностью от каждого индивида.

Научное познание В отличие от обыденного познания научное познание характеризуется:

- систематичностью, а также логической выводимостью одних положений из других;
- объектами научного (теоретического) познания выступают не сами по себе предметы и явления реального мира, а их своеобразные аналоги — идеализированные объекты;
- осознанным контролем над самой процедурой познания; фиксацией и предъявлением строгих требований к методам, т. е. способам и приемам получения нового знания;
- высокими требованиями, предъявляемыми к науке и к языку описания исследуемых объектов; неопределенность, многозначность понятий естественного языка заставляет науку вырабатывать свой специальный язык с четкой фиксацией смысла и значения понятий;
- строгостью и объективностью открываемых истин, т. е. их независимостью от познающего субъекта, обязательностью, воспроизводимостью и т. д.

Как видим, научное знание, равно как и процедура его получения, достаточно сложны и необычны для обыденного сознания. Поэтому деятельность в сфере науки требует, как правило, особой

подготовки, длительного периода ученичества, в ходе которого осваиваются исторически сложившиеся объемы научных знаний, методы и средства их использования и приращения. А это в свою очередь требует наличия особых организаций и учреждений, обеспечивающих подготовку научных кадров. Правда, это справедливо в основном для развитой, зрелой науки, уже оформившейся в качестве устойчивого социального института.

Процесс этого оформления полным ходом пошел сравнительно недавно — с XVII — XVIII вв. Именно в это время в Европе появляются первые научные общества и академии, начинается издание научных журналов. А такое почтенное слово как «ученый» в нынешнем его значении появилось впервые лишь в XIX в. Конец XIX — начало XX вв. ознаменовались появлением новой формы организации науки — крупных научных институтов, лабораторий, исследовательских центров. Это было связано в основном с изменением социальной роли науки в ее взаимоотношениях с производством.

Практически до конца XIX столетия в триаде «наука — техника — производство» науке принадлежала вспомогательная роль. Однако с рубежа веков, совпавшего с очередной революцией в естествознании, наука начинает опережать развитие производства и постепенно отвоевывает себе роль лидера. Производство как бы теряет независимую логику саморазвития и начинает меняться в соответствии с логикой развертывания науки: появление новых отраслей производства (атомная энергетика, электроника и пр.) инициировано фундаментальными научными открытиями. Начинается триумфальное шествие науки, наводящей мир умными машинами, способной избавить человека от голода, болезней, бытовых неудобств и прочих несчастий. Бесподобные успехи науки порождают и закрепляют новую веру человечества — веру в науку, будто бы способную дать ответы на все жизненные запросы. (Речь идет, конечно, об индустриально развитой части мира.) Однако эйфория длится недолго. На Западе пик «головокружения от успехов» науки приходится на 60 — 70-е годы. Затем наступает некоторое отрезвление: наука может многое, но далеко не все. У нее большие цели и задачи, но, к сожалению, не универсальные.

Функции науки Главные функции науки можно представить в такой последовательности:

- познавательная,

- объяснительная,
- практически-действенная,
- прогностическая,
- мировоззренческая,
- социальной памяти и др.

✧ Ведущей, ключевой функцией науки считается *объяснительная*. Подлинное назначение науки — *объяснить*, как устроен мир; почему мы наблюдаем его именно таким, а не другим; что будет, если мы предпримем такие-то действия и пр. В этом предназначении науки есть и свои фундаментальные ограничения.

Во-первых, объяснительный потенциал науки ограничен масштабами общественно-исторической практики человечества.

Во-вторых, полнота объяснения любого явления действительности всегда упирается, как в глухой забор, в проблему *достаточности оснований науки*. Большая (и самая надежная) часть современного здания науки построена гипотетико-дедуктивным методом, при котором все частные утверждения и законы теории логически выводятся из общих первичных допущений, постулатов, аксиом и пр. Однако эти первичные постулаты и аксиомы, не выводимые и, следовательно, не доказуемые в рамках данной теории, всегда чреваты возможностью опровержения. Это относится и ко всем фундаментальным, т. е. наиболее общим теориям. Таковы, в частности, постулаты бесконечности мира, его материальности, симметричности и др. Нельзя сказать, что эти утверждения вовсе бездоказательны. Они «доказываются» хотя бы тем, что все выводимые из них следствия не противоречат друг другу и реальности. Но ведь речь может идти только об изученной нами реальности. За ее пределами истинность таких постулатов из однозначной превращается в вероятностную. Так что сами основания науки не имеют абсолютного характера и в принципе в любой момент могут быть поколеблены.

Эти и многие другие ограничители объяснительного потенциала науки ясно показывают, что ее возможности хотя и велики, но не беспредельны. Поэтому сбрасывать со счетов другие способы освоения мира (философский, эстетический, религиозный и т.д.) заведомо не оправданно.

✧ Суть *практически-действенной* функции науки заключена в том, что наука не только объясняет, как устроен мир, но и од-

новременно дает метод, т. е. систему правил и практических приемов обращения с ним. Именно общественно-историческая практика выступает главным ориентиром для науки: она есть, во-первых, главный источник научного познания, а во-вторых, его цель. Считается, к примеру, что науку астрономию породило мореплавание, механику — строительство, геометрию — землеустройство и т.д. Связь практических нужд общества с развитием современной науки не менее очевидна; однако она не так уж проста и прямолинейна. Эта связь отчетливо проявляется лишь в итоге, в конечном счете, в длительной исторической перспективе. В определении же своих сиюминутных потребностей и интересов наука, в особенности фундаментальная, в значительной степени самостоятельна.

Часто практические последствия того или иного научного открытия становятся очевидными с некоторой временной задержкой, необходимой для движения научных идей по цепочке: фундаментальная теория — система специальных (узких) научных дисциплин — прикладная наука — конкретные технологии. Так было с открытием естественной радиоактивности, носителей наследственности и пр. В целом же взаимоотношения науки с практикой носят характер «самоподдерживающейся реакции» — всякое вызванное запросами практики научное открытие порождает массу практических приложений, о которых в процессе научного поиска обычно и не помышляют. А разрастающееся как снежный ком практическое применение научных идей оказывает обратное, стимулирующее влияние на развитие науки.

✧ Трудно переоценить важность и такой функции науки, как *прогностическая*. Ее актуальность к концу XX в. возросла многократно. Причины тому очевидны. Современное состояние взаимоотношений общества и природы, повышенная конфликтность геополитических, национальных и прочих отношений, напряженность демографической ситуации — эти и многие другие глобальные проблемы таят в себе угрозу самому существованию человечества. За возникновение этих проблем как негативных, непредусмотренных последствий нарастающей активности человечества наука несет немалую ответственность. Кому же, как не ей и определять меру опасности этих проблем, искать приемлемые способы их решения.

✧ *Мировоззренческая* функция науки задана самой ее сущностью. Под *мировоззрением* обычно понимают систему общих

взглядов на мир и место человека в нем. Основные типы мировоззрения: мифологический, религиозный, обыденный, научный. Можно сказать, что рождение науки одновременно знаменовало собой появление нового типа мировоззрения, т. е. такой системы взглядов на существование объективного мира, которой свойственны те же черты, что научному знанию вообще — объективность, системность, логичность и пр. Между понятиями «мировоззрение» и «наука» нельзя ставить знак равенства. Ведь наряду с рациональным знанием мировоззрение включает в себя и мировосприятие, социальные установки, отношение к миру и пр. Однако именно наука составляет его информационную основу, а также определяет сам способ построения общей картины мира, обеспечивает ему системность и глубину.

**Наука
как система
знаний**

В целом перечень функций науки весьма внушительен. Их выполнение подразумевает и достаточно сложный, многоплановый и многоуровневый способ организации науки как системы знаний. Главный стержень этой организации — *дисциплинарный*. Вновь возникающие отрасли научного знания всегда обособлялись по предметному признаку — в соответствии с вовлечением в процесс познания новых фрагментов реальности. Вместе с тем в системе «разделения труда» научных дисциплин есть и небольшой «привилегированный» класс наук, выполняющих интегрирующие функции по отношению ко всем прочим разделам научного знания, — математика, логика, философия, кибернетика, синергетика и т.д. Их предметная область предельно широка, как бы «сквозная» для всей системы научного знания, что позволяет им выступать в роли методологической основы научного познания вообще.

По предметному своеобразию все научные дисциплины обычно делятся на три большие группы — естественные, общественные и технические. По непосредственному отношению к практике принято выделять науки фундаментальные и прикладные. По глубине же постижения действительности в науках различают два уровня:

- *эмпирический*;
- *теоретический*.

✧ *Проблема различения двух уровней научного познания — теоретического и эмпирического (опытного) — вырастает из спе-*

цифической особенности его организации. Суть этой особенности заключается в существовании различных типов обобщения доступного изучению материала. Всякая наука, как известно, стремится установить законы той области действительности, которую она исследует. Закон же есть существенная, необходимая, устойчивая, повторяющаяся связь явлений, т. е. нечто общее, а если строже — то и всеобщее для того или иного фрагмента реальности.

В науке мы имеем дело с обобщениями, позволяющими выявить всеобщее в предметах не номинально, а по существу. В этом случае всеобщее понимается не как простая одинаковость предметов, многократный повтор в них одного и того же признака, а как закономерная связь многих предметов, которая превращает их в моменты, стороны единой целостности, системы. А внутри этой системы всеобщность, т. е. принадлежность к системе, включает в себя не только одинаковость, но и различия и даже противоположности. Общность предметов реализуется здесь не во внешней похожести, а в единстве генезиса, общем принципе их связи и развития.

Итак, проблема различия теоретического и эмпирического уровней научного познания коренится в различии способов идеального воспроизведения объективной реальности, подходов к построению системного знания. Отсюда вытекают и другие, уже производные отличия этих двух уровней. За эмпирическим знанием, в частности, исторически и логически закрепились функции сбора, накопления и первичной рациональной обработки данных опыта; его главная задача — фиксация фактов. Объяснение же, интерпретация этих эмпирических фактов — дело теории.

Различаются рассматриваемые уровни познания и по объектам исследования. Проводя исследования на эмпирическом уровне, ученый имеет дело непосредственно с исследуемыми природными и социальными объектами. Теория же оперирует исключительно идеализированными объектами (материальная точка, идеальный газ, абсолютно твердое тело, идеальный тип и пр.). Все это обуславливает и существенную разницу в применяемых методах исследования. Для эмпирического уровня обычны такие методы, как: наблюдение, описание, измерение, эксперимент и др. Теория же предпочитает пользоваться аксиоматическим методом, гипотетико-дедуктивным, методом восхо-

ждения от абстрактного к конкретному, системно-структурным и структурно-функциональным анализом и т.д.

Принципиальное отличие теоретического уровня научного познания от эмпирического было осознано в науке лишь в начале нашего столетия. А ближе к его концу все большее признание стала получать мысль о том, что данный «срез» структуры научного познания не сводится только к эмпирическому и теоретическому, что есть еще и некий третий уровень организации научного знания, который выступает в качестве *метатеоретической предпосылки*¹ самой теоретической деятельности в науке. Наибольшую известность в этом плане в последние десятилетия получила концепция американского историка и философа науки *Томаса Куна*².

✧ В методологию науки Кун ввел принципиально новое, фундаментальное понятие — «*парадигма*». Буквальный смысл этого термина — «образец». В нем фиксируется существование *особого способа организации знания*, подразумевающего определенный набор предписаний, *задающих характер видения мира*, а значит, влияющих на выбор направлений исследования. В парадигме содержатся также и общепринятые образцы решения конкретных проблем. Парадигмальное знание не является собственно «чистой» теорией (хотя его ядром и служит, как правило, та или иная фундаментальная теория), поскольку не выполняет непосредственно объяснительной функции. Оно дает некую систему отсчета, т. е. является предварительным условием и предпосылкой построения и обоснования различных теорий.

Являясь метатеоретическим образованием, парадигма определяет дух, стиль научных исследований. По словам Т. Куна, парадигму составляют «...признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу»³.

Ее содержание отражено, как правило, в учебниках, в фундаментальных трудах крупнейших ученых, а основные идеи проникают и в массовое сознание. Признанная научным сооб-

¹ Метатеория, т.е. «сверхтеория», или теория, анализирующая и обобщающая другие теории.

² См.: Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1975.

³ Там же, С. 11.

шествием парадигма на долгие годы определяет круг проблем, привлекающих внимание ученых, является как бы официальным подтверждением подлинной научности их занятий. К парадигмам в истории науки Т. Кун причислял, например, аристотелевскую динамику, птолемеевскую астрономию, ньютоновскую механику и т. д. Развитие, приращение научного знания внутри, в рамках такой парадигмы подучило название «нормальной науки». Смена же парадигмы есть не что иное как *научная революция*. Наглядный пример — смена классической физики (ньютоновской) на релятивистскую (эйнштейновскую).

Решающая же новизна концепции Т. Куна заключалась в мысли о том, что смена парадигм в развитии науки не является детерминированной однозначно, или, как сейчас говорят, не носит линейного характера. Развитие науки, рост научного знания нельзя, допустим, представлять в виде тянущегося строго вверх, к солнцу дерева (познания добра и зла). Оно похоже, скорее, на развитие кактуса, прирост которого в принципе может начаться с любой точки поверхности этого растительного «ежика» и продолжаться в любую сторону! И где, с какой стороны нашего научного «кактуса» возникает вдруг «точка роста» новой парадигмы — непредсказуемо принципиально! Причем не потому, что процесс этот произволен или случаен, а потому, что в каждый критический момент перехода от одного состояния к другому имеется несколько возможных продолжений. Какая именно точка из многих возможных «пойдет в рост» — зависит от стечения самых разнообразных обстоятельств.

Таким образом логика развития науки содержит в себе закономерность, но закономерность эта «выбрана» случаем из целого веера других, ничуть не менее закономерных возможностей. Так что привычная нам ныне квантово-релятивистская картина мира в принципе могла бы быть и совсем другой, хотя наверняка не менее логичной и последовательной.

Истинность научного знания Подобный подход не означает сомнений в способности науки добывать настоящую истину. Только истина эта изменчива, подвижна, зависит от выбранной системы отсчета. Вспомним хрестоматийный пример из популярных брошюр по теории относительности: распивая чай в купе скорого поезда, пассажир случайно роняет стакан бодрящей жидкости на пол. Вопрос: по какой траектории летит стакан — по прямой или искривленной?

Ответ: для наблюдателя внутри поезда — строго по прямой, а для наблюдателя вне поезда, например на платформе, — по дуге, ведь поезд-то во время полета стакана успевает проехать некоторое расстояние, и стакан падает совсем не в ту точку, над которой он начал свой полет. При этом очень трудно удержаться от вопроса: для одного наблюдателя стакан движется так, для другого — эдак, ну а как же на самом-то деле независимо ни от каких наблюдателей? И мало кому удастся с первого раза понять, что этого «на самом деле» просто не существует! (Что, впрочем, неудивительно, ибо сам ученый мир шел к этому выводу 2,5 тысячи лет.) Ведь требование зафиксировать движение предмета «на самом деле» означает не что иное, как требование предоставить некую абсолютную систему отсчета, каковой в природе нет. Все системы отсчета равноправны, и количество их в принципе бесконечно. А это в свою очередь означает, что любое человеческое знание всегда было и будет неполным, неокончательным, ибо принципиально невозможно учесть одновременно все системы отсчета.

Поэтому любая истина (имеется в виду достаточно богатая содержательно система знания) всегда относительна, т. е. неполна, неточна, приблизительна, содержит возможность изменения и приращения знания. При этом признание относительности (релятивности) научных истин совершенно не исключает, а напротив — предполагает наличие *истин абсолютных*, т. е. знания полного, точного, окончательного, не подверженного дальнейшим изменениям. Как и в любой другой диалектической паре противоположностей, абсолютную и относительную истину невозможно отделить одну от другой. Они существуют лишь вместе, в противоречивом единстве: фрагменты абсолютной истины как бы вкраплены в общий массив знаний, именуемый *истиной относительной*. А постепенное накопление все большего числа таких фрагментов и есть собственно *познание*.

✧ Равноправие систем отсчета в познании имеет значение и для понимания такой характеристики научной истины, как *объективность*, т. е. независимость от познающего субъекта. Истина, по определению, есть знание, соответствующее действительности. Именно поэтому она объективна — ее содержание определяется объектом познания, которому она должна соответствовать. Знание о движении Земли вокруг Солнца содержательно определяется объектом познания (Землей и Солнцем), а не

субъектом (человеком). Все это достаточно очевидно, но неполно. Ибо истина есть все-таки знание, а знание, в свою очередь, представляет собой форму субъективной деятельности, принадлежит субъекту (человеку). Но можно ли принадлежать субъекту и быть при этом от него совершенно независимым? Разумеется, нет. Значит, любая истина еще и субъективна, т. е. зависит от познающего субъекта. Опять-таки объективная и субъективная — это не две разные истины, а одна единая истина, обладающая двумя противоположными характеристиками, которые слиты, спаяны воедино в любой научной теории. Субъективность истины не означает ее искаженности, деформированности, произвольности и т.п. Эта характеристика указывает лишь на то, что системой отсчета является человек с его специфическими особенностями.

Попробуйте проверить ясность этого тезиса следующим вопросом: известно, что наши представления о внешнем мире во многом зависят от наших ощущений — зрительных, слуховых и т.д.; но ведь если бы наши органы чувств были устроены иначе, то мир мы бы воспринимали совсем по-другому; следовательно, наша картина мира субъективна, зависит от устройства органов чувств; но каков же этот мир объективно, т. е. независимо от наших ощущений, сам по себе? (Если трудно ответить на этот вопрос, вспомните пример со стаканом чая в поезде.)

✧ Как своеобразную систему отсчета можно рассматривать и те условия существования объекта познания, изменение которых влечет за собой изменение и самого объекта. Подобная связь истинности знания с условиями существования его объектов составляет содержание принципа *конкретности истины*. Проще говоря, не бывает истин, годных на все случаи жизни, применимых ко всем условиям и обстоятельствам. Сумма углов треугольника равна 180 градусам только на плоскости, на искривленной же поверхности она будет иной. Законы классической механики действуют лишь при скоростях тел, заведомо меньших скорости света, при приближении же к ней действуют уже закономерности, открытые Эйнштейном и т.д. Одним словом, всякая научная (да и не только научная) истина имеет ограниченную область применимости, выход за пределы которой превращает истину в ее противоположность — заблуждение.

Таким образом, истинность научного знания обладает целым рядом особенностей, фундаментальных ограничений, делающих ее установление весьма длительным, сложным, диалектически противоречивым процессом.

✧ Основным же критерием истины в познании выступает, как уже упоминалось, **практика**, т. е. материальная, чувственно-предметная деятельность людей. Этот критерий обладает по меньшей мере двумя достоинствами. Во-первых, апеллируя к материальному началу, он выводит нас за пределы чисто идеальной познавательной деятельности, т. е. обладает свойством объективности. А во-вторых, позволяет обосновать предельную для человечества общность (всеобщность) суждений, ибо включает весь многомиллионный исторический его опыт.

Однако и этот критерий не может быть абсолютным, так как человечество накопило хотя и большой, но все же ограниченный практический опыт, и его может просто не хватить для подтверждения или опровержения какой-либо гипотезы. Кроме того, существует и такой класс суждений, который в принципе невозможно окончательно подтвердить или опровергнуть практическим опытом. Это все те суждения, которые явно или неявно опираются на идею актуальной бесконечности. Так, в принципе нельзя сделать окончательного логического вывода относительно существования Бога, вмешательства внеземных цивилизаций в земные дела и т.д.

В таких случаях в философии принято применять принцип, известный под названием *«бритвы Оккама»*, — *«не следует умножать сущности без необходимости»*. Смысл его в том, что из всех возможных объяснений случившегося наиболее вероятно самое простое. Если вам позвонили в дверь, то скорее всего к вам в гости напрашивается сосед, а не английская королева, хотя в принципе и это возможно. Если происхождение человека на Земле поддается естественному земному объяснению, то ссылаться на сверхъестественные силы в этом случае скорее всего неразумно и т.д.

При этом данный принцип отнюдь не претендует на установление «окончательной истины в последней инстанции». Это, скорее, — правило целесообразного поведения в условиях гносеологической неопределенности. Принципиальная незавершенность, неполнота, открытость новому, неожиданному — существенная особенность научного познания.

Среди других его многочисленных особенностей стоит отметить также те, которые характеризуют социальное познание, т. е. отличают науки гуманитарные от естественных. К ним относятся:

- частичное совпадение субъекта и объекта познания;
- идеологическая нагруженность социального познания, т. е. явная или неявная представленность в нем различных социальных интересов;
- идеальный (нематериальный) характер многих объектов социального познания;
- динамичность изучаемых объектов (наше общество десятилетней давности совсем не похоже на сегодняшнее);
- затрудненность количественных и экспериментальных методов познания и т.д.

Все эти особенности делают гуманитарное знание, если и не более сложным, то во всяком случае и н ы м , чем естественно-научное. И наработанные в последнем эталоны научности и строгости знания не во всем применимы к познанию социальному. Нетрудно увидеть, что в силу отмеченных особенностей в социальном познании открывается куда больший простор для различного толкования одних и тех же событий, значительно прочнее в нем держатся многочисленные иллюзии и заблуждения и т.д. Но делать отсюда вывод о некоей неполноценности или второсортности социального познания было бы, конечно, большой ошибкой. Вернее сказать, что социальные науки развиваются в принципиально ином русле, нежели естественные: ведь это знание не только о сущем, но и о должном, не только о том, что есть, но и о том, что «должно быть»! Кроме того, в естествознании, если что не так, то ищут изъян теории, природа виноватой быть не может. В познании же гуманитарном «виноватой» может оказаться и сама реальность. Да и главный объект социального познания — человек — не зря же столько веков считался «венцом творения» — наиболее сложный объект мироздания. Ну и, наконец, нельзя не учитывать и то, что явственную потребность именно в научном познании человека и общества человечество ощутило по историческим меркам совсем недавно.

Таковы в самых общих чертах структура и функции науки. Несомненно, что научный способ освоения мира — лишь одна из способностей человека, очень продуктивная, но увы — не всемо-

гущая. Поэтому человечество не отказывается от других способов постижения мира, выработанных долгой исторической практикой.

7.3. Искусство

Искусство как эстетическая деятельность

Важнейшим видом духовного производства является *искусство*. Как и наука, оно представляет собой творение профессионалов — художников, поэтов, музыкантов, т. е. специалистов в области эстетического освоения мира. Этот способ духовного освоения действительности опирается на своеобразный феномен социальной реальности, зафиксированный философией в категории «*эстетическое*».

Эстетическое не является исключительной прерогативой искусства. Оно составляет одну из общих характеристик самого социального бытия и как бы «разлито» во всей социальной реальности. Эстетическим, т. е. вызывающим у человека соответствующие чувства, может быть все, что угодно: природные ландшафты, любые предметы материальной и духовной культуры, сами люди и всевозможные проявления их активности — трудовые, спортивные, игровые и пр. То есть эстетическое представляет собой как бы некую грань практической деятельности человека, которая порождает у него специфические чувства и мысли.

✧ Объективной основой возникновения эстетического являются, очевидно, некие фундаментальные закономерности бытия, проявляющиеся в отношениях меры, гармонии, симметрии, целостности, целесообразности и т.д. Конкретно-чувственная, наглядная форма этих отношений в объективном мире порождает своеобразный резонанс в душе человека, который и сам есть частица этого мира, и следовательно, тоже причастен к общей гармонии Вселенной. Настраивая свой предметный и душевный мир в унисон с действием этих универсальных отношений бытия, человек и получает специфические переживания, которые мы называем *эстетическими*. Справедливости ради, следует заметить, что в эстетике существует и другой взгляд на природу эстетического, отрицающий его объективность и выводящий все формы эстетического исключительно из человеческого сознания.

Эстетические переживания, в силу универсальности лежащих в их основе отношений, способны возникать в любом виде человеческой деятельности. Однако в большинстве из них (труде, науке, спорте, игре) эстетическая сторона является подчиненной, второстепенной. И только в искусстве эстетическое начало носит самодовлеющий характер, приобретает основное и самостоятельное значение.

Искусство как «чистая» эстетическая деятельность есть не что иное, как обособившаяся сторона практической деятельности людей. Искусство «вырастает» из практики в длительном историческом процессе освоения мира человеком. Как специализированный вид деятельности оно появляется лишь в античности. Да и в эту эпоху собственно эстетическое содержание деятельности далеко не сразу становится обособленным от утилитарного или познавательного. В доклассовый же период истории то, что обычно называют первобытным искусством, искусством в собственном смысле этого слова не являлось. Наскальные рисунки, скульптурные фигурки, ритуальные танцы имели в первую очередь религиозно-магическое значение, а отнюдь не эстетическое. Это были попытки практического воздействия на мир через материальные образы, символы, репетиции совместных действий и т.д. Прямого воздействия на успех первобытного человека в борьбе с внешним миром они, надо думать, не оказывали, зато их косвенное влияние на это несомненно.

Искусство, как и другие виды духовного производства, создает свой особый, идеальный мир, который как бы дублирует объективно реальный мир человека. Причем первый обладает такой же целостностью, как и второй. Стихии природы, общественные установления, душевные страсти, логика мышления — все подвергается эстетической переработке и образует параллельный реальному миру мир художественного вымысла, который порой бывает убедительнее самой реальности.

✧ *В чем же заключается смысл создания мира искусства? Зачем он нужен человечеству?*

Нужда в нем, надо признать, весьма многообразна.

- Идеальный мир искусства есть своеобразный испытательный полигон для многочисленных человеческих устремлений, желаний, страстей и т.д. Экспериментировать с живыми людьми морально недопустимо, а вот с художественными обра-

зами, символами — сколько душе угодно. Только художественные средства позволяют анатомировать любую житейскую ситуацию, поступок, мотив без ущерба для человека. Можно проигрывать любые варианты человеческого поведения, обострять конфликты до предела, доводить до логического конца все мыслимые побуждения человека. «А что будет, если...» — вот исходная точка всех комедий, трагедий, драм, утопий и антиутопий. Вымышленный художественный мир порою «как друг и зовет, и ведет», но может служить и грозным предостережением человечеству о многочисленных социальных опасностях. Искусство, таким образом, выступает инструментом самопознания общества, в том числе и «на пределе» его возможностей, в экстремальных условиях. Считается, что именно в таких ситуациях лучше всего познается человек. Может быть, это верно и применительно к обществу?

- Идеальный художественный мир вырабатывает систему эстетических ценностей, эталонов красоты, стимулирующих человека стремиться к совершенству, оптимуму в любой сфере деятельности.

- Наиболее глубокие и удачные художественные образы вырастают до уровня общечеловеческих символов, в которых воплощена вся гамма человеческих характеров, темпераментов, способов поведения. Гамлеты и Дон-Кихоты, Мастера и Маргариты, Медные всадники и Всадники без головы — все это точнейшие иллюстрации к книге о человеческой психологии, точные ориентиры в налаживании взаимоотношений между людьми. Искусство, следовательно, выступает и как своего рода наглядное средство обучения, незаменимый способ социализации человека.

- Эстетический мир является подлинной памятью человечества. В нем бережно и надежно в течение тысячелетий сохраняются неповторимые особенности множества самых разнообразных укладов жизни.

Иными словами, искусство выполняет множество практически полезных функций — *разведывательную* (проб и ошибок), *познавательную*, *воспитательную*, *аксиологическую*, *мемориальную* и т.д. Но все же главная функция искусства — *эстетическая*. Суть ее состоит в том, что искусство призвано доставлять человеку эстетическое удовлетворение и наслаждение. Ведь в конце

концов мы ходим в кино или театр не затем, чтобы нас там учили жизни или демонстрировали поучительные примеры для подражания. От произведений искусства прежде всего мы хотим получить удовольствие. Причем не просто удовольствие, а удовольствие именно эстетическое. Оно отнюдь не сводится к благоприятному расположению духа от созерцания прекрасного. Природа эстетического удовольствия заключается в возбужденном, растревоженном состоянии духа, испытывающего немой восторг от безупречно исполненной работы «мастеров искусств».

При этом художественный вкус любого человека — это, конечно, дело воспитания и привычки. Но объективная его основа — всеобща. К примеру, даже если человека никогда не учили музыкальной грамоте, он обычно отличает «правильное» пение от фальшивого. Как это ему удастся, науке, как говорится, неизвестно, но вполне очевидно, что наши органы чувств самой природой настроены на избирательное восприятие определенных отношений гармонии, симметрии, пропорциональности и т.д. Так вот, когда в организуемых искусством звуках, красках, движениях, словах проступают эти отношения, наш дух невольно приходит в некоторое волнение, пробует совместить свое состояние с этим «ритмом Вселенной». В этом и заключается суть эстетического переживания. А уж если мы, воодушевленные от соприкосновения с подлинным произведением искусства, переносим эти эмоции на повседневность, стараемся достичь хотя бы приблизительно такого же совершенства в своей обычной деятельности, искусство может считать свою главную задачу (эстетическую функцию) успешно выполненной.

Особенности искусства Искусство, в отличие от других видов духовного производства, апеллирует больше не к разуму, а к чувствам. Оно хоть и воспроизводит существенные и порой скрытые стороны действительности, однако пытается делать это в чувственно-наглядной форме. Это, собственно, и придает ему необыкновенную силу воздействия на человека. Отсюда проистекают и основные особенности искусства как *способа освоения мира*. К ним обычно относят:

- художественные образы, символы как главные средства воспроизведения эстетической реальности;
- «перевернутый» способ обобщения — общее в искусстве не абстрактно, а предельно конкретно (любой литературный ге-

рой есть ярко выраженная индивидуальность, но одновременно и общий тип, характер);

- признание фантазии, вымысла и одновременное требование «жизненной правды» от продуктов этой фантазии;
- ведущая роль формы произведения искусства по отношению к содержанию и др.

Эти особенности свидетельствуют об известной самостоятельности, независимости путей развития искусства от прочих видов духовного производства.

Весьма своеобразный характер имеет *способ развития искусства*. Ведь его прогрессивная направленность далеко не самоочевидна. Прямое наложение любой схемы исторического прогресса на историю искусств порождает лишь недоумение: неужели современная музыка «прогрессивнее» классической, живопись затмила живопись эпохи Возрождения, а литература превзошла гениев прошлого столетия (эпохи неразвитого капитализма)? Любопытно, что подобные сравнения почему-то нередко бывают в пользу минувшего.

Но, разумеется, сама постановка проблемы эстетического прогресса в таком виде не во всем корректна. Природу художественного гения, положим, во все времена можно считать одинаковой. Но эстетическая зрелость общества — разная. Взрослые восхищаются наивной прелестью детей, но сами быть такими они уже не могут. В соответствии со своим историческим «возрастом» в разные эпохи искусство культивирует разные стороны человеческой жизни.

Например, общепризнанно искусство античных скульпторов. Но можете ли вы припомнить какое-нибудь конкретное живое лицо бесчисленных афродит, аполлонов, афин и прочих небожителей? Сделать это неспециалисту в искусствоведении очень трудно. И не потому, что они портретно схожи, физиономии-то олимпийцев как раз разные. Но они потрясающе похожи в своей «безликости», «лица необщим выраженьем» совершенно не отмечены. Искусство еще не осознало как следует интеллектуальной мощи человечества и любитесь главным образом физическим совершенством человека, красотой его тела, грацией поз, динамикой движения и т.д. Вот и запечатлеваются в нашей памяти многочисленные обнаженные торсы, руки-ноги, изящные изгибы тел и ... все. При всем уважении к античным шедеврам ни-

кто не спешит заполнять их копиями наши площади и интерьеры. Эпоха — не та. И эстетические требования соответственно другие.

✧ Ныне своим основным достоинством и гордостью человечество признало все-таки свой *интеллект*. Мощь и безграничные возможности разума человеческого стали доминантой, центром и эстетического освоения мира. Поэтому современное искусство стало в основе своей интеллектуальным, символическим, абстрактным. И другим сегодня оно быть не может. Когда мы смотрим на ставших хрестоматийными «Рабочего и колхозницу» (что ни говорите, а настоящий шедевр), мы читаем прежде всего мысль автора композиции (Веры Мухиной), схватываем «идею» торжества новой жизни, а потом уже воспринимаем гармонию сочетания конкретных художественных деталей. То есть и восприятие современного искусства совсем иное, чем раньше. Наверное, это и есть развитие искусства, его прогресс?

На протяжении веков постоянно *нарастают сложность искусства*, его жанровая и видовая дифференцированность, глубина эстетического постижения мира. При этом, конечно, эстетические ценности минувших эпох не отбрасываются, а во многом сохраняют свою привлекательность. Как бы много ни было у ребенка игрушек, он все равно потянется к той, которой у него сейчас нет. Так и современная зрелая, сложная эстетическая культура с завистью смотрит на то, что ей самой не хватает, — на простоту, очаровательную наивность и непосредственность своей далекой исторической молодости.

✧ Как уже отмечалось, сама возможность появления искусства как сферы профессиональной деятельности связана с возникновением классовой дифференциации общества. Связь эта сохраняется и в дальнейшем, накладывая определенный отпечаток на ход развития искусства. Однако ее не следует трактовать прямолинейно, как наличие разных типов искусства: пролетарского и буржуазного, помещичьего и крестьянского и т.п. Точнее сказать, искусство всегда тяготеет к верхним, господствующим слоям общества. Будучи зависимо от них в материальном плане, оно невольно настраивается на волну интересов привилегированных слоев общества и обслуживает эти интересы, выдавая их за всеобщие, общечеловеческие.

Проблема классовости в искусстве в конечном счете сводится к недоступности для широких масс народа, во-первых, потреб-

ления, а во-вторых, производства, создания произведений высокого искусства. В современном мире проблема эта (по крайней мере в первой ее части) в основном решается чисто технически: развитием средств массовой информации и коммуникации, делающих хотя бы потребление достижений искусства доступным практически всем, было бы желание. Однако при этом проблема «оторванности» искусства от народа поворачивается другой гранью. Возникает достаточно резкое противопоставление, с одной стороны, искусства элитарного, «высокого», требующего для своего восприятия особой эстетической подготовленности, а с другой — искусства массового, общедоступного, эстетически непритязательного.

✧ Другим интересным аспектом рассматриваемой темы является проблема *соотношения общечеловеческих начал в искусстве и его национальных особенностей*. В сравнении с другими видами духовного производства (наукой, религией) национальный момент в искусстве более весом. Ибо оно сильнее зависит от национального языка, характера, этнографических особенностей и т.д. Поэма, переведенная на другой язык, превращается, по сути, в другое произведение; характерный танец, оторванный от местных условий и традиций, выглядит зачастую нелепо; восточные мелодии нередко кажутся западному жителю заунывными и пр. В то же время нельзя не видеть и обратных примеров: Шекспир ведь, что называется, и в Африке Шекспир, а гений Льва Толстого или Федора Достоевского созвучен всему миру.

Нетрудно также увидеть, что, как бы ни были значимы национальные особенности искусства, его *интернационализация*, подкрепленная мощной технической базой современных средств коммуникации, представляет ныне господствующую тенденцию. Однако национальные черты искусства различных народов не исчезают полностью, да и не могут исчезнуть. Любой народ как огня боится потери своего своеобразия, пусть даже и архаичного. Современная цивилизация несет с собой сильнейшую тягу к унификации всего и вся. Но она же порождает и контртенденцию: все хотят быть цивилизованными, но не хотят быть одинаковыми. Как в моде: все хотят выглядеть модно, но упаси бог обрядиться в одинаковые, хотя бы и ультрамодные пиджаки и платья. Вот и культивируют разные народы в своей культуре национальную специфику (а в искусстве тому возможностей нема-

ло). В этом, наверное, есть достаточно солидный исторический, а то и биоисторический смысл. Все живое живо разнообразием, а не одинаковостью.

Будучи одним из видов освоения действительности искусство не может не следовать общему руслу исторического развития общества. Однако из истории известно, что эпохи расцвета материальной и духовной культур часто не совпадают. Причиной тому является не только специфика материального и духовного производства, но и своеобразный «принцип сохранения» человеческой энергии: если активность человека в материальной сфере каким-либо образом стеснена, ограничена, зашла в тупик, то она произвольно перемещается, переливается в сферу духа, вызывая к жизни новые науки, утопии, идеологии и т.д. Искусство также проявляет большую активность в предкризисные, переломные исторические эпохи, когда обнажаются, становятся явными их основные противоречия, и соответственно резко возрастает поисковая активность духа, предчувствующего трагизм неизбежного разрешения этих противоречий и пытающегося отыскать какой-либо приемлемый выход.

♦ Одной из самых наглядных иллюстраций этому тезису служит история искусства конца XIX — начала XX вв., зафиксировавшая рождение такого своеобразного эстетического явления, как *м о д е р н и з м*. Все без исключения виды и жанры искусства испытали на себе сильнейшее влияние стиля «модерн», за несколько десятилетий буквально сокрушившего вековые эстетические стереотипы. Анализируя это удивительное явление, испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет усмотрел его суть в «*дегуманизации искусства*»¹. И с ним, право, трудно не согласиться.

Ход рассуждений философа приблизительно таков. Вплоть до конца XIX столетия эстетическое удовольствие большинство людей получало от создаваемой произведениями искусства иллюзии жизненности, достоверности воспроизводимых реалий. В пьесах и романах привлекали перипетии человеческих судеб, в живописи — узнаваемость ситуаций, характеров.пейзажи воспринимались как чудные места для собственных приключений, а

¹ См.: Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Ортега-и-Гассет. Исследования. Философия культуры. — М.: Искусство, 1991. — С. 218 — 259.

ювелирные или другие художественные изделия — лишь как вещи, которыми неплохо бы попользоваться самим (хотя бы и в воображении). Однако реализм в искусстве лишь отчасти является собственно искусством, ведь для него не нужна особая художественная восприимчивость. Ну чем, к примеру, отличается любая житейская история, рассказанная нам случайным попутчиком в вагоне поезда, от тысячи аналогичных историй, представленных на сцене или экране? Радоваться или сопереживать героям этих историй — вовсе не значит получать эстетическое наслаждение. Это всего лишь механический отклик.

«Новое искусство» (XX в.) стремится к тому, чтобы его произведения были лишь произведениями искусства и ничем больше. Оно принципиально избегает «живой реальности», «живых форм», препарирруя их с хладнокровием патологоанатома и выставляя на свет божий непривычные обычному восприятию вещи. Создать нечто такое, что не копировало бы натуры, но обладало бы при этом определенным содержанием, — предполагает дар более высокий, который только и заслуживает названия художественного. Таким образом, новизна стиля «модерн» заключалась в дистанцировании от реальности, в изгнании из искусства непосредственности чувств, т. е. всего живого, человеческого, гуманизированного. Искусство стало «безчеловечным», дегуманизированным, отвлеченным, холодным и ироничным.

Дегуманизация искусства как основа его художественных приемов принесла немало эстетических открытий и приобретений, равно как и потерь. Но с философских позиций важным представляется то, что процесс дегуманизации искусства конца XIX — начала XX вв. был своеобразным пророчеством, художественным проектом возможного развития исторических событий, этакой «пробой пера» обеспокоенного духа.

Искусство дегуманизировалось потому, что та же тенденция набирала силу и в других сферах общественной жизни, развернувшись к середине столетия во всей своей полноте.

XX в., наверное, войдет в историю как эпоха борьбы с тоталитаризмом и авторитаризмом, весьма бесчеловечными политическими режимами. Но даже и в развитых демократиях самой спокойной части мира технократический стиль жизни и мышления таит в себе далеко еще не проявленную угрозу человечности. Подобные примеры можно множить. Но суть их очевидна:

дегуманизация всей общественной жизни — одна из отличительных черт истории нашего столетия. Искусство увидело эту тенденцию первым, раньше других форм духа — науки, религии, морали. Оно же стало и одной из первых ее жертв.

♦ Дегуманизация общества вообще и тоталитаризм политической жизни в частности породили в середине нашего века совершенно уникальное явление — *тоталитарное искусство*. Уникальность его заключается в том, что свое предназначение как тоталитарного искусства оно не рождает само, логикой своего саморазвития, а получает извне — из политической сферы. В этом случае искусство теряет свою эстетическую природу, становится средством осуществления чуждых ему политических целей, инструментом в руках государства.

«Фундамент тоталитарного искусства, — пишет искусствовед И. Голомшток, — закладывается там и тогда, где и когда партийное государство:

1) объявляет искусство ... орудием своей идеологии и средством борьбы за власть;

2) монополизировать все формы и средства художественной жизни страны;

3) создает всеохватывающий аппарат контроля и управления искусством;

4) из всего многообразия тенденций, существующих в данный момент в искусстве, выбирает одну, наиболее отвечающую его целям (и всегда наиболее консервативную), и объявляет ее официальной, единственной и общеобязательной;

5) наконец, начинает и доводит до конца борьбу со всеми стилями и тенденциями в искусстве, отличными от официального, объявляя их реакционными и враждебными классу, расе, народу, партии, государству, человечеству, социальному и художественному прогрессу и т.д.»¹.

Тоталитарное искусство подрывает фундамент своего существования, во-первых, тем, что подавляет, гасит разнообразие художественных стилей, приемов, форм, которое есть необходимое условие всякой жизненности вообще, в том числе и эстетической. А во-вторых, тем, что навязывает искусству в качестве

¹ Голомшток И.Н. Тоталитарное искусство в поисках традиции //Человек. 1991, № 2. — С. 91.

главной роль идеологического воспитателя, который, правда, сам еще должен быть идеологически воспитан. Однако любое постороннее (нехудожественное) ограничение свободы искусства в выборе своего предмета, равно как и средств и методов его освоения, неизбежно ведет к его оскудению и потере привлекательности. Конечно, искусство «полезно» обществу и в роли воспитателя, но художник, создающий фильм, картину, роман заведомо для воспитания народа, просто смешон и скучен. Искусство, как и любой другой вид духовного производства, нельзя подчинять чуждым ему целям. Оно, кроме прочего, должно работать и «на себя». Только тогда-то оно и способно быть настоящим воспитателем. Право, стоит задуматься над парадоксальным смыслом высказывания Корнея Чуковского:

«Всякая общественная полезность полезнее, если она совершается при личном ощущении ее бесполезности... Мы должны признать все эти комплексы идей: искусство для искусства, патриотизм для патриотизма, любовь для любви, наука для науки — необходимыми иллюзиями современной культуры, разрушать которые не то что не должно, а прямо-таки невозможно!»¹

Искусство для искусства — это, конечно, иллюзия, но иллюзия продуктивная! В конце концов призыв полюбить ближнего как самого себя — тоже не более чем иллюзия, но разве может нынешняя культура от него отказаться?

Современное российское искусство потихоньку выбирается из своей тоталитарной оболочки. К сожалению, оно попадает «из огня да в полымя», чему виной кризисное состояние нашего общества и стремление политических сил использовать искусство в своих целях. Искусство активизируется в предкризисные эпохи. В лихие же года самих кризисов и социальных катастроф ему плохо. До него просто никому нет дела. Общество занято спасением материальных основ своего существования. Но искусство непременно выживет: слишком велика и ответственна его социальная роль. И остается только надеяться, что последующее развитие искусства будет естественно и органично. Только при этом условии у него есть будущее.

¹ Новый мир. 1988, № 9. — С. 157.

7.4. Мораль как регулятор социального поведения

Человек — существо общественное. Потому, во-первых, что непременным условием «допуска» в жизнь общества является процесс социализации индивида, т. е. освоения им специфически человеческого образа жизни, основных ценностей материальной и духовной культуры. А во-вторых, потому, что современное индустриальное общество опирается на широчайшее разделение труда (материального и духовного), порождающего теснейшую взаимозависимость людей. Вот эта-то *общественная связь и взаимозависимость людей, возникающая из простого факта их совместной жизни, и является объективной основой морали* — ведущего духовного регулятора жизни общества.

Под **моралью** обычно понимают некую систему норм, правил, оценок, регулирующих общение и поведение людей в целях достижения единства общественных и личных интересов. В моральном сознании выражен некий стереотип, шаблон, алгоритм поведения человека, признаваемый обществом как оптимальный на данный исторический момент.

Нормы и правила морали формируются естественно-историческим путем, по большей части стихийно. Они возникают из многолетней массовой житейской практики поведения людей, выкристаллизовываясь в качестве неких образцов только в том случае, если общество интуитивно осознает их несомненную пользу общему единству. Таким образом, мораль в принципе можно считать проявлением коллективной воли людей, которая через систему требований, оценок, правил пытается согласовать интересы отдельных индивидов друг с другом и с интересами общества в целом.

Моральное сознание Требования к индивиду в моральном сознании принимают самые разнообразные формы: это могут быть прямые нормы поведения (не лги, почитай старших и т.д.), различные моральные ценности (справедливость, гуманизм, честность, скромность и т.д.) и ценностные ориентации, а также морально-психологические механизмы самоконтроля личности (долг, совесть). Все это — *элементы структуры нравственного сознания, обладающего целым*

рядом особенностей. Среди них стоит отметить: всеобъемлющий характер морали, ее внеинституциональность, императивность.

♦ *Всеобъемлющий характер* морали означает, что моральные требования и оценки проникают во все сферы человеческой жизни и деятельности. Любая политическая декларация не упустит случая апеллировать к нравственным ценностям, любое произведение изящной словесности обязательно содержит в себе моральную оценку, никакая религиозная система не найдет последователей, если не включит в себя достаточно строгую мораль и т.д. Любая житейская ситуация необходимо имеет свой «моральный срез», который позволяет проверить действия участников на «человечность». Подобная «всеядность» морали связана со спецификой ее требований и оценок, заключающейся в их всеобщем, всечеловеческом и, безусловно, долженствовательном, т. е. императивном характере. Рабочим или бизнесменом, политиком или художником каждый из нас бывает лишь некоторое (рабочее) время, человеком же любой из нас должен оставаться постоянно.

♦ *Внеинституциональность* морали означает, что в отличие от других проявлений духовной жизни общества (наука, искусство, религия) она не является сферой организованной деятельности людей. Проще говоря, не существует в обществе таких организаций и учреждений, которые бы обеспечивали функционирование и развитие морали. (Можно, правда, сказать и наоборот: этим занимаются все вообще и никто в частности, т. е. специально, за исключением профессиональных этиков.) И оттого, наверное, управлять развитием морали в обычном смысле этого слова так, как строится управление наукой, религией и т.д., просто невозможно.

♦ Третья из названных выше особенностей морали — *императивность* — состоит в том, что большинство моральных требований апеллируют не к внешней целесообразности (поступай так-то и добьешься успеха или счастья), а к моральному же долгу (поступай так-то, потому что этого требует твой долг), т. е. носит форму императива, прямого и безусловного повеления. Люди давно уже убедились, что строгое выполнение моральных правил вовсе не всегда приводит к жизненному успеху, и тем не менее мораль продолжает настаивать на строгом соблюдении ее требований. Объяснить сей странный феномен можно только одним образом: лишь в масштабе всего общества, в суммарном

итоге выполнение того или иного морального предписания обретает свой полный смысл и отвечает некоей общественной потребности. В каждом же частном, отдельном случае результат может быть как положительным, так и отрицательным, ибо зависит от множества случайных обстоятельств. Именно этим, вероятно, следует объяснять и настойчивый мотив обязательного бескорыстия любого морального поступка: добро следует творить не ради ответной благодарности, а ради самого добра как такового. В этом призыве, думается, есть вполне рациональный смысл — ведь общий баланс творимого добра и воздаяний за него сводится только в общем итоге, на уровне общества в целом. Ожидать же ответной благодарности на свои добрые дела в каждом конкретном случае, право, не стоит.

Функции морали Поскольку сущность морали не может быть выражена путем четкого выделения особой сферы деятельности человека (как в науке, искусстве, политике, праве и т.д.), попробуем рассмотреть своеобразие ее социальной роли, т. е. основные функции морали. Среди множества выполняемых моралью функций основными принято считать следующие: регулятивную, оценочно-императивную, познавательную.

✧ Главная функция морали, конечно, — *регулятивная*. Мораль выступает, прежде всего, как способ регулирования поведения людей в обществе и саморегулирования поведения индивида. Причем способ специфически социальный: он появляется тогда, когда естественно-природные регуляторы уже не справляются с усложнившейся организацией общественной жизни (родовой, трудовой, семейно-бытовой и пр.). При этом формирующаяся мораль изначально опирается на хотя бы минимальную свободу человека от естественных условий существования. Моральная регуляция имеет смысл и нужна там, где есть хоть какой-нибудь выбор линии поведения, элементарная возможность предпочесть один поступок другому. Вот на этом, изначально очень небольшом пространстве свободы воли человека и начинает формироваться мораль как своеобразный координатор и организатор очень многих «свободных воле», интересов, стремлений людей в некую единую целостность, существующую в саморегулирующемся режиме.

Конечно, по мере своего развития общество изобрело много других способов регуляции общественных отношений: правовой,

административный, технический и пр. Однако моральный способ регуляции продолжает оставаться уникальным. Во-первых, потому, что не нуждается ни в каком организационном подкреплении в виде различных учреждений, карательных органов и т.д. А во-вторых, потому, что моральное регулирование осуществляется в основном через усвоение индивидом соответствующих норм и принципов его поведения в обществе. Иначе говоря, действенность моральных требований определяется тем, насколько они стали внутренним убеждением отдельного человека, неотъемлемой частью его духовного мира, насколько они встроены в механизм мотивации его поведения. Такой регулятор поведения, безусловно, самый надежный из всех возможных. Проблема только в том, как его сформировать.

✧ Сущность морали не менее ясно проявляется и в другой ее функции — *оценочно-императивной*. Нравственное освоение человеком действительности предполагает разделение всех социальных явлений на «добро» и «зло». С помощью этих основополагающих категорий морали и дается собственно оценка любому проявлению общественной жизни. А уже из утвержденной оценки того или иного факта логично вытекает и соответствующее повеление (императив) индивиду: поступай таким-то конкретным образом, ибо это добро, и наоборот, воздерживайся от таких-то поступков, потому что это зло. Сформулированные на основе однозначных оценок разнообразных проявлений жизни общества императивы типа «не убий», «не сотвори себе кумира», «поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтоб поступали по отношению к тебе» и многие другие направляют нравственное поведение человека.

✧ *Познавательная* функция морали в известной степени производна от оценочной. В принципе историческое развитие морали можно интерпретировать как своеобразный поиск человечеством наиболее гуманных, достойных и перспективных путей развития и совершенствования как всего общества, так и каждого человека. А конечный результат этого поиска выражается в виде моральной оценки тех или иных социальных образований, которая во многих случаях предвосхищает и даже направляет их теоретический анализ. Моральное одобрение или возмущение каким-либо стилем поведения часто есть самый верный показатель того, что та или иная форма жизни устарела,

утратила свое историческое оправдание, или наоборот, знаменует собой хотя и непривычный, но вполне перспективный новый уклад жизни. Состояние нравов в каждую конкретную эпоху есть самодиагностика общества, т. е. его самопознание, выраженное языком моральных оценок, требований и идеалов.

Мораль выполняет и множество других функций — *воспитательную, ориентирующую, прогностическую, коммуникативную* и др. А все вместе они и определяют социальную роль морали.

Исторические типы морали Всякая мораль обусловлена социально-исторически. Ее конкретный облик в ту или иную эпоху определяется многими факторами: типом материального производства, характером социального расслоения, состоянием государственно-правовой регуляции, условий общения, средств коммуникации, системой принятых обществом ценностей и т.д. Иными словами, качественно разнородные типы общества вызывают появление различных типов моральных систем. Каждый из них своеобразен, неповторим, несет на себе печать своего исторического времени.

Первобытную, к примеру, мораль отличают такие черты, как непосредственный коллективизм, безусловная взаимная поддержка, уравнилельное равенство (даже в возмездии за причиненное зло: «око за око, зуб за зуб») и пр. По сути, это даже еще и не мораль в полном смысле этого понятия, поскольку принятые в родовом обществе нормы поведения не обособились еще в качестве самостоятельной формы сознания, не отделились от фактического поведения людей в качестве некоего идеального образца. Первобытный человек полностью растворен в роде, он еще не сформировался как личность и, следовательно, строгое соблюдение им установленных обычаев норм есть результат не свободного морального выбора, а лишь естественно-родовой необходимости. Да и сфера действия первобытной морали не простирается дальше границ рода.

Мораль в подлинном смысле этого слова появляется лишь в классовом обществе. Растущая производительная мощь общества, разделение труда, появление частной собственности на средства производства и его продукты разрывают естественно-родовую, так сказать, кровную связь индивидов, обособляют, отчуждают их друг от друга, лишают общественную жизнь ус-

тойчивости и обозримости. При этом разделение труда, возникновение больших и малых государственных образований связывают людей друг с другом, быть может, даже прочнее, чем это делал род, но только связь эта уже иная — опосредованная, вещная, отчужденная. В такой ситуации жесткая регламентация родовой жизни теряет свой смысл, человек обретает относительную самостоятельность, расширяется свобода выбора, появляется новый нравственный горизонт. Суть его — в утверждении нравственной самооценности, суверенности отдельного человека. Приходит понимание того, что правила поведения не только задаются внешней необходимостью, но и частично создаются самим человеком, они есть результат сознательного выбора!

Моральный человек раннеклассового общества — это некий набор добродетелей: мудрости, мужества, справедливости, умеренности, правдивости, дружелюбия и т.д. Моральность понимается как совершенство, т. е. нечто такое, к чему человек должен стремиться. Возникает антитеза сущего (то, что есть) и должного (то, что должно быть). Мораль в итоге превращается в некую совокупность абстрактных, внешних по отношению к отдельному человеку норм. Она активно противостоит реально практикуемым нравам, постоянно оставаясь на недостижимой высоте. Параллель, а может быть, и причинно-следственная связь с материальной сферой очевидна: вещному, отчужденному характеру связи индивидов в экономическом базисе общества соответствует также отчужденный, опосредованный характер их духовных связей, в том числе и моральных.

На этом, кстати, основано различие понятий «мораль» и «нравственность». Под *моралью* понимают специфическую форму общественного сознания, концентрирующую в себе высокие идеалы и строгие императивы поведения. В понятие «*нравственность*» вкладывается более «приземленный» смысл: это принципы реального, практического поведения людей, «дела житейские», в которых строгость высокоморальных правил изрядно смягчена.

Мораль, таким образом, «воспаряет в небеса», отрывается от реальных нравов, источник ее происхождения выносится в потусторонние сферы. Моральные нормы и правила начинают интерпретироваться как прямые заповеди Бога (не убий, не укради, не прелюбодействуй и т.д.).

Из всех религиозных моральных систем лучше других нам известна, пожалуй, христианская. Оценивая ее историческую

новизну (на момент возникновения) и смелость, следует непременно отметить, что христианская мораль предложила принципиально новую шкалу человеческих ценностей, решительно осудив обычную для конца прошлой эры жестокость, насилие, угнетение и возвеличив «страждущих», неимущих, угнетенных. Именно христианство фактически перенесло центр тяжести в моральной регуляции с внешних, принудительных ее форм на внутренние, подчиняющиеся велениям совести. Тем самым было сформулировано представление об известной нравственной автономии и ответственности личности. Конечно, у христианской морали были не только достоинства, но, надо думать, сила ее многовекового влияния определяется именно ими.

Религиозное обрамление морали как ее основной признак характерно, главным образом, для эпохи Средневековья, феодализма. Другими отличительными чертами морали этого времени обычно признают ее сословно-корпоративный характер, ритуализованно-этикетную форму поведения, применение отношения отцов и детей в качестве универсального ценностного шаблона (монарх, к примеру, выступает в качестве любящего, но строгого отца, а его вассалы — этакие непослушные дети).

Мораль буржуазной эпохи — совсем иная. Прежде всего она светская (не- или малорелигиозная) и всемирная, т. е. не признающая никаких территориальных, национальных, религиозных и прочих границ и делений. В известном смысле ее можно назвать исторически первой универсальной, т. е. претендующей на общечеловеческий масштаб, системой морали. Ее отличают резко выраженная индивидуалистическая направленность нравов, их в немалой степени эгоистический характер (эгоизм в отличие от индивидуализма есть стремление человека не просто самостоятельно реализовать себя, а непременно за счет другого). Смысловым же стержнем моральных систем буржуазной эпохи следует признать навязанный еще философией Просвещения культ разума. Только разум с его принципиально неограниченными возможностями в состоянии преодолеть анархию зла, сковать его своей активностью, соединить хаотичные устремления людей в некое гармоничное целое.

Свои ведущие черты этот тип морали сохранил и поныне, хотя, конечно, за три с лишним столетия своего существования он не мог не эволюционировать. Эволюция эта выразилась, главным образом, в значительном увеличении степени мораль-

ной свободы, в возрастании терпимости общества к многообразным различиям людей, в растущем уважении к индивидуальности каждого человека и т.д.

XX век стал свидетелем попыток создания еще одного типа морали — социалистической. Замысел его создателей в общем-то успешно вписывался в теорию морали: если нравы людей в конечном счете определяются материальными условиями их жизни, то, следовательно, чтобы породить новую мораль, нужно прежде всего изменить эти условия. Что и было сделано (первоначально в России), причем самым радикальным образом. Были решительно перестроены отношения собственности, производства в целом, политики, права и т.д. Изменились и нравы, как в силу «естественного хода вещей», так и под воздействием массированного «нравственного» или «коммунистического воспитания». Ценности коллективизма, интернационализма, идеология всеобщего равенства стали на самом деле внутренними убеждениями множества людей, реальными регуляторами их поведения. Однако несмотря на колоссальные усилия огромного государственного и идеологического аппарата, реальная, практическая нравственность так и не смогла дотянуться до уровня «официальной морали», системы норм, зафиксированной хотя бы в известном «моральном кодексе строителя коммунизма».

✧ Для того чтобы разобраться в сути этого своеобразного феномена, необходимо сделать небольшое «теоретическое отступление», поясняющее сам *механизм, способ развития морали*.

Одним из ведущих противоречий морального развития считается несоответствие морали и нравственности, т. е. идеальных, относящихся исключительно к сфере сознания моральных норм и императивов, и реальной моральной практики, т. е. мира человеческих поступков. При этом, когда говорят о несоответствии морального сознания реальным нравам, возникает впечатление, что моральное сознание — это нечто совершенно самостоятельное, существующее каким-то образом вне, т. е. отдельно от индивидов. Но это, конечно, только видимость. Никакого, даже самого возвышенного морального сознания не существует вне сознания тех самых людей, чьи нравы и поведение никак не хотят с ним совпадать. Ведь когда говорят о морали, имеют в виду факты общественного сознания, т. е. то общее, что имеется если не во всех, то по крайней мере во многих индивидуальных сознаниях, иначе ее (морали) существование просто невозможно.

Но как-то нелепо предполагать, что люди думают (одобряют) одно, а делают нечто диаметрально противоположное. Нормальный человек так существовать не может: даже самый безнравственный с общественной точки зрения поступок для индивида должен быть внутренне оправдан, мотивирован положительно. Значит наряду с официально провозглашенными и одобренными нормами поведения есть еще один слой норм и повелений, принимаемый как бы негласно и нигде не афишируемый, но ничуть не менее действенный. И это тоже факт общественного сознания!

То есть механизм поведения выглядит совсем не так: «думаю одно, делаю другое», а приблизительно так: «провозглашаю одно, думаю другое, а поступаю не как провозглашаю, а как думаю». И такой способ поведения вовсе не есть обязательно общественное лицемерие. Речь идет просто о разных уровнях общественного сознания: идеологическом (теоретическом) и обыденном (эмпирическом). Расхождение между ними и обуславливает несоответствие «морали» и «нравов».

Таким образом, противоречие это вовсе не моральной практики и морального сознания, как это принято считать, а — противоречие **в н у т р и** самого морального сознания (общества и каждого индивида). Само моральное сознание двойственно, двухэтажно. В сознании любого индивида до поры до времени могут очень мирно уживаться, например, знание официальных моральных запретов и оправдание обхождения этих запретов. И не потому, что он сознательный лицемер, а потому, что он не теоретик, а моральный эмпирик. Общественный вред от обхода того или иного теоретически обоснованного морального запрета может быть просто не виден, не ощущаем с обыденной, эмпирической колокольни практического индивида. Могут быть и иные ситуации, но суть их одна: дуализм, внутренняя противоречивость самого морального сознания.

Разумеется, это противоречие присуще не только морали, но и другим духовным образованиям: науке, искусству и т.д. Но лишь в морали оно составляет основу механизма ее самодвижения, саморазвития.

✧ *Как же развивается мораль?* Любые изменения в материальных отношениях порождают новую направленность интересов людей. Существующие моральные нормы перестают соответствовать их новым интересам и, следовательно, оптимально ре-

гулировать общественные отношения. Их выполнение уже не дает желаемого результата. В таких условиях незамедлительно меняется практическое массовое поведение людей, игнорирующих существующие моральные нормы; складываются новые отношения — и все это фиксируется общественным сознанием в виде новых норм. Таким образом, суть механизма морального развития заключается в том, что практика поведения находит оптимальные образцы, которые затем оформляются в виде так называемых моральных кодексов или официальных моральных систем.

Отсюда неизбежно следует вывод о том, что некий зазор, просвет между наличными нравами (нравственной деятельностью, отношениями и обыденным нравственным сознанием) и моральной идеологией составляет необходимое условие развития самой морали, основу механизма ее самодвижения. И заключается оно в конечном итоге в том, что нарастающее несоответствие нравов и моральной идеологии периодически приводит к сбрасыванию отживших официальных моральных систем и оформлению новых, учитывающих и закрепляющих объективные изменения в сфере практических нравов.

Все говорит о том, что никакая мораль по самой природе этого общественного феномена не может быть внедрена, навязана «сверху», с высоты теоретического уровня (как это возможно, скажем, в науке). Она должна вырасти «снизу», сложиться и оформиться на эмпирическом уровне, который теоретическая мораль может лишь корректировать, служить ему образцом, идеалом.

7.5. Религия

Религия выступает как одна из форм мировоззрения. Она пришла на смену мифологическому мировоззрению, которое не смогло дать удовлетворительные ответы на вопросы, возникавшие в древнем обществе при переходе от первобытнообщинных отношений к более усложненным, классовым.

Религиозное сознание, возникнув в древности и претерпев различные изменения, связанные с развитием общественных отношений, продолжает оказывать влияние на поведение и поступки очень многих людей и в наши дни.

В истории человеческого общества религия играла неоднозначную роль.

Например, в Европе в Средние века (с V по XV вв.) христианское мировоззрение являлось господствующим. Христианство определяло развитие всех сфер жизни общества, все решалось в соответствии с его предписаниями.

В дальнейшем, при переходе от феодальных отношений к буржуазным, с развитием наук стала выявляться ограниченность и несостоятельность христианских постулатов. Первые шаги в освобождении от религии происходили в ученой среде, а с расширением образования и новыми научными открытиями влияние религии постепенно стало ослабевать и в других слоях общества. Жизнь общества стала *секуляризоваться*, т. е. освобождаться от религиозного влияния.

В современную эпоху даже в тех государствах Западной Европы и Америки, где христианство традиционно поддерживается на официальном уровне, идет заметное ослабление его влияния на развитие культуры. «В прошлом это влияние было громадно, его наследством мы продолжаем пользоваться по сей день; сегодня оно ничтожно мало»¹. В это же время в странах бывшего социалистического лагеря, где официально осуществлялось атеистическое воспитание, наблюдается возрастание интереса к религиозным проблемам.

Проблемы возникновения и развития религии

Проблемы возникновения религии и ее развития всегда интересовали ученых. А поскольку она как особое мировоззрение оказывает влияние на духовную и другие сферы жизни общества, то вопросам религии уделяют внимание широкие слои любого общества.

О сущности религии и ее происхождении ученые высказывают много различных мнений. Например, крупный психолог-религиовед конца XIX — начала XX вв. *У. Джемс* считал религиозные представления врожденными, источником которых является нечто сверхъестественное. Другая концепция исходит из того, что религия является порождением человеческих инстинктов, особой формой реагирования организма на окружающую среду. Французский социолог *Э. Дюркгейм* относил к религии

¹ Лобковец Н. Христианство и культура // Вопросы философии. 1993, № 3. — С. 73.

общественные идеи, представления и верования, которые носят обязательный характер для всех членов общества и тем самым связывают индивида с обществом, подчиняют его последнему. 3. Фрейд с позиций психоанализа определил религию как коллективный невроз навязчивости, как массовую иллюзию, в основе которой лежит неудовлетворительное вытеснение бессознательных влечений. Еще ранее немецкий философ Л. Фейербах рассматривал религию как отражение человеческого бытия. Он считал, что не Бог создал человека, а человек создал Бога в своем воображении по своему образу и подобию. Марксистская философия считает, что религия есть фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражение, в котором земные силы принимают форму неземных. Эта философия подчеркивает социальные причины существования религии. Существует и ряд других концепций философов и ученых.

Богословы же в вопросе о происхождении религии опираются на *Священные Писания*. Так, в *Библии*, священной книге христиан, в первой книге Моисеевой «Бытие» дается следующее представление о сотворении мира и человека.

1. Вначале сотворил Бог небо и землю.

2. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою.

3. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.

6. И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды.

10. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что *это* хорошо.

27. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их¹.

Во второй книге Моисеевой «Исход» говорится о том, что в пустыне Сур у реки Мерры Господь дал израильтянам «устав и закон» будущей жизни.

25. ... Там Бог дал народу устав и закон, и там испытывал его.

26. И сказал: если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его,

¹ Библия. — М.: Вессоюзный Совет евангельских христиан-баптистов, 1988. Ветхий Завет. — С. 1—2.

и соблюдать все уставы Его: то не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет; ибо Я Господь, целитель твой¹.

Подобную картину дает и священная книга мусульман *Коран*.

«О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин. И бойтесь Аллаха, которым вы друг друга упрашиваете, и родственных связей. Поистине, Аллах над вами надсмотрщик!»². «Поистине. Господь ваш — Аллах, который сотворил небеса и землю в шесть дней, потом утвердился на троне, управляя своим делом»³.

В буддизме Будда не является творцом и правителем мира. Он лишь просветляет верующего, открывает ему путь истинного познания, указывает дорогу, по которой надо идти.

Для верующих людей все утверждения, содержащиеся в священных книгах, представляются достоверными и принимаются на веру. А для того чтобы у верующих не закрадывались сомнения в подлинности и истинности содержания этих книг, действует целая сеть специальных институтов по изучению их текстов и популяризации среди верующих.

Материалистическая философия с древнейших времен и до наших дней исходит из того, что основой религиозного мировосприятия является *вера в нечто сверхъестественное*. Эта вера основана на представлении о неподчиненности сверхъестественного закономерностям материального мира, о его абсолютной независимости от чего бы то ни было и о его всеилии.

Верующий убежден, что сверхъестественное не просто существует, оно может повлиять на его жизнь и судьбу. Поэтому он эмоционально переживает свое отношение к сверхъестественному, верит, что с помощью особых действий можно оказать положительное влияние на него, «задобрить» его. Таким образом, религиозная вера предполагает, что существуют особые отношения между человеком и сверхъестественным, которые по-своему реализуются верующими в культовых действиях.

¹ Библия. — М.: Всесоюзный Совет евангельских христиан-баптистов, 1988. Ветхий Завет. — С. 74.

² Коран. — М.: Наука, 1986. — С. 81.

³ Там же. С. 175.

Структура религии Религия представляет собой сложное образование. В ее структуре, формирование которой завершилось в период появления классового общества, выделяют три основных элемента:

- религиозное сознание;
- религиозный культ;
- религиозные организации.

✧ ***Религиозное сознание*** представляет собой два относительно самостоятельных уровня: религиозную психологию и религиозную идеологию.

Религиозная психология — это совокупность религиозных представлений чувств, настроений, привычек, традиций, присущих верующим, которые формируются под воздействием носителей религиозного сознания, всего окружения, связанного с религией. Религиозные представления и чувства неразрывно связаны с практической деятельностью верующих и выступают в качестве побудительного мотива их поступков. Взаимодействуя между собой, религиозные представления и чувства дополняют и усиливают друг друга, укрепляя тем самым религиозное мировоззрение верующих.

Религиозная идеология — это система религиозных идей, разработкой и пропагандой которых занимаются религиозные организации в лице профессиональных богословов и служителей культа. В современных развитых религиях в религиозную идеологию входят теология, различные религиозно-философские учения, социальные теории и т.д.

Центральная часть религиозной идеологии — теология (от греч. теос — бог, логос — учение), или богословие. Она включает в себя систему богословских дисциплин, излагающих и обосновывающих отдельные стороны вероучения. Основа теологии — *священные книги*, содержанием которых является совокупность «богооткровенных истин». Большинство теологических систем содержит доказательства бытия Бога, характеристику его качества и отношений с миром, обоснование истинности религиозной догматики, «богоданности» нравственных, бытовых и ритуальных предписаний данной религии.

Религиозная философия стремится посредством доказательных аргументов обосновать истинность и непреходящую ценность

религиозной догматики, полезность и всеобщую значимость религии для человека.

Ранняя религиозная философия способствовала формированию религиозной догматики, а современная выполняет по преимуществу апологетические задачи.

✧ Неотъемлемой частью любой религии является **религиозный культ**, представляющий собой совокупность символических действий, с помощью которых верующие пытаются повлиять на воображаемые сверхъестественные или реально существующие объекты. К культу относятся все виды действий, связанные с религиозно-мистическими представлениями: обряды, таинства, ритуалы, жертвоприношения, богослужения, мистерии, посты, молитвы. Этому служат материальные предметы — храмы, святыни, священные реликвии, утварь, одеяние.

Роль культа в любой религии исключительно велика. С помощью культа религиозные организации в доступной, чувственно-конкретной форме доводят религиозные идеи до сознания верующих. Посещение религиозных служб и молитвенных собраний, неукоснительное соблюдение многочисленных предписаний и запретов призваны не только приобщить человека к религии, но и постоянно возобновлять и укреплять у него религиозное мироощущение.

Культ способствует укреплению вероисповедного единства данной религии. В процессе общения и совместных культовых действий между верующими возникают специфические связи, укрепляется чувство их превосходства над инаковерующими и неверующими. Культ приобретает большую устойчивость, срастается с бытовыми и национальными традициями. Регулярное участие в культовых действиях ведет к формированию стойких привычек.

✧ Существенную роль в функционировании религии играют **религиозные организации**, представляющие собой объединения последователей той или иной религии и возникающие на основе общности верований и обрядов. Функции религиозных организаций состоят в удовлетворении религиозных потребностей верующих, регулировании культовой деятельности, обеспечении устойчивости и целостности объединения. Особое значение приобретают религиозные организации в монотеистических религиях, как например, в христианстве, исламе, буддизме.

Религиозное сознание, религиозные культы и религиозные организации характеризуют деятельность религии как специфического

социального института. Новый шаг в институционализации религиозной жизни был связан с появлением *монотеистических религий*. Возникнет *церковь* — автономный, строго централизованный институт, обслуживаемый профессиональными священнослужителями. Церковь является проводником жестко фиксируемой системы верования и культа; ей присущи иерархический принцип управления, деление на *клир*, т. е. получивших специальную подготовку профессиональных служителей культа, и *мирян*.

Объединения верующих, противопоставивших себя господствующему религиозному течению, представляют собой организации в виде различных *сект*. Секту отличает ряд устойчивых характерных признаков: отсутствие жесткого деления на клир и мирян, сознательное вступление в общину, активная миссионерская деятельность.

На определенном этапе развития секта может превратиться в церковь или промежуточную организацию, имеющую черты как секты, так и церкви. В современной социологии религии промежуточная форма религиозных организаций получила название «*деноминация*»¹.

Причины возникновения религии и ее функции

Религия как общественное явление имеет свои причины возникновения и существования — социальные, гносеологические и психологические.

✧ *Социальные причины* — это те объективные факторы общественной жизни, которые с необходимостью порождают и воспроизводят религиозные верования. Одни из них связаны с отношением людей к природе, другие — с отношениями между людьми.

Отношение людей к природе опосредовано имеющимися средствами и орудиями труда. Чем менее они развиты, тем слабее человек перед лицом природы, тем больше над ним господство природных сил. Слишком ограниченными средствами обладал первобытный человек для воздействия на окружающий мир. Будучи не в состоянии получить желаемый результат реальными средствами, он прибегал к мнимым средствам. Английский этнограф Б. Малиновский, исследовавший быт племен Меланезии, заметил, что магия предваряет и сопровождает те

¹ См.: *История и теория атеизма*. — М.: Мысль, 1987. — С. 54.

виды труда островитян, где нет уверенности в результатах и большую роль играет случай. Магия в таких случаях выступала как заменитель реального воздействия человека на природу.

В более поздние эпохи отношения между людьми продолжали складываться стихийно. В этом случае законы развития общества выступают как неведомые стихийные силы, определяющие судьбы людей. Причины общественных явлений в сознании людей кажутся загадочными, сверхъестественными и мистифицируются. Все это послужило предпосылкой появления религии.

✧ *Гносеологические причины* — это предпосылки, возможности формирования религиозных верований, возникающие в процессе познания человеком природных явлений. Появление у человека возможности мыслить абстрактно, т. е. вычленять в мышлении общее, существенное и необходимое, отвлекаясь от единичного, несущественного и случайного, способствовало развитию теоретического познания. Способность вычленить общее и существенное в мышлении и фиксировать их в языке позволяет познать мир глубже, точнее, полнее; но она же создает также возможность превращения общих понятий в некие «самостоятельные сущности», которые рассматриваются как существующие вне и независимо от материального мира. Тем самым абстрагирование в мышлении от действительности становится гносеологической предпосылкой формирования религиозных представлений.

✧ *Психологические причины* возникновения и воспроизводства религии заключаются в следующем. Религиозные верования возникают также в зависимости от эмоционального состояния людей, их настроений, переживаний и т.п. Постоянные и устойчивые отрицательные эмоции, в том числе неуверенность и страх как повторяющиеся переживания, могут создать благоприятную почву для приобщения индивида к религии. Помимо страха и неуверенности в себе такую же почву для религии создают другие отрицательные эмоции — чувства горя, скорби, одиночества. Постоянное накопление отрицательных эмоций при отсутствии реальных возможностей устранить их источник ведет к тому, что человек ищет средства избавления от отрицательных переживаний, в том числе и в религии.

✧ Религия обладает рядом функций. Главная ее функция определяется как *иллюзорно-компенсаторная* (компенсировать,

восполнять). Религия выполняет роль иллюзорного компенсатора из-за слабости человека, его бессилия, прежде всего социального. Будучи не в силах решить жизненные проблемы на земле, человек переносит их решение в мир иллюзий. Проблемы, которые не решаются в этом мире, религия обещает компенсировать, восполнять их решение в иллюзорном потустороннем мире. Для этого достаточно благопристойного по отношению к ней поведения, исполнения предписываемых религией установлений.

Важное значение имеет *мировоззренческая* функция религии. Специфически отражая действительность, она создает свою картину мироустройства и соответственно мотивирует поведение верующего, его ориентацию в мире. Религия устанавливает определенные нормы поведения, регулирует отношения верующего в семье, быту, обществе на основе разработанных систем и предписаний, что является ее *регулирующей* функцией.

Религия вместе с обществом шла от несовершенных верований: фетишизма, тотемизма, магии и анимизма к современным мировым религиям.

Современные мировые религии *Фетишизм* — почитание различных объектов действительности, которым приписывались сверхъестественные свойства, способность помогать, исцелять, предохранять от врагов. Фетишом может быть любой предмет. *Тотемизм* — вера в существование сверхъестественной связи, родства между группой людей и каким-то видом животных или растений. Тотемизм связан с охотой и собирательством.

Магия — совокупность верований и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность воздействия на людей, а также на предметы и явления окружающего мира сверхъестественным путем, используя разнообразные приемы: заклинания, ритуальные пляски, молитвы, привораживания и т.п. *Анимизм* же представляет собой веру в духовные сущности, заключенные в предметах или существующие отдельно от них. Первобытный человек еще не отделял себя от природы и придавал всем объектам и явлениям те же свойства, которыми обладал сам.

На смену первобытным верованиям приходили *племенные* религии, которые, вырастая из древних, сохраняли все их архаичные формы.

Возникновение государств потребовало новых типов религий. Появились *национально-государственные* религии, которые

отражали социально-политические и другие отношения, сложившиеся в древних государствах. С утверждением государств многие народы переходили от многобожия к единобожию. Как правило, единобожие характеризуется поклонением главному божеству, наряду с которым действуют другие сверхъестественные силы — ангелы, архангелы, демоны и пр.

Более совершенными, а потому и наиболее распространенными, оказались три мировые религии: буддизм, христианство и ислам. Главной их особенностью, позволившей перешагнуть рамки одной нации, является космополитизм. Эти религии обращены ко всем народам, в них упрощен культ, отсутствует национальная специфика.

Важнейшая идея мировых религий — равенство всех верующих перед Богом независимо от их социального положения, цвета кожи и национальности — позволила относительно легко встать им на место существовавших многоликих божеств и полностью заменить их.

✧ *Буддизм* — одна из первых мировых религий. Возник в VI—V вв. до н. э. в Индии. Впоследствии, видоизменяясь, он распространился среди народов Центральной и Юго-Восточной Азии, Дальнего Востока. На территории России буддизм исповедуют буряты, калмыки, монголы, тувинцы.

Достоверных источников об основателе буддизма нет. Но буддийские теологи считают, что им был сын индийского царя по имени Сиддартха из рода Гаутама, которого после смерти стали называть *Будда* (просветленный, достигший мудрости). Основные положения этого вероучения изложены в каноническом сборнике *«Типитака»*. Буддийский пантеон насчитывает тысячи будд, святых, бодхисатв (существ, достигших спасения, но продолжающих принимать участие в спасении людей), богов местных старых религий, ангелов, демонов, а также главного бога брахманизма — *Брахму*.

По учению буддизма, все в мире является следствием бесконечного движения «драхм», духовно-материальных частиц. Различные их комбинации создают предметы, животных, человека, а распад ведет к смерти, после которой создаются новые комбинации и происходит перерождение. Перерождение зависит от хороших или плохих поступков в жизни. Процесс перерождения называется «колесом жизни», или сансарой. Конечной целью

добродетельной жизни является слияние с Буддой, погружение в нирвану (сверхбытие), т. е. преодоление всех желаний и страстей, разрыв в цепи перерождений, прекращение перевоплощений, абсолютный ненарушимый покой.

Буддизм распространен в виде *хинаяны* — наиболее древней формы, и *махаяны*, получившей распространение за пределами Индии. Хинаяна — узкая колесница, узкий путь спасения, принципом которого является отказ от участия в мирской жизни, уход в монахи. Махаяна — большая колесница, широкий путь спасения, представляет спасение всем верующим.

✧ **Христианство** возникло в I в. н. э. в Восточной части Римской империи. Из небольших разрозненных сект оно к началу IV в. превратилось в мощное идейное течение, завоевав господствующее положение сначала в Риме, затем на Ближнем Востоке, в Северной Африке и во всей Европе.

Поскольку христианство возникло в среде рабов, которые были в основном евреями, вывезенными из Палестины, то вполне логично влияние иудейства на первоначальное христианство. *Ветхий Завет* является священной книгой как для иудеев, так и для христиан. В 325 г. в городе Никее под председательством императора Константина состоялся Первый Вселенский собор христианских церквей, на котором христианство было провозглашено официальной религией Римской империи.

Поскольку Римская империя представляла собой в то время сложный организм, стремящийся к децентрализации, то соответственно и христианство вынуждено было приспосабливаться к сложившимся социальным отношениям и традициям каждой провинции. Следствием создавшихся условий было появление первых четырех *автокефальных* (самостоятельных) церквей: Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской. В настоящее время автокефальных церквей пятнадцать, что свидетельствует о том, что христианство не является единым монолитным течением.

В 1054 г. произошел раскол в христианстве между Восточной церковью, которая стала называться *Православной*, и Западной, которая именуется *Римско-католической*. В XVI в. от католицизма отделяется новая ветвь в христианстве — *протестантизм* в его разновидностях: *лютеранство*, *кальвинизм*, *англиканство* и др.

На Руси православие введено киевским князем *Владимиром* в 988 г. Окончательное оформление Русская Православная Цер-

ковь получает при *Ярославе Мудром* (978—1054), когда была создана Киевская митрополия во главе с митрополитом Леонтием. При Ярославе был заложен собор Святой Софии в Киеве и основан Киево-Печерский монастырь (1051).

Церковь делилась на *епархии* (Киевскую, Новгородскую, Черниговскую, Ростовскую, Владимирскую и др.) — церковные области, возглавлявшиеся *епископами*. Границы епархий совпадали с границами княжеств. В Киеве располагался центр управления церковью во главе с *митрополитом*, который назначался или утверждался по представлению русских князей константинопольским патриархом. И только новгородского митрополита выбирало вече в сане архиепископа.

После разорения Киева татаро-монголами киевский митрополит переехал на жительство в город Владимир. При Иване Калите (?—1340) церковный центр во главе с митрополитом Петром был перенесен в Москву.

В 1448 г. великий князь Василий Васильевич созвал в Москву на собор епископов Русской земли. Главой церкви был избран митрополит рязанский Иона с титулом «*митрополит Московской и всея Руси*». С этого времени Русская Православная Церковь обрела независимость от константинопольского патриарха.

В 1589 г. по инициативе царя Федора Иоанновича и с согласия константинопольского патриарха главе Русской Православной Церкви был присвоен титул *патриарха Московского и всея Руси*... Первым патриархом стал митрополит Московский Иова.

На протяжении тысячелетней истории в Русской Православной Церкви как в живом организме происходили различные изменения, связанные с изменениями в обществе. Так, Петр I в 1721 г. заменил единоличное управление патриарха. Был учрежден постоянный духовный собор — Духовная Коллегия, которая затем называлась *Святейшим Синодом*.

Поместный Собор Русской Православной Церкви, состоявшийся в 1917—1918 гг., восстановил Патриаршество. Патриархом был избран Тихон.

В настоящее время под юрисдикцией Русской Православной Церкви находятся епархии на территориях государств бывшего СССР, в Западной и Центральной Европе, Северной и Южной Америке, Японии и других местах мира.

✧ На территории России получила распространение и третья мировая религия — *ислам*, возникший в Западной Аравии в

VII в. и распространившийся в странах Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки, Средней Азии и других местах. Основателем ислама считается пророк *Мухаммед*, начинавший свою проповедническую деятельность в городах Мекке и Медине. В Мекке находится древнее святилище *Кааба* со святым «черным камнем», к которому мусульмане всего мира уже четырнадцать веков совершают паломничество. Ежегодно Мекку посещают 1,5—2 миллиона мусульман. Мусульманин обязан ежедневно совершать пять молитв.

Мухаммед вел свои проповеди в устной форме и только после его смерти, при правлении халифа Османа (?—656), со слов людей, знавших проповеди пророка Мухаммеда наизусть, был составлен *Коран*. Позднее был создан сборник преданий — о поступках и изречениях пророка — *Сунна*. Основными направлениями в исламе являются *суннизм* и *шиизм*. Образовалось множество сект: исмаилиты, ваххабиты, карматы, бабиты, кайсани-ты и др.

На основе Корана был разработан *Шариат* — свод мусульманского права. Мусульманский календарь основан по фазам Луны, его год на 11 дней короче христианского. Главный праздник мусульман — *Курбан-Байрам* (жертвоприношение). В России ислам получил распространение среди татар, башкир и народов Северного Кавказа.

Всякую религию, которая на протяжении многих столетий пронизывала все стороны человеческой жизни, необходимо рассматривать как сложное социальное образование. Однозначная оценка не дает полноты картины. Можно взять примеры из православия в России. Принятие его диктовалось социальной действительностью, язычество противилось объединению русских княжеств в единое государство. Также конкретно-исторически следует оценивать влияние на жизнь общества любой религии. Каждая из них оказывала влияние на становление традиций, обычаев, норм поведения людей.

В настоящее время в России провозглашена свобода совести, право исповедовать любую религию или быть безрелигиозным.

Вопросы для повторения

1. Охарактеризуйте понятие «духовная жизнь общества».
2. В чем сущность общественного сознания и какова его структура?
3. Что такое духовное производство и каковы его основные виды?
4. Объясните сущность и содержание научного познания. В чем состоит его отличие от обыденного познания?
5. Вспомните крупные научные открытия последних десятилетий. Какие тенденции характерны для современного этапа развития науки?
6. Расскажите о происхождении, сущности и основных функциях искусства.
7. Имеется ли в сфере искусства прогресс? Если — да, то в чем конкретно он проявляется?
8. Объясните феномен морали: сущность, способ развития, социальная роль?
9. Как вы понимаете такое свойство морали, как «императивность»?
10. Каковы сущность и основные функции религии? Как вы понимаете свободу совести?
11. Дайте характеристику современных мировых религий.
12. Раскройте понятия идеологии и общественной психологии; расскажите о взаимодействии между ними.





Глава 8

Философские проблемы человека

Проблема человека — одна из самых важных для всей философии. Но особенно актуальна она в переломные периоды развития истории, когда наиболее остро встает вопрос о смысле и цели существования не только отдельного индивида, но и всего общества. Именно такой период переживает отечественная история. Однако, чтобы полнее осознать сегодняшнее состояние философской антропологии, необходимо ознакомиться с историческим очерком ее развития и теми результатами, которые были достигнуты в рамках истории философии.

8.1. Проблема человека в истории философии

Философия Древнего Востока о человеке

Первые представления о человеке возникают задолго до самой философии. На начальных этапах истории людям присущи мифологические и религиозные формы самосознания. В преданиях, сказаниях, мифах раскрывается понимание природы, предназначения и смысла человека и его бытия. Кристаллизация философского понимания человека происходит как раз на базе заложенных в них представлений, идей, образов и понятий и в диалоге между формирующейся философией и мифологией. Именно таким образом и возникают первые учения о человеке в государствах Древнего Востока.

✧ *Древнеиндийская философия человека* представлена прежде всего в памятнике древнеиндийской литературы — *Ведах*, в которых выражено одновременно мифологическое, религиозное и философское мировоззрение. Повышенный интерес к человеку и в примыкающих к Ведам текстах — упанишадах. В них раскрываются проблемы *нравственности* человека, а также пути и способы *освобождения его от мира объектов и страстей*. Человек считается тем совершеннее и нравственнее, чем больше он достигает успеха в деле такого освобождения. Последнее, в свою очередь, осуществляется посредством растворения индивидуальной души (атмана) в мировой душе, в универсальном принципе мира (брахмане).

Человек в философии Древней Индии мыслится как часть мировой души. В учении о переселении душ (сансаре) граница между живыми существами (растениями, животными, человеком) и богами оказывается проходимой и подвижной. Но важно заметить, что только человеку присуще стремление к свободе, к избавлению от страстей и пут эмпирического бытия с его законом сансары-кармы. В этом пафос упанишад.

Упанишады оказали огромное влияние на развитие всей философии человека в Индии. В частности, велико их влияние на учения джайнизма, буддизма, индуизма, санкхьи, йоги. Это влияние сказалось и на взглядах известного индийского философа М.К. Ганди.

✧ *Философия Древнего Китая* создала также самобытное учение о человеке. Один из наиболее значительных ее представителей — *Конфуций* разработал концепцию «неба», которое означает не только часть природы, но и высшую духовную силу, определяющую развитие мира и человека. Но в центре его философии находится не небо, не природный мир вообще, а *человек*, его земная жизнь и существование, т. е. она носит антропоцентристский характер.

Обеспокоенный разложением современного ему общества, Конфуций обращает внимание прежде всего на нравственное поведение человека. Он писал, что наделенный небом определенными этическими качествами, человек обязан поступать в согласии с моральным законом — *дао* и совершенствовать эти качества в процессе обучения. Целью обучения является достижение уровня «идеального человека», «благородного мужа»

(цзюнь-цзы), концепцию которого впервые разработал Конфуций. Чтобы приблизиться к цзюнь-цзы, каждый должен следовать целому ряду этических принципов. Центральное место среди них принадлежит концепции *жэнь* (человечность, гуманность, любовь к людям), которая выражает закон идеальных отношений между людьми в семье и государстве в соответствии с правилом «не делай людям того, чего не пожелаешь себе». Это правило в качестве нравственного императива в разных вариантах будет встречаться потом и в учениях «семи мудрецов» в Древней Греции, в Библии, у Канта, у Вл. Соловьева и других. Особое внимание Конфуций уделяет принципу *сяо* (сыновняя почтительность и уважение к родителям и старшим), являющемуся основой других добродетелей и самым эффективным методом управления страной, рассматриваемой как «большая семья». Значительное внимание он уделял также таким принципам поведения, как *ли* (этикет), *и* (справедливость) и др.

Наряду с учением Конфуция и его последователей в древнекитайской философии следует отметить и другое направление — *даосизм*. Основателем его является *Лао-цзы*. Исходной идеей даосизма служит учение о *дао* (путь, дорога) — это невидимый, вездесущий, естественный и спонтанный закон природы, общества, поведения и мышления отдельного человека. Человек должен следовать в своей жизни принципу дао, т. е. его поведение должно согласовываться с природой человека и вселенной. При соблюдении принципа дао возможно *бездействие*, *недеяние*, приводящее тем не менее к полной свободе, счастью и процветанию.

Характеризуя древневосточную философию человека, отметим, что важнейшей чертой ее является ориентация личности на крайне *почтительное и гуманное отношение как к социальному, так и природному миру*. Вместе с тем эта философская традиция ориентирована на *совершенствование внутреннего мира человека*. Улучшение общественной жизни, порядков, нравов, управления и т.д. связывается прежде всего с изменением индивида и приспособлением его к обществу, а не с изменением внешнего мира и обстоятельств. Человек сам определяет пути своего совершенствования и является своим богом и спасителем. Нельзя при этом забывать, что характерной чертой философского антропологизма является *трансцендентализм* — человек, его мир и судьба непременно связываются с трансцендентным (запредельным) миром.

Философия человека Древнего Востока оказала огромное влияние на последующее развитие учений о человеке, а также на формирование образа жизни, способа мышления, культурных образцов и традиций стран Востока. Общественное и индивидуальное сознание людей в этих странах до сих пор находится под воздействием образцов, представлений и идей, сформулированных в тот далекий период.

**Проблема человека
в философии
Древней Греции**

Античная Греция положила начало западно-европейской философской традиции вообще и философской антропологии, в частности. В древнегреческой философии первоначально человек не существует сам по себе, а лишь в системе определенных отношений, воспринимаемых как абсолютный порядок и космос. Со всей своей природной и социальной средой, соседями и полисом, неодушевленными и одушевленными предметами, животными и богами он живет в едином, нераздельном мире. Даже боги, также находящиеся внутри космоса, являются для людей реальными действующими лицами. Само понятие космоса здесь имеет человеческий смысл, вместе с тем человек мыслится как часть космоса, как микрокосм, являющийся отражением макрокосмоса, понимаемого как живой организм. Именно таковы взгляды на человека у представителей милетской школы, стоящих на позициях гилозоизма, т. е. отрицавших границу между живым и неживым и полагавших всеобщую одушевленность универсума.

Поворот к собственно антропологической проблематике связан с критической и просветительской деятельностью софистов и создателем философской этики Сократом.

✧ Исходный принцип *софистов*, сформулированный их лидером *Протагором*, следующий: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют»¹.

В концепции софистов следует обратить внимание прежде всего на три момента:

- релятивизм и субъективизм в понимании таких этических феноменов, как благо, добродетель, справедливость и т.д.;
- в бытие как *главное действующее лицо* они вводят человека;

¹ Платон. Соч. В 3 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1970. — С. 238.

• впервые процесс познания они наполняют *экзистенциальным смыслом* и обосновывают экзистенциальный характер истины.

✧ Для *Сократа* основной интерес представляет внутренний мир человека, его душа и добродетели. Он впервые обосновывает принцип *этического рационализма*, утверждая, что «добродетель есть знание». Поэтому человек, познавший что такое добро и справедливость, не будет поступать дурно и несправедливо. Задача человека как раз и состоит в том, чтобы всегда стремиться к нравственному совершенству на основе познания истины. И прежде всего она сводится к познанию самого себя, своей нравственной сущности и ее реализации.

Всей своей жизнью Сократ старался реализовать нравственный пафос своей философии человека, а сама его смерть, когда он ради утверждения справедливости отказался от жизни, явилась апофеозом его нравственной философии.

✧ *Демокрит* — представитель *материалистического монизма* в учении о человеке. Человек, по Демокриту, — это часть природы, и, как вся природа, он состоит из атомов. Из атомов же состоит и душа человека. Вместе со смертью тела уничтожается и душа. В отличие от такого вульгарно-материалистического взгляда на душу человека его этическая концепция носит более деликатный характер. Цель жизни, по нему, — счастье, но оно не сводится к телесным наслаждениям и эгоизму. Счастье — это прежде всего радостное и хорошее расположение духа — эвтюмия. Важнейшее условие ее — мера, соблюсти которую помогает человеку разум. Как утверждал Демокрит, «желать чрезмерно подобает ребенку, а не мужу», мужественным же человеком является тот, кто сильнее своих страстей.

✧ В отличие от Демокрита *Платон* стоит на позиции *антропологического дуализма души и тела*. Но именно душа является субстанцией, которая делает человека человеком, а тело рассматривается как враждебная ей материя. Поэтому от качества души зависит и общая характеристика человека, его предназначение и социальный статус. На первом месте в иерархии душ находится душа философа, на последнем — душа тирана. Это объясняется тем, что душа философа наиболее мудра и *восприимчива к знанию*, а это и является главным в характеристике сущности человека и его отличия от животного.

Человеческая душа постоянно тяготеет к трансцендентному миру идей, она вечна, тело же смертно. Это учение о двойствен-

ном характере человека оказало влияние на средневековое религиозное учение о нем. В единстве и противоположности души и тела заключен, по Платону, вечный трагизм человеческого существования. Телесность ставит человека в животный мир, душа возвышает его над этим миром, тело — это материя, природа, душа же устремлена в мир идей. Позднее этот трагизм станет одним из существенных моментов русской религиозной философской антропологии.

♦ В концепции *Аристотеля* человек рассматривается как существо *общественное, государственное, политическое*¹. И эта социальная природа человека отличает его и от животного, и от «недоразвитых в нравственном смысле существ», и от «сверхчеловека». По этому поводу он пишет, что

«тот, кто не способен вступать в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»².

Еще один отличительный признак человека — его разумность, «человек и есть в первую очередь ум»³. Таким образом, человек по Аристотелю, — это общественное животное, наделенное разумом. Социальность и разумность — две основные характеристики, отличающие его от животного.

К этому следует добавить, что Аристотель вплотную подходит к формулировке положения о деятельностной сущности человека. Он, в частности, пишет, что добродетельная жизнь человека имеет проявление в деятельности, в которой заключена и единственная возможность самореализации личности.

♦ Новая сторона философского антропологизма обнаруживается в эпоху разложения древнегреческого общества. На первый план выступают проблемы человека, связанные с социальным и нравственным укладом, утратой экзистенциальных ценностей и смысла жизни людей. В этой ситуации на передний план выдвигается интеллектуально-терапевтическая функция философии, т. е. та функция, которую в наше время В. Франкл назвал *логотерапевтической*. Особенно ярко она выражена в

¹ См.: *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 4. — М.: Мысль, 1983. — С. 63, 259, 378.

² Там же. С. 379.

³ Там же. С. 283.

учении Эпикура, который утверждал, что подобно тому, как медицина помогает лечить тело человека, философия должна помогать лечить его душу. В плане соотношения индивида и общества Эпикур стоит на позициях методологического и социально-этического индивидуализма. Исходный пункт рассмотрения общества и человека — это *индивид*. Социум — это лишь средство для удовлетворения потребностей отдельного человека, его желаний и блага.

В заключение отметим, что древнегреческая философская антропология, как и древневосточная, несет на себе отпечаток мифологии и религии и развивается в непосредственном диалоге с ними.

Так же, как древневосточная философия человека оказала огромное влияние на все последующее ее развитие в рамках восточной традиции, древнегреческая философская антропология является началом и источником западноевропейской традиции в философии человека.

Средневековая христианская концепция человека

В Средние века человек рассматривается, прежде всего, как часть мирового порядка, установленного Богом. А представление о нем самом, как оно выражено в христианстве, сводится к тому, что человек есть «образ и подобие Бога». Но согласно этой точки зрения в реальности этот человек внутренне раздвоен вследствие его грехопадения, поэтому он рассматривается как единство божественной и человеческой природы, которое находит свое выражение в личности Христа. Поскольку каждый изначально обладает божественной природой, он имеет возможность внутреннего приобщения к божественной «благодати» и тем самым сделаться «сверхчеловеком». В этом смысле концепция сверхчеловека часто развивается и в русской религиозной философии.

В социальном плане в Средние века человек провозглашается пассивным участником божественного порядка и является существом тварным и ничтожным по отношению к Богу. В отличие от античных богов, как бы родственников человеку, христианский бог стоит над природой и человеком, является их трансцендентным творцом и творческим началом. Главная задача для человека состоит в том, чтобы приобщиться к богу и обрести спасение в день страшного суда. Поэтому вся драма человеческой истории выражается в парадигме: грехопадение — искуп-

ление. И каждый человек призван реализовать это, соизмеряя свои поступки с Богом. В христианстве каждый сам за себя отвечает перед Богом.

✧ Видным представителем средневековой христианской философии является *Августин Блаженный*. Не только его онтология и учение о божестве как абсолютном бытии, но и учение о человеке многое берет от Платона. Человек — это противоположность души и тела, которые являются независимыми. Однако именно душа делает человека человеком. Это собственная, имманентная, субстанция его. Августин вносит новое в этот вопрос: *развитие человеческой личности*, которое он рассматривает в «Исповеди». Она представляет автобиографическое исследование, описывающее внутреннее становление автора как личности. Здесь мы находим и психологический самоанализ, и показ противоречивого характера развития личности, и указание на темные бездны души. Учение Августина повлияло на последующее формирование экзистенциализма, представители которого рассматривают его как своего предшественника.

✧ В отличие от Августина *Фома Аквинский* использует для обоснования христианского учения о человеке философию Аристотеля. Человек — это промежуточное существо между животными и ангелами. Он представляет единство души и тела, но именно душа является «двигателем» тела и определяет сущность человека. Отличие его учения от Августина в этом вопросе состоит в том, что для последнего душа является независимой от тела и тождественной с человеком; в то время как для Фомы Аквинского человек есть личностное единство того и другого. Душа — нематериальная субстанция, но получает свое окончательное осуществление только через тело.

Человек в философии эпохи Возрождения

Философская антропология эпохи Возрождения формируется под влиянием зарождающихся капиталистических отношений, научного знания и новой культуры, получившей название *гуманизм*.

✧ Если религиозная философия Средневековья решала проблему человека в мистическом плане, то *философия эпохи Возрождения (Ренессанса)* ставит человека на земную основу и на этой почве пытается решить его проблемы. В противоположность учению об изначальной греховности человека она утверждает естест-

венное отношение его к добру, счастью и гармонии. Ей органически присущи гуманизм и антропоцентризм. В философии этого периода Бог не отрицается полностью. Но, несмотря на пантеизм, философы делают своим знамением не его, а *человека*. Вся философия оказывается проникнута пафосом гуманизма, автономии человека, верой в его безграничные возможности.

Так, согласно *Пико дела Мирандоле* (1463—1494), человек занимает центральное место в мироздании. Это происходит потому, что он причастен всему земному и небесному. Астральный детерминизм он отвергает в пользу *свободы воли человека*. Свобода выбора и творческие способности обуславливают то, что каждый сам является творцом своего счастья или несчастья и способен дойти как до животного состояния, так и возвыситься до богоподобного существа.

В философской антропологии этого периода уже достаточно отчетливо слышны мотивы приближающего *индивидуализма*, *эгоизма* и *утилитаризма*, связанные с нарождающимися капиталистическими общественными отношениями и господством частного интереса. Так, *Лоренцо Валла* (1406—1457) со всей определенностью заявляет, что благоразумие и справедливость сводятся к выгоде индивида, на первом месте должны стоять свои собственные интересы, а на последнем — родины. И вообще, по его мнению, сохраняет «свою силу славнейшее изречение «там для меня родина, где хорошо»¹.

Человек Нового времени в европейской философии

Влияние господства частного интереса на представления о человеке, мотивы его поведения и жизненные установки со всей очевидностью выражены в концепции *Т. Гоббса* (1588—1679). В противополож-

ность Аристотелю он утверждает, что человек по природе своей — существо не общественное. Напротив, «человек человеку — волк» (*homo homini lupus est*), а «война всех против всех» является естественным состоянием общества. Его методологический индивидуализм и номинализм тесно связаны с социологическим и этическим индивидуализмом. Глубинной же основой такого состояния является *всеобщая конкуренция между людьми* в условиях новых экономи-

¹ *Валла Л.* О наслаждении // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1970. — С. 81.

ческих отношений. Сам он в этой связи пишет: «Человеческая жизнь может быть сравнима с состязанием в беге... единственная цель и единственная награда каждого из участников, это — оказаться впереди своих конкурентов»¹.

Влияние развития науки на представления о человеке, и обусловленный им *антропологический рационализм* ярко обнаруживается в философских взглядах *Б. Паскаля* (1623—1662), который утверждал, что все величие и достоинство человека «в его способности мыслить».

Однако основателем *новоевропейского рационализма* вообще и *антропологического рационализма*, в частности, по праву считается *Р. Декарт*. Согласно ему, мышление является единственно достоверным свидетельством человеческого существования, что вытекает уже из его основополагающего тезиса: «мыслю, следовательно, существую» («*cogito ergo sum*»). Кроме того, у философа наблюдается *антропологический дуализм души и тела*, рассмотрение их как двух разнокачественных субстанций, имевших большое значение для разработки психофизической проблемы. Согласно Декарту, тело является своего рода машиной, тогда как сознание воздействует на него и, в свою очередь, испытывает на себе его влияние.

Этот *механистический взгляд* на человека, рассматриваемого в качестве машины, получил широкое распространение в тот период. Знаменем такой концепции может служить название работы *Ж. Ламетри* — «Человек-машина», в которой представлена точка зрения механистического материализма на человека. Согласно ему, существует лишь единая материальная субстанция, а человеческий организм — это самостоятельно заводящаяся машина, подобная часовому механизму.

Подобный взгляд характерен для всех французских материалистов XVIII в. (*Гольбах*, *Гельвеций*, *Дидро*). Другая, отличительная черта их философской антропологии — рассмотрение человека как продукта природы, *абсолютно детерминированного ее законами*, так что он «не может — даже в мысли выйти из природы»². Стоя на принципах последовательного *механистического детерминизма*, они, конечно, не могли ни в какой мере признать свободу воли

¹ Гоббс Т. Избр. соч. — М.: Соцэкспиз, 1926. — С. 257.

² Гольбах П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного. — М.: Соцэкгиз, 1924. — С. 9.

человека. Еще одна характерная черта этих мыслителей состояла в том, что, критикуя христианскую догматику об изначальной греховности человека, они утверждали, что человек по своей природе изначально добр и не греховен.

Немецкая классическая философия

Основоположник немецкой классической философии *И. Кант* ставит человека в центр философских исследований. Для него вопрос «Что такое человек?» является основным вопросом философии, а сам человек — «самый главный предмет в мире»¹. Подобно Декарту, Кант стоит на позиции антропологического *дуализма*, но его дуализм — это не дуализм души и тела, а *нравственно-природный* дуализм. Человек, по Канту, с одной стороны, принадлежит природной необходимости, а с другой — нравственной свободе и абсолютным ценностям. Как составная часть чувственного мира явлений он подчинен необходимости, а как носитель духовности — он свободен. Но главная роль отводится Кантом нравственной деятельности человека.

Кант стремится утвердить человека в качестве автономного и независимого начала и законодателя своей теоретической и практической деятельности. При этом исходным принципом поведения должен быть *категорический императив* — формальное внутреннее повеление, требование, основанное на том, что всякая личность является самоцелью и самодостаточна и поэтому не должна рассматриваться ни в коем случае как средство осуществления каких бы то ни было даже очень благих задач.

Человек, пишет Кант, «по природе зол», но вместе с тем он обладает и задатками добра. Задача нравственного воспитания и состоит в том, чтобы добрые задатки смогли одержать верх над изначальной присущей человеку склонностью ко злу. Хотя зло изначально преобладает, но задатки добра дают о себе знать в виде чувства вины, которое овладевает людьми. Поэтому нормальный человек, по Канту, «никогда не свободен от вины», которая составляет основу морали. Человек, который всегда прав и у которого всегда спокойная совесть, такой человек, по Канту, не может быть моральным. Основное отличие человека от других существ — *самосознание*. Из этого факта вытекает и эгоизм как природное свойство человека, но философ выступает против эгоизма, в каких бы формах он не проявлялся.

¹ Кант И. Соч. Т. 6. — М.: Мысль, 1966. — С. 351.

Антропологическая концепция *Гегеля*, как и вся его философия, проникнута *рационализмом*. Само отличие человека от животного заключается прежде всего в мышлении, которое сообщает всему человеческому его человечность¹. Он с наибольшей силой выразил положение о человеке как субъекте духовной деятельности и носителе общезначимого духа и разума. Личность, в отличие от индивида, начинается только с осознания человеком себя как существа «бесконечного, всеобщего и свободного»². В социальном плане его учение ярко выражает *методологический* и *социологический коллективизм*, то есть принцип приоритета социального целого над индивидом.

В отличие от немецкого идеализма материалист *Л. Фейербах* утверждает самоценность и значимость живого, эмпирического человека, которого он понимает, прежде всего, как часть природы, чувственно-телесное существо. Антропологический принцип, являющийся стержнем всей его философии, предполагает именно такое понимание человека. *Антропологический монизм* Фейербаха направлен против идеалистического понимания человека и дуализма души и тела и связан с утверждением материалистического взгляда на его природу. Но самого человека Фейербах понимает слишком *абстрактно*. Его человек оказывается изолированным от реальных социальных связей, отношений и деятельности. В основе его философской антропологии лежат отношения между Я и Ты, при этом особенно важными в этом плане оказываются отношения между мужчиной и женщиной.

Антропологическая проблема в русской философии В истории русской философии можно выделить два основных направления, касающихся человека:

- материалистические учения революционных демократов (Белинского, Герцена, Чернышевского и др.);
- концепции представителей религиозной философии (Федорова, Вл. Соловьева, Бердяева и др.).

✧ В развитии философских взглядов *В.Г. Белинского* проблема человека постепенно приобретает первостепенное значение. В письме к Боткину от 1 марта 1841 г. он отмечает, что «судьба

¹ См.: *Гегель*. Энциклопедия философских наук. Т. 1. — М.: Мысль, 1974. — С. 85.

² *Гегель*. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — С. 27.

субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира»¹. При этом достижение свободы и независимости личности он связывает с социальными преобразованиями, утверждая, что они возможны только в обществе, «основанном на правде и доблести». Обоснование и утверждение необходимости развития личности и ее защиты приводят Белинского к критике капитализма и религии и защите идей утопического социализма и атеизма.

Защиту идей «русского социализма» исходя из необходимости освобождения трудящегося человека, прежде всего «мужика», предпринял *А.И. Герцен*. Его антропология рационалистична: человек вышел из «животного сна» именно благодаря разуму. И чем больше соответствие между разумом и деятельностью, тем больше он чувствует себя свободным. В вопросе о формировании личности он стоял на позиции ее взаимодействия с социальной средой. В частности, он писал, что личность «создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать; тут взаимодействие»².

В работе «Антропологический принцип в философии» *Н. Г. Чернышевский* утверждает *природно-монистическую сущность человека*. Человек — высшее произведение природы. На взгляды Чернышевского оказало влияние учение Фейербаха, и многие недостатки последнего свойственны также и Чернышевскому. Хотя, в отличие от Фейербаха, он вводит в учение о человеке *социальные аспекты человеческого существования*, в частности, связывает решение проблемы человека с преобразованием общества на социалистических началах. Как и всем представителям натуралистического направления философии человека, ему присуща и *натуралистическая трактовка духовной жизнедеятельности человека*.

✧ В концепциях *русских религиозных философов* антропологическая проблематика занимает центральное место. Это особенно относится к периоду развития русской философии, начиная с *Ф.М. Достоевского*, являющегося мыслителем экзистенциального склада и внесшего в развитие этого направления значительный вклад. И хотя представители этого направления по-

¹ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. XII. — М.: Политиздат, 1956. — С. 22.

² Герцен А.И. Избр. философ. произв. Т. II. — М.: Политиздат, 1948. — С. 314.

стоянно обращаются к Богу, однако в центре их внимания находится человек, его предназначение и судьба. Слова Бердяева о Достоевском: «Его мысль занята антропологией, а не теологией», — можно отнести ко многим представителям русской религиозной философии.

В основе учения о человеке в русской религиозной философии находится вопрос о *природе и сущности человека*. Его решение часто видится на пути дуализма души и тела, свободы и необходимости, добра и зла, божественного и земного. Так, антропологические взгляды Достоевского зиждятся на той предпосылке, что человек в своей глубинной сущности содержит два полярных начала — бога и дьявола, добро и зло, которые проявляются особенно сильно, когда человек «отпущен на свободу».

Это трагическое противоречие двух начал в человеке лежит и в основе философской антропологии *Вл. Соловьева*.

«Человек, — пишет он, — совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и преходящим явлением или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество»¹.

В не меньшей степени эта проблема души и тела отражена и в философии *Н.А. Бердяева*, который отмечает:

«Человек есть микрокосм и микротеос. Он сотворен по образу и подобию Бога. Но в то же самое время человек есть существо природное и ограниченное. В человеке есть двойственность: человек есть точка пересечения двух миров, он отражает в себе мир высший и мир низший... В качестве существа плотского он связан со всем круговоротом мировой жизни, как существо духовное он связан с миром духовным и с Богом»².

В силу этой изначальной раздвоенности и дуализма человека, его судьба оказывается трагичной по самой своей сути. «Весь трагизм жизни, — пишет Бердяев, — происходит от столкновения конечного и бесконечного, временного и вечного, от несоответствия между человеком, как духовным существом, и человеком, как природным существом, живущим в природном мире»³.

¹ Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т.3. — СПб., 1911. — С. 121.

² Бердяев Н.А. О русской философии. Ч. 1. — Свердловск. Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 20—21.

³ Бердяев Н.А. Судьба России. — М.: 1990. — С. 328—329.

С точки зрения представителей этого направления, главное для человека имеет духовная, божественная субстанция, а подлинный смысл человека и его существования заключается в том, чтобы соединить человека с Богом. В русской религиозной философии вопрос о человеке органически превращается в божественный вопрос, а вопрос о Боге — в человеческий. Человек раскрывает свою подлинную сущность в Боге, а Бог проявляется в человеке. Отсюда одна из центральных проблем этого направления — проблема *богочеловека*, или *сверхчеловека*. В отличие от концепции Ницше, у которого сверхчеловек — это человекобог, в русской философии сверхчеловек — это богочеловек. Ее антропология носит сугубо гуманистический характер, утверждая превосходство добра над злом и бога над дьяволом.

8.2. Биологическое и социальное в развитии человека

Биологическое и социальное в историческом развитии человека

Предметом рассмотрения в настоящем разделе является собственное развитие и свойства человека. Первый вопрос, который в связи с этим возникает: продолжается ли биологическая эволюция человека после возникновения 30—40 тысяч лет назад *Homo sapiens*? Другими словами, как культурная организация жизни людей, включая способы производства, развитие трудовой деятельности, образ жизни и т.д., могла влиять на биологическую эволюцию человека и влияла ли она на нее вообще?

Строго говоря, эволюция человека происходит на всем протяжении его существования. Но она относится к *социальной стороне* его жизни. Что же касается биологической эволюции человека, то с тех пор, как он выделился из животного мира, она перестала иметь по крайней мере решающее значение. Даже люди с ослабленным здоровьем благодаря успехам медицины могут принимать активное участие в жизни общества. Сила естественного отбора в социальном мире все более ослабевает, так как социальные институты, здравоохранение постоянно сглаживают влияние индивидуальной биологической изменчивости. Так,

снижение в Европе уровня смертности от туберкулеза с 4000 на миллион человек в 1840 г. до 13 человек на тот же миллион в настоящее время свидетельствует о том, что отбор по сопротивляемости туберкулезу, по существу, прекратился. Это же можно сказать и о многих других болезнях.

Сегодня наблюдается очень медленный темп генетических изменений, производимых отбором, и вместе с тем большое генетическое сходство между различными человеческими группами. С другой стороны, имеется огромное разнообразие человеческих культур и образов жизни, очень быстрый рост социальных изменений, свидетельствующих о происходящей культурной эволюции человечества. Поэтому можно с уверенностью говорить о ведущей роли *культуры* в эволюции *Homo sapiens*. Политические, экономические и социальные изменения во многих странах, связанные с улучшением жизни людей, прямо влияют на состояние их здоровья и, следовательно, на уменьшение зависимости человека от естественного отбора. У человека роль естественного отбора заключается в сохранении генофонда, в сдерживании мутаций, отрицательно влияющих на его здоровье.

Спрашивается, меняется ли вместе с социальным обликом человека и его биологическая природа, его физический облик, его умственные способности? Становятся ли новые поколения людей более развитыми в физическом и умственном плане?

✧ Прежде всего *о физическом здоровье*. Вполне очевидно, что его состояние за историю *Homo sapiens* существенно улучшилось. Комплексным показателем здесь может служить увеличение средней продолжительности жизни населения. Под влиянием социальных условий она возросла с 20—22 лет в древности до 30 лет в XVIII в. К началу XX в. в странах Западной Европы она составляла примерно 56 лет. Сегодня в этих странах средняя продолжительность достигла 75 — 78 лет, т. е. приближается, по данным современной науки, к средней «нормальной» продолжительности жизни *Homo sapiens* — 80—90 лет.

✧ Теперь обратимся к вопросу о развитии *умственных способностей*. Один из создателей евгеники (теории о наследственном здоровье человека и путях его улучшения) английский психолог и антрополог *Фрэнсис Гальтон* (1822—1911) был убежден в том, что интеллект современного человека снижается. По его мнению, представители низших классов обладают более низким

коэффициентом интеллектуальности — IQ¹. В то же самое время именно эти слои имеют и больше детей. Причем статистические данные, говорившие о более высоком репродуктивном уровне людей с более низким IQ, были широко распространены до сравнительно недавнего времени. На основании этих предположений Гальтоном и некоторыми другими учеными делался вывод о том, что человеческий вид будет все более наполняться «худшими породами» людей, все более уменьшать свои IQ. Однако в начале 60-х гг. была показана ошибочность того, что существует прямая зависимость между социальным положением, количеством детей и IQ.

К тому же у человека нет прямой зависимости между величиной мозга и индивидуальной одаренностью. Так, по имеющимся данным, довольно маленький мозг среди одаренных людей имел известный французский писатель Анатоль Франс. У него размер мозга не превышал 1000 куб. см. Самый большой объем мозга имел И.С. Тургенев — 2012 куб. см.

Современные биологи и антропологи полагают, что процесс биологической эволюции человека как вида, т. е. процесс видообразования человека, прекратился со времени образования *Homo sapiens*. Прежде всего об этом свидетельствует тот факт, что в течение этого периода мозг человека не изменился, морфологическое изменение его завершилось. Противоположная точка зрения не имеет достаточного основания.

С возникновением человека и общества генетическая информация утрачивает свое главенствующее значение в жизнедеятельности вида человек. Она заменяется социальной информацией. А развитие последней «определяется уже не столько естественным отбором наиболее умелых и одаренных, сколько социальными факторами, которым подчиняется и общебиологический процесс»².

При ответе на вопрос, какое будущее ожидает человечество с точки зрения развития вида, иногда высказывается мнение, что все виды животных и растений постепенно вымрут вследствие дегенерации генома (генетической программы развития). По мнению большинства ученых, самая главная опасность состоит не в старении

¹ IQ — аббревиатура от английских слов: intelligence — ум и quotient — коэффициент.

² Югай Г.А. Общая теория жизни. — М.: Мысль, 1985. — С. 229.

вида, а в опасности все большего загрязнения биосферы различного рода отходами, повышении уровня радиации в связи с авариями, в увеличении мутационной опасности химических загрязнителей и т.п. Достаточно отметить, что в России в настоящее время уровень рождаемости детей с генетическими отклонениями достиг 17 процентов¹. Все более увеличивается число людей, страдающих слабоумием (олигофренией), имеющим генетическое происхождение. Все это свидетельствует о том, что главная опасность и угроза дальнейшему существованию человека — в нашей собственной культуре, а не в мифическом старении вида или каких-либо других биологических факторах.

**Биологическое
и социальное
в онтогенезе человека**

Рассмотрим соотношение биологических и социальных факторов в индивидуальном развитии человека, или в его *онтогенезе*. В современной литературе по вопросу о роли социальных и биологических факторов в индивидуальном развитии человека существуют два различных подхода к решению проблемы. Одни авторы утверждают, что развитие человека целиком обусловлено генами, абсолютизируя, таким образом, биологический фактор. Это направление называется *панбиологизм*. Вторая точка зрения состоит в том, что все люди рождаются с одинаковыми генетическими задатками, а главную роль в развитии их способностей играют воспитание и образование. Эта концепция получила название *пансоциологизм*.

Рассматривая данную проблему, следует иметь в виду, что в индивидуальном развитии человека различаются два периода — эмбриональный и постэмбриональный. Первый охватывает период внутриутробного развития человеческого эмбриона (зародыша).

Уже на самой ранней стадии развития эмбриона начинается реализация генетической программы, полученной от родителей и закрепленной в хромосомах ДНК. Каждый человек является носителем специфического индивидуального набора генов, вследствие чего он генетически уникален. Свойства человека, как и других живых существ, во многом детерминированы *г е н о т и п о м*, а их передача от поколения к поколению проис-

¹ См.: Морозова Г.Ф. Здоровье человека в свете экологии //Социологические исследования. 1994, № 11. — С. 3.

ходит на основе законов наследственности. Индивид наследует от родителей такие свойства, как телосложение, рост, массу, особенности скелета, цвет кожи, глаз и волос, химическую активность клеток. Многие также говорят о наследовании способности к вычислению в уме, склонности к тем или иным наукам и т.д.

На сегодняшний день господствующей точкой зрения можно считать ту, которая утверждает, что наследуются не сами способности как таковые, а лишь их *задатки*, которые в большей или меньшей степени могут проявляться в условиях среды. Генетическим материалом у человека, как и у других млекопитающих, является ДНК, которая находится в хромосомах. Хромосомы каждой клетки человека несут в себе несколько миллионов генов. При этом генетические возможности, задатки реализуются только при том условии, что ребенок с раннего детства находится в общении с людьми, в соответствующей социальной среде. Если, например, у человека нет возможности заниматься музыкой, то его врожденные музыкальные задатки так и останутся неразвитыми.

Генетический потенциал человека ограничен во времени, причем достаточно жестко. Если пропустить срок ранней социализации, этот потенциал не успевает реализоваться и угасает. Ярким примером этого могут служить многочисленные случаи, когда младенцы, силой обстоятельств попавшие в джунгли, проводили среди зверей несколько лет. После возвращения их в человеческое сообщество они не могли уже в полной мере наверстать упущенное, не смогли овладеть речью, приобрести достаточно сложные навыки человеческой деятельности, у них плохо развивались человеческие психические функции. Это свидетельствует о том, что характерные черты человеческого поведения и деятельности приобретаются только через *социальное наследование*, через передачу социальной программы в процессе воспитания и обучения.

✧ Для понимания роли наследственности и среды в онтогенезе человека важное значение имеют такие понятия, как генотип и фенотип. *Генотип* — это наследственная основа организма, совокупность генов, локализованных в его хромосомах; это та генетическая конституция, которую организм получает от своих родителей. *Фенотип* — это совокупность всех свойств и

признаков организма, сформировавшихся в процессе его индивидуального развития.

Фенотип определяется взаимодействием организма с условиями среды, в которых протекает его развитие. В отличие от генотипа фенотип изменяется на протяжении жизни организма. Таким образом, фенотип зависит от генотипа и среды. Одинаковые генотипы (у однояйцевых близнецов), которые оказываются в различных средах, могут давать различные фенотипы. С учетом всех факторов воздействия фенотип человека можно представить состоящим из нескольких элементов:

- биологические задатки, кодируемые в генах;
- среда (социальная и природная);
- деятельность индивида;
- ум (сознание, мышление).

Взаимодействие наследственности и среды в развитии человека имеет место в течение всей его жизни. Но особую важность оно приобретает в периоды формирования организма: эмбрионального, грудного, детского, подросткового и юношеского. Именно в эти периоды наблюдается интенсивный процесс развития организма и формирования личности.

Наследственность определяет то, каким может стать организм, но складывается он под одновременным влиянием обоих факторов как наследственности, так и среды. Сегодня становится все более общепризнанным, что адаптация человека осуществляется под влиянием двух программ наследования — *биологической и социальной*. Все признаки и свойства любого индивида являются, таким образом, результатом взаимодействия его генотипа и среды¹. Поэтому каждый человек является и частью природы, и продуктом общественного развития.

✧ С такой позицией сегодня согласно большинство ученых. Разногласие возникает тогда, когда речь заходит о роли наследственности и среды в детерминации *умственных способностей человека*.

Следует отметить, что точное определение самих умственных способностей представляет собой довольно трудную задачу. Дело

¹ Исключение составляют некоторые признаки, касающиеся биологии организма, которые не поддаются влиянию среды, например, группа крови, отпечатки пальцев, структура самого генотипа.

в том, что, прежде всего, сами интеллектуальные способности весьма разнообразны и своеобразны. Человек может быть гениальным шахматистом и плохим артистом (поэтом, математиком и т.д.), и наоборот. Кроме того, сама процедура применения тестов на определение IQ имеет недостатки, которые отмечают многие ученые. В частности, при определении IQ многое зависит от социальной среды, уровня и характера воспитания и образования испытуемых, их организованности, внимательности, собранности и даже темперамента. Более того результаты тестирования зависят не только от испытуемых, но и от тестирующих — какие вопросы задаются, с какой целью, из какой области знания или деятельности и т.д. Так, если детям с улицы задавать вопросы, как вести себя среди почтенной публики, а детей аристократов спрашивать, как вести кулачный бой, то, по всей вероятности, IQ тех и других будет невелик и достаточно одинаков.

Социобиология о природе человека

Выше отмечалось, что хотя психика человека и его развитие во многом обусловлены биологически, следует, однако, избегать абсолютизации влияния этого фактора на его жизнедеятельность. В этой связи необходимо затронуть такое современное течение, как *социобиология*. Ее возникновение связано с выходом в 1975 г. книги американского энтомолога Э.О. Уилсона «Социобиология: новый синтез». В рамках этой концепции ставится задача по новому подойти к проблемам морали, свободы, детерминизма, агрессии, альтруизма, эгоизма и других качеств человека. Важнейшее место в ней отводится анализу возможностей и границ применения аналогий между поведением животных и человека. Первостепенное значение при решении указанных проблем уделяется принципам и понятиям дарвинизма, в том числе и естественному отбору, и наблюдается широкая экстраполяция выводов, полученных при изучении животных, на поведение человека. С точки зрения методологии, здесь наблюдается биологический и молекулярно-генетический редукционизм: антропология сводится к биологии, а последняя — к молекулярной генетике.

✧ По мнению социобиологов, принципиальные изменения в представления о природе человека должна внести *«теория генно-культурной коэволюции»*. Суть ее состоит в том, что процессы органической (генной) и культурной эволюции человека происходят совместно. Гены и культура в эволюции человека связаны

между собой. Однако ведущая роль в этом процессе отводится генам. Они оказываются конечными причинами многих человеческих поступков. Поэтому человек выступает на самом деле *объектом биологического знания*. Сам Уилсон определяет задачу социобиологии как «изучение биологических основ всех форм социального поведения... у всех животных, включая человека»¹. Главные положения его теории сводятся к тому, что у человека не может быть «трансцендентальных» целей, возникших вне его биологической природы.

По их мнению, весьма вероятно, что человек наследует моральные чувства по биологическим каналам. Так, например, происхождение запретов кровнородственных браков (инцест) усматривается в поведении животных и из этого поведения выводятся биологические основания моральных табу вообще. То же самое относится к агрессивности человека, которая якобы является неотъемлемой его чертой. Поэтому, скажем, война в обществе — это не что иное, как проявление внутривидовой агрессии вообще. О характере социобиологических аналогий и изысканий может свидетельствовать, например, объяснение человеческой любви как поведенческого механизма, обеспечивающего оптимальную связь между удовлетворяющими друг друга партнерами. Дело доходит до того, что само сознание человека рассматривается в качестве инструмента только для исполнения биологических функций. «Человеческое сознание, — пишет Уилсон, — является устройством для выживания и воспроизводства, а разум есть всего лишь один из инструментов для биологического воспроизводства»².

Оценивая сказанное, нельзя отрицать продуктивности и эвристической ценности самой идеи коэволюции. Хотя сразу же следует дистанцироваться от спекуляций на ней различного рода представителей и вариантов современного социал-дарвинизма, расизма и евгеники. Коэволюция как взаимодействие биологического и социального в развитии человека и общества действительно имеет место. Более того человек и все человечество могут развиваться только в единстве с природой, т. е. в рамках коэволюции. И то, что мы сегодня называем этим словом, было осмыслено и понято заме-

¹ Wilson E. O. Introduction: What is sociobiology? Sociobiology and human nature. Ed. by M.S. Gregory, S.-Fr., 1978, p. 2.

² Wilson E. O. On human nature. Cambridge, 1978, p. 2.

чательным русским ученым *В.И. Вернадским* еще в начале нашего столетия. Именно он впервые научно обосновал тесную взаимообусловленность человека (человечества) и природы, и прежде всего человека и биосферы. Но все дело в том, в какой мере и до какого предела признается влияние биологического на социальное и биологическая детерминация поведения человека. Наша биология, наши гены, конечно, определяют наше поведение, человек не может вырваться за пределы своей биологической природы, даже если бы очень сильно захотел. Существует и эволюционная связь человека с животным и определенные аналогии между их поведением. Другими словами, существуют *биологические основы социальности человека*.

Однако объяснять развитие и поведение человека преимущественно в терминах и рамках биологии, как это делают представители социобиологии, было бы неверно. На самом деле биологическое и социальное в человеке, как мы уже отметили, находятся между собой в тесной взаимосвязи. Вне социальных условий одно биологическое еще не делает человека человеком.

✧ Еще один аспект влияния социального на биологическое в человеке состоит в том, что биологическое в человеке осуществляется и удовлетворяется в *социальной форме*. Природно-биологическая сторона существования человека опосредуется и «очеловечивается» социокультурными факторами. Это касается и удовлетворения таких сугубо биологических потребностей, как продолжение рода, еда, питье и т.д. Правда, следует отметить, что это «очеловечивание» природы на практике не всегда означает ее облагораживание. Подобно тому, как отдельный индивид неадекватными действиями и поведением способен наносить ущерб своей собственной природе, своему здоровью, подобно этому и все общество способно пагубно влиять на свою природную среду. Такое влияние сегодня налицо и представляет важнейшую глобальную проблему.

Таким образом, при рассмотрении проблемы о роли биологических и социальных факторов в развитии человека следует избегать как панбиологизма, так и пансоциологизма. В первом случае человек низводится до уровня животного. Во втором — предстает как *tabula rasa* (чистая доска), на которой среда пишет все развитие индивида.

8.3. Сущность и существование человека

Проблема сущности человека Проблема *сущности человека* находится в центре философского учения о человеке. Раскрытие сущности входит в само определение любого предмета и без этого вообще невозможно вести разговор о его функциях, значении, существовании и т.д.

В истории развития науки ее представители усматривали отличие человека от животного и объясняли его сущность, используя различные специфические качества человека. Действительно, человека можно отличать от животного и по плоским ногтям, и по улыбке, и по уму, и по религии и т.д. и т.п. При этом нельзя не заметить, что в данном случае сущность человека пытаются определить исходя не из самого человека, а апеллируя к тем признакам, которые отличают его от ближайшего вида, т. е. как бы со стороны. Однако с методологической точки зрения, такой прием оказывается не совсем правомерным, ибо сущность любого предмета определяется прежде всего имманентным способом бытия самого этого предмета, внутренними законами его собственного существования. К тому же не все отличительные признаки человека являются существенными.

Как свидетельствует современная наука в основе исторического бытия и развития человека, обуславливая его сущность, лежит *трудовая деятельность*, осуществляемая всегда в рамках общественного производства. Человек не может производить и заниматься трудовой деятельностью, не вступая прямо или опосредованно в *общественные отношения*, совокупность которых и образует общество. С развитием общественного производства и трудовой деятельности развиваются и общественные отношения людей. В той степени, в какой индивид аккумулирует, осваивает и реализует всю совокупность общественных отношений, происходит и его собственное развитие.

Отметим, что речь идет именно о *всей* совокупности общественных отношений: материальных и идеальных (идеологических), настоящих и прошлых. Это положение имеет важное методологическое значение, ибо из него следует, что человека надо понимать не вульгарно-материалистически, не идеалистически, не

дуалистически, а *диалектически*. Другими словами, его нельзя сводить лишь к «экономическому человеку» или только к «человеку разумному», или к «человеку играющему» и т.д. Человек есть существо и производящее, и разумное, и культурное, и нравственное, и политическое и т.д. одновременно. Он аккумулирует в себе в большей или меньшей степени весь *спектр* общественных отношений и таким образом реализует свою социальную сущность. Другой аспект этого вопроса состоит в том, что человек — это дитя человеческой *истории*. Современный человек не взялся «ниоткуда», он есть результат развития общественно-исторического процесса. Иными словами, речь идет о единстве человека и человеческого рода.

Однако человек — не только результат общества и общественных отношений, он в свою очередь и творец их. Таким образом, он оказывается в одно и то же время и *объектом* и *субъектом* общественных отношений. В человеке реализуется *единство, тождество субъекта и объекта*. Существует диалектическое взаимодействие между человеком и обществом: человек — это микрообщество, проявление общества на микроуровне, а общество — это «сам человек в его общественных отношениях».

Таким образом, можно говорить о *социально-деятельностной сущности человека*. Вне деятельности, социальных отношений и общения (как формы их реализации) человек просто не может стать человеком.

Проблема существования человека Но человек не сводится к своей сущности. В своем реальном проявлении она обнаруживается в его *существовании*. И если сущность человека — это общая характеристика рода человек, то существование каждого индивида всегда индивидуально в своем конкретно-эмпирическом выражении и не исчерпывается сущностью. Оно есть бытие индивида как целостного существа во всем многообразии форм, видов и свойств его проявления. Эта целостность выражается, в первую очередь, в том, что человек есть единство трех основных структур — биологического, социального и психического — это, таким образом, *биопсихосоциальный* феномен. Уничтожив один из этих факторов, мы уничтожим самого человека. Поэтому и развитие способностей человека, и его целостное формирование всегда связано с этими основными факторами: природными задатками, социальной средой и внутренним «Я» (волей, стремлениями, интересами и т.д.).

Проблема человеческого существования имеет не менее важное значение, чем проблема сущности человека. Свое наиболее полное выражение она нашла в *философии существования*, или *экзистенциализме*. Человеческое существование трактуется здесь как человеческое бытие, соотнесенное с трансценденцией, т. е. выходом человека за рамки индивидуально-реального, посюстороннего мира.

Существование — это всегда индивидуальное существование. Это существование, в котором, хотя и живут вместе, но умирают в одиночку. Поэтому в экзистенциализме индивид и общество рассматриваются как противоположные образования, находящиеся в постоянном и непримиримом конфликте. Индивид — это всегда личность, общество — это безличность. Подлинное существование связывается с индивидуальным бытием личности, ее свободой и стремлением к трансценденции. Неподлинное существование — это бытие в обществе, стремление утвердиться в нем и принять его законы. Социальная сущность человека и его подлинное существование оказываются в экзистенциализме несовместимыми.

С точки зрения их соотношения «существование предшествует сущности» (Ж.-П. Сартр). И лишь перед лицом смерти, в «пограничной ситуации» обнаруживается, что в жизни человека было подлинно, а что нет.

Нельзя не отметить, что в тезисе экзистенциализма «существование предшествует сущности» имеется ответственно-гуманистический пафос, поскольку в нем содержится тот смысл, что от самого человека зависит, каким он сам себя сделает и каким будет мир, в котором ему придется жить. Дело в том, что человек действительно лишь по мере своей социализации «приобретает» эту сущность, становится все в большей мере носителем общественных отношений, представителем и субъектом социума. Только что родившийся младенец — это лишь «кандидат» в человека. Человеческая сущность на самом деле не дана индивиду изначально, она *ф о р м и р у е т с я* в процессе его индивидуального существования и лишь по мере того, как он аккумулирует социокультурный опыт человечества, он все в большей степени становится человеком. Нельзя не согласиться также с тем положением экзистенциалистов, что истинный смысл и значимость человеческого бытия определяются лишь у «последней черты», когда становится окончательно ясным, что

человек сделал в этом мире и каков результат его существования. А от себя заметим, что часто подлинное значение человека обнаруживается не только в «пограничной ситуации», на грани жизни и смерти, но лишь спустя время после смерти.

Однако трудно полностью согласиться с утверждением представителей экзистенциализма, что существование *предшествует* сущности, ввиду того, что якобы сам по себе «человек — это ничто» и полная внутренняя свобода. На самом деле человек — это всегда уже и «нечто», с одной стороны, а с другой — он всегда развивается в определенной социальной среде, которая накладывает на него свой отпечаток и свои ограничения. Поэтому само индивидуальное существование человека *невозможно* вне этой необходимости, т. е. вне системы общественных отношений, составляющих его сущность. Вместе с тем и его сущность *невозможна* вне его существования. Следовательно, необходимо вести речь не о том, что чему предшествует, а о *диалектике*, о неразрывной связи и единстве сущности и существования человека.

8.4. Бессознательное и сознательное в человеке

С вопросами биологического и социального, сущности и существования тесно связана и проблема *бессознательного* и *сознательного* в философской антропологии, отражающая важную сторону существования человека.

Длительное время в философии доминировал принцип антропологического рационализма, человек, его мотивы поведения и само бытие рассматривались только как проявление сознательной жизни. Этот взгляд нашел свое яркое воплощение в знаменитом картезианском тезисе «*cogito ergo sum*» («мыслю, следовательно, существую»). Человек в этом плане выступал лишь как «человек разумный». Но, начиная с Нового времени, в философской антропологии все большее место занимает проблема бессознательного. Лейбниц, Кант, Кьеркегор, Гартман, Шопенгауэр, Ницше с разных сторон и позиций начинают анализировать роль и значение психических процессов, не осознающихся человеком.

✧ Но определяющее влияние на разработку этой проблемы оказал З. Фрейд, открывший целое направление в философской антропологии и утвердивший бессознательное как важнейший фактор человеческого измерения и существования. Он представил бессознательное как могущественную силу, которая противостоит сознанию. Согласно его концепции, психика человека состоит из трех пластов. Самый нижний и самый мощный слой — «Оно» (Id) находится за пределами сознания. По своему объему он сравним с подводной частью айсберга. В нем сосредоточены различные биологические влечения и страсти, прежде всего сексуального характера, и вытесненные из сознания идеи. Затем следует сравнительно небольшой слой сознательного — это «Я» (Ego) человека. Верхний пласт человеческого духа — «Сверх-Я» (Super Ego) — это идеалы и нормы общества, сфера долженствования и моральная цензура. По Фрейду, личность, человеческое «Я» вынуждено постоянно терзаться и разрываться между Сциллой и Харибдой — неосознанными осуждаемыми «Оно» и нравственно-культурной цензурой «Сверх-Я». Таким образом, оказывается, что собственное «Я» — сознание человека не является «хозяином в своем собственном доме». Именно сфера «Оно», всецело подчиненная принципу удовольствия и наслаждения, оказывает, по Фрейду, решающее влияние на мысли, чувства и поступки человека. Человек — это прежде всего существо, управляемое и движимое сексуальными устремлениями и сексуальной энергией (либидо).

Драматизм человеческого существования у Фрейда усиливается тем, что среди бессознательных влечений имеется и врожденная склонность к разрушению и агрессии, которая находит свое предельное выражение в «инстинкте смерти», противостоящем «инстинкту жизни». Внутренний мир человека оказался, следовательно, еще и ареной борьбы между двумя этими влечениями. В конце концов, *Эрос* и *Танатос* рассматриваются им как две наиболее могущественные силы, определяющие поведение человека¹.

Таким образом, фрейдовский человек оказался сотканным из целого ряда противоречий между биологическими влечениями и сознательными социальными нормами, сознательным и бессозна-

¹ В греческой мифологии Эрос — бог любви, Танатос — олицетворение смерти.

тельным, инстинктом жизни и инстинктом смерти. Но в итоге биологическое бессознательное начало оказывается у него о п р е д е л я ю щ и м . Человек, по Фрейду, — это прежде всего *эротическое существо*, управляемое бессознательными инстинктами.

✧ Проблема бессознательного интересовала и швейцарского психиатра К.-Г. Юнга. Однако он выступил против трактовки человека как существа эротического и попытался более глубоко дифференцировать фрейдовское «Оно». В частности, Юнг выделил в нем помимо *личностного бессознательного*, как отражение в психике индивидуального опыта, еще и более глубокий слой — *коллективное бессознательное*, которое является отражением опыта предшествующих поколений. Содержание коллективного бессознательного составляют, по Юнгу, общечеловеческие первообразы — *архетипы* (например, образ матери-родины, народного героя, богатыря и т.д.). Совокупность архетипов образует опыт предшествующих поколений, который наследуется новыми поколениями. Архетипы лежат в основе мифов, сновидений, символики художественного творчества¹. Сущностное ядро личности составляет единство индивидуального и коллективного бессознательного, но основное значение имеет все-таки последнее. Человек, таким образом, — это прежде всего существо *архетипное*.

✧ Проблема бессознательного и сознательного развивалась и другими представителями психоанализа — последователями Фрейда, которые уточняли и развивали его учение, внося в него свои коррективы. Так, австрийский психиатр А. Адлер подверг критике учение Фрейда, преувеличивающего биологическую и эротическую детерминацию человека. По Адлеру человек — не только биологическое, но и социальное существо, жизнедеятельность которого связана с сознательными интересами, поэтому «бессознательное не противоречит сознанию»², как это имеет место у Фрейда. Таким образом, Адлер в определенной степени уже — *социологизирует бессознательное* и пытается снять противоречие между бессознательным и сознанием в рассмотрении человека.

✧ Американский неопрейдист, социальный психолог и социолог Э. Фромм выступил против биологизации и эротизации

¹ См.: Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. 1988. № 1.

² Adler A. Superiority and social interest. N. Y., 1979, p. 215.

бессознательного и подверг критике теорию Фрейда об антагонизме между сущностью человека и культурой. Но вместе с тем он отверг и социологизаторские трактовки человека. По его собственному признанию, его точка зрения является «не биологической, и не социальной»¹. Одним из наиболее важных факторов развития человека, по Фромму, является противоречие, вытекающее из *двойственной* природы человека, который является частью природы и подчинен ее законам, но одновременно это и субъект, наделенный разумом, существо социальное. Это противоречие он называет «*экзистенциальной дихотомией*». Она связана с тем, что ввиду отсутствия сильных инстинктов, которые помогают в жизни животным, человек должен принимать решения, руководствуясь своим сознанием. Но получается так, что результаты при этом не всегда оказываются продуктивными, что порождает тревогу и беспокойство. Поэтому «цена, которую человек платит за сознание», — это неуверенность его.

Оценивая роль бессознательного в концепции Фрейда и его последователей, следует сказать, что сама постановка проблемы является несомненной заслугой Фрейда. Подход к человеку и его существованию через соотношение бессознательного и сознания вносил новые моменты в философское понимание этой проблемы. Однако вместе с тем у Фрейда наблюдается явная абсолютизация роли бессознательного. Выступив против абсолютизации роли сознания в жизнедеятельности человека, представители этого направления впал и в другую крайность. Так, у Фрейда квинтэссенцией человека оказалось *либидо* (сексуальная энергия).

Впрочем, эволюция фрейдизма свидетельствует о том, что представители психоанализа все больше отходили от ортодоксальной концепции Фрейда, склоняясь в сторону все большего признания роли сознания и влияния социального фактора на развитие личности. Так, по Фромму, новая эпоха, связанная с функционированием рыночных отношений в условиях «развитого капитализма», рождает и «человека нового типа», который он описывает как «рыночный характер».

«Человек, обладающий рыночным характером, — пишет он, — воспринимает все как товар, — не только вещи, но и саму лич-

¹ Fromm E. The sane society. L., 1963. p. 14.

ность, включая ее физическую энергию, навыки, знания, мнения, чувства, даже улыбки... и его главная цель — в любой ситуации совершить выгодную сделку»¹.

Альтернативой обществу «обладания», порождающего «рыночного человека», должно быть, по Фромму, общество, в котором на первое место ставится бытие самого человека. Изменение способа существования человека и его характера связывается им как раз с изменением самого общества, в котором основным принципом существования человека будет «быть», а не «иметь».

Таким образом, разработка проблемы бессознательного внесла существенный вклад в исследование структуры индивидуального и общественного сознания, разграничив область человеческой психики на сферу сознательного и бессознательного.

✧ В этой связи необходимо обратить внимание и на такое ныне широко распространенное понятие, как *менталитет* (*ментальность*) (от лат. *mens* — ум, мышление, душевный склад), под которым понимают глубинный уровень индивидуального и коллективного сознания, включающий и бессознательное. Он содержит в себе совокупность установок и предрасположений индивида или социальной группы действовать, мыслить и воспринимать мир определенным образом. Если иметь в виду менталитет личности, то он формируется на основе традиций, культуры и социальной среды человека и, в свою очередь, оказывает на них влияние.

Менталитет человека имеет свое основание в социокультурных традициях и ценностных образцах исторического прошлого народа. Его характерная черта — инертность. Он изменяется гораздо медленнее, чем социально-политические и экономические условия или господствующие формы общественного сознания людей. По самой своей природе он оказывает хотя и малоосознаваемое, но достаточно сильное сопротивление сравнительно быстроизменяющемуся социальному бытию, в том числе и официальной идеологии.

¹ Фромм Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. — М.: Высшая школа, 1992. — С. 27.

8.5. Индивид и личность

Человек рассматривается как *индивид* в качестве единичного представителя человеческого рода. Определение этого понятия не нуждается в каких-либо специфических характеристиках. Индивид — это всегда один из многих, и он всегда безличен. В этом смысле понятия «индивид» и «личность» противоположны как по объему, так и по содержанию. В понятии индивида не фиксируются какие-либо особенные или единичные свойства человека, поэтому по содержанию оно является очень бедным, зато по объему в такой же степени богато, ибо каждый человек — индивид. В понятии индивида не фиксируются ни биологические, ни социальные качества человека, хотя они, конечно, подразумеваются.

Понятие «личность» весьма богато по содержанию и включает не только общие и особенные признаки, но и единичные, уникальные свойства человека.

✧ Человека делает личностью его *социальная индивидуальность*, т. е. совокупность характерных для человека социальных качеств, его социальная самобытность. В понятие личности обычно не включают природно-индивидуальные характеристики индивида. И это, видимо, правильно, потому что сущность человека, как мы уже говорили, социальная. Но при этом следует иметь в виду, что природная индивидуальность оказывает свое влияние на развитие личности и ее восприятие в той мере, в какой биологическое вообще влияет на социальное в человеке.

Социальная индивидуальность человека не возникает, конечно, на пустом месте или только на основе биологических предпосылок. Человек формируется в конкретном историческом времени и социальном пространстве, в процессе практической деятельности и воспитания. Поэтому личность как социальная индивидуальность — это всегда конкретный итог, синтез и взаимодействие очень разнообразных факторов. И личность тем более значительнее, чем в большей степени она аккумулирует социокультурный опыт человека и в свою очередь вносит индивидуальный вклад в его развитие.

✧ *Проблема личности в философии* — это вопрос о том, в чем сущность человека как личности, каково ее место в мире и в истории. Личность здесь рассматривается как *индивидуальное вы-*

ражение и субъект общественных отношений, деятельности и общения людей. Качество общественных отношений и общения людей как в историческом плане, так и в плане «наличного бытия» оказывает огромное влияние на формирование исторического типа личности, ее конкретные состояния и свойства. То же самое можно сказать и о влиянии деятельности на личность. Деятельность человека — та основа, на которой и благодаря которой происходит развитие личности и выполнение ею различных социальных ролей в обществе. Только в деятельности индивид выступает и самоутверждается как личность, иначе он остается «вещью в себе». Сам человек может думать о себе что угодно, строить любые иллюзии на свой счет, но то, чем он является в действительности обнаруживается только в деле.

✧ Другими словами, социально-деятельностная сущность человека прежде всего лежит в основе *социализации* индивида, в процессе которой и происходит формирование личности. Социализация — это процесс усвоения индивидом определенной системы знаний, норм и ценностей, позволяющих ему осуществлять свою жизнедеятельность адекватным для данного общества способом. Она происходит по мере усвоения человеком социального опыта, но осуществляется прежде всего через его включенность в определенные общественные отношения, формы общения и виды деятельности. При этом социализация осуществляется и в филогенезе (формирование родовых свойств и качеств человечества), и в онтогенезе (формирование конкретной личности). Как в плане исторического развития человека, так и в онтогенезе личность есть результат социализации индивида. «Личностью не рождаются, личностью становятся»¹. Поскольку социализация носит динамический характер, то личность — это всегда п р о ц е с с, это постоянное становление. Личность, застывшая в своем формировании, в своих устремлениях, — это уже деградирующая личность. Деграция личности происходит и тогда, когда индивид оказывается полностью подчинен чужой воле его действия оказываются в деталях запрограммированы, так что не остается места свободе выбора и действия.

¹ Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. — М., 1975. — С. 176.

Лишение индивида общения и возможности выбора, известной свободы действий также отрицательно сказывается на развитии личности и ее самочувствии. Не случайно изоляция человека от общества и общения всегда считалась одним из самых суровых наказаний, и это вполне объяснимо, ибо постоянная изоляция и одиночество противоречат самой сущности личности. Но еще более отрицательное и страшное влияние на личность имеет навязывание ей чужой воли и мыслей. Человек, полностью подчиненный чужой воле и лишенный (посредством внушения, идеологического оболванивания, пропаганды и т.д.) собственного мировоззрения, собственных мыслей и взглядов, — это уже не личность. Так же, как трудно назвать личностью индивида, лишенного разума и рассудка по каким-то другим причинам. Такие люди, у которых отсутствуют свобода действий, воля или разум, не могут быть ответственными (без свободы нет ответственности) и не должны отвечать за содеянное, ибо это *не* и *м* и обусловленные и потому, по существу, *не* и *х* поступки. Вот почему их нельзя судить или осуждать.

✧ Мы подошли к очень важной характеристике личности — ее *нравственно-духовной сущности* и обусловленных ею поступков. В содержание личности и ее оценку в качестве важнейшего компонента включается направленность ее сознания, *личностные ориентации*, обусловленные уровнем ее сознания, мировоззрением, нравственностью и ответственностью. Безусловно, социальная среда оказывает существенное влияние на формирование и поведение личности. Но не в меньшей степени личностные ориентации и поведение обусловлены и внутренним, духовным миром человека. Не случайно говорят, что каждый сам кузнец своей судьбы и счастья. Чем ярче у человека выражены интеллектуально-нравственные и волевые качества, чем больше его жизненные ориентации совпадают с общечеловеческими ценностями, чем в большей степени он положительно влияет на развитие и утверждение этих ценностей, тем ярче и значительней сама личность. В этом плане личность характеризуется со стороны силы ее духа, свободы, творчества и добра. С этой стороны личность возвышается над своей природной основой и в известном смысле даже преодолевает ее, оставляя свой след и плоды своей деятельности и после своей биологической смерти.

Сила воли и сила духа личности, ее нравственная доброта и чистота не могут подтвердиться и реализоваться никаким другим способом как только в реальной практической деятельности и в определенных социальных условиях. *Поступки* человека, являющиеся важнейшим фактором, характеризующим личность, — это не слова, а дела, и, видимо, не случайно даже в библейском писании говорится о воздаянии «каждому по делам его». И именно тогда, когда дело доходит до реальных поступков, обнаруживается, как это трудно и тяжело быть личностью, быть свободным, быть честным, принципиальным и т.д. Потому что если индивид действительно считает себя личностью или стремится быть ею, он должен быть ответственным и не только в своих мыслях, но прежде всего в своих поступках, а это всегда тяжелое бремя. Таким образом, характеристика личности со стороны свободы, о необходимости которой пишут многие авторы, безусловно, необходима, свобода — это атрибут личности. Но свобода без ответственности — это произвол. Поэтому ответственность является не в меньшей, а в большей степени атрибутом личности, ибо быть ответственным труднее, чем быть свободным.

8.6. Смысл и цель жизни

Философская антропология не может обойти и вопрос о *смысле и цели жизни*. Разные философские учения отвечают на него по-разному. Представители материализма обращаются к рассмотрению объективной действительности и реальной жизнедеятельности людей, представители идеалистических направлений устремляют свой взгляд к Богу, обращаются к разуму, духу, идеям и т.д. Но, несмотря на постоянное внимание и обилие точек зрения, на сегодняшний день этот вопрос остается открытым и нет никаких оснований считать, что он может быть решен в обозримом будущем.

Может быть, больше всех над вопросом о смысле и цели жизни размышлял и мучился Л.Н. Толстой. В результате он пришел к выводу, что и то и другое заключается в *самосовершенствовании* личности. Вместе с тем для него было ясно, что

смысла жизни отдельной личности нельзя искать отдельно от смысла жизни других людей. Однако все это еще не говорит о том, что Толстой, в конце концов, разрешил для себя эту проблему. «Одна тайна всегда останется для человека, только одна: зачем я живу? Ответ разумный один: затем, что этого хочет Бог. Зачем Он этого хочет? Это — тайна»¹, — таков окончательный вывод Толстого.

Особенно много внимания вопросу смысла жизни уделяется в философии экзистенциального направления. С огромной силой и во всей своей противоречивости он был поставлен в русской философии Достоевским, доведшим его до «логического самоубийства». Так, в «Бесах» инженер Кириллов чувствует, что Бог необходим для утверждения жизни, а потому и должен быть. Но он знает, что его нет и быть не может: «Неужели ты не понимаешь, что из-за этого только одного можно выстрелить в себя?» Вопрос о смысле жизни превращается, таким образом, в вопрос о Боге. Для религиозного экзистенциализма этот вопрос решается э с х а т о л о г и ч е с к и , т. е. жизнь продолжается и в потустороннем мире, где происходит свободное творчество души, не обремененной телом, и где она реализуется в «царстве божием». Таким образом преодолевается трагизм земного человеческого существования, выражающийся в противоположности и непримиримости вынужденного единства души и тела, «царства Духа» и «царства Кесаря».

В атеистическом экзистенциализме бога нет, поэтому жизнь превращается в абсурд, подобно тому, как абсурден труд Сизифа. Произведение известного французского экзистенциалиста А. Камю «Миф о Сизифе» и призвано дать подобный ответ на вопрос о смысле жизни. Тезис экзистенциализма о том, что «существование предшествует сущности», также прямо связан с утверждением бессмысленности человеческого существования, ибо человек только на пороге смерти может кое-что сказать о смысле бытия. Это подтверждает и один из основных тезисов Сартра: «Человек — это ничто».

✧ *Как же все-таки подойти к ответу на вопрос о смысле жизни, если отвлечься, конечно, от иррациональных, мистических концепций? Представляется, что дать логически обосно-*

¹ Толстой Л. Н. Соч. Ч. 20. — М., 1911. — С. 69.

ванный ответ об абсолютном и высшем смысле жизни человека невозможно. Искать первоначальный смысл в человеческом бытии — это значит встать на точку зрения телеологии, предположить наличие заранее заданной для человека цели. Но тогда встает еще один вопрос: «Кто установил эту цель?» — и целый ряд подобных вопросов. Другими словами, обосновать теоретически смысл жизни, видимо, нельзя. Помимо этого, решение вопроса о смысле жизни предполагает и осуществление сократовского императива — «Познай самого себя», а это тоже открытый вопрос. Дать абсолютный ответ на него — это значит исчерпать саму жизнь, которая беспредельна в своем существовании и не исчерпывается рациональным объяснением. Кроме того, как тут не вспомнить слова Ницше: «Познавший самого себя — собственный палач». Ну и, наконец, для того чтобы познать смысл жизни, ответить на вопрос: «Для чего мы живем?» — необходимо, видимо, познать и смысл смерти и ответить на вопрос: «Для чего мы умираем?» А этот вопрос вообще, как нам кажется, лишен смысла.

Думается, однако, что к решению вопроса о смысле и цели жизни, как и к самому этому вопросу, не следует подходить абсолютно отрицательно, категорически утверждая, что он сам по себе абсурден. Применительно к жизни отдельной личности он имеет реальный смысл и значение. Более того, если бы каждый не отвечал для себя как-то на этот вопрос, то само существование человека было бы действительно бессмысленным, со всеми вытекающими отсюда отрицательными последствиями. Достоевский по этому поводу очень хорошо сказал, что без твердого представления себе, для чего ему жить, человек «не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его всё были хлебы». Вместе с тем много глубокого смысла и мудрости содержится и в словах Ницше: «Тот, кто имеет зачем жить, может вынести любое как».

В этой связи большое значение имеет теория и практика *логотерапии*, разработанная В. Франклом¹, о которой мы уже упоминали. Здесь же отметим, что она ставит своей задачей помочь обрести людям, нуждающимся в этом, смысл жизни и тем самым излечить их душу. Задача эта архиважная, поскольку отсут-

¹ См.: Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990.

ствие смысла жизни приводит многих людей даже к трагическому исходу.

Имея в виду этот реальный для отдельного человека, а не абсолютный смысл жизни, мы полагаем, что в общем плане можно сказать: смысл жизни состоит в *развитии человека как самоцели*, его всестороннем совершенствовании. Как писал Кант, существование человека «имеет в себе самом высшую цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинить всю природу»¹.

Поскольку человек по своей сути — существо общественное, поэтому и смысл его жизни может быть найден только на пути сопряжения интересов и целей общества и личности. Общность индивида и рода, личности и социума дает основание оптимистически смотреть на бытие человека в мире и смысле его жизни. Трагизм индивидуальной смерти преодолевается тем, что человек и после смерти остается в результатах своей деятельности, своего творчества и благодарной памяти потомков.

Определить личностный смысл жизни — это значит осмыслить жизнь во всей ее сути и в большом плане, объяснить, что в ней подлинное, а что мнимое, определить не только основные задачи и цели жизни, но и реальные средства их осуществления. По мнению С.Л. Рубинштейна, все это бесконечно превосходит всякую ученость и связано с драгоценным и редким свойством — *мудростью*.

Однако, как известно, сова Минервы вылетает только в сумерках. Поэтому «юноше, обдумывающему жизнь» и пожелавшему узнать смысл ее с самого начала, ничего не остается, как только обратиться за советом к тем, кто ее уже прожил, причем прожил, конечно, мудро. А еще лучше — к летописи человеческой мудрости, проверенной на опыте не только одного человека, но и всего человечества. Одно из древних, в различных модификациях встречающееся у всех народов выражение на этот счет таково, что оно, увы, не оставляет надежды для спешащих получить готовый ответ на этот вопрос в начале жизни и отправляет их к самой жизни: *primum vivere deinde philosophare* — «сначала жить, потом философствовать».

Близкая к ней, но более человеческая, в традициях русской философии мысль содержится у Ф.М. Достоевского: надо не

¹ Кант И. Соч. В 6 т. Т. 5. — М.: Мысль, 1966. — С. 469.

просто «сначала жить», а прежде всего надо «жизнь полюбить», причем «полюбить больше, чем смысл ее». Как говорит Алеша Карамазов, полюбить жизнь «прежде логики, и тогда только я и смысл пойму». Добавим, что сердцевиной этой любви к жизни является любовь к людям, положенная в основу всех дел, мыслей, чувств и поступков личности.

Вопросы для повторения

1. Каковы основные исторические этапы философского осмысления проблемы человека? Охарактеризуйте их.
2. В чем состоят основные проблемы соотношения биологического и социального в человеке?
3. Каково соотношение между сущностью и существованием человека?
4. Каковы роль и место сознательных и бессознательных факторов в человеке?
5. Объясните понятие «личность». В чем его отличие от понятия «индивид»?
6. Как вы ответите на вопрос о цели и смысле жизни?





Глава 9

Ценности

Каковы ценности, таковы и общество, и личность. Не случайно, что проблема ценностей всегда выступает на первое место в переходные периоды общественного развития. Именно такое время переживает сегодня наше общество, с его нестабильностью, резкими социальными сдвигами, дезориентацией и дезидентификацией личности. Все это находит свое выражение в процессе переоценки ценностей. При этом следует иметь в виду, что за отрицанием старых ценностей скрывается отрицание старых форм жизни общества и личности.

9.1. Понятие и природа ценностей

Философское учение о ценностях и их природе называется *аксиологией* (от греч. *axios* — ценность и *logos* — учение). Но прежде чем сложиться в её современном виде, эта теория прошла исторический путь развития, равный становлению самой философии, в рамках которой она и формировалась.

В античной, а затем и средневековой философии ценности отождествлялись с самим бытием, а ценностные характеристики включались в его понятие. Ценности, таким образом, не отделялись от бытия, а рассматривались как находящиеся в самом бытии. Начиная уже с Сократа и Платона, основными вопросами были: Что есть благо? Что есть справедливость? Они же являлись и главными критериями истинного бытия. Не случайно Платон в учении об идеальном государстве положил в основу последнего принцип справедливости.

Уже в античной философии наблюдаются разные подходы к вопросу об абсолютном и относительном характере ценностей. Если, например, по мнению Платона, высшие ценности носят абсолютный характер, то с точки зрения представителей софистов, все ценности индивидуальны и относительны. Это вытекало из их основного тезиса: «человек есть мера всех вещей». Попытка дифференцированного подхода к ценностям содержится в философии Аристотеля, который, с одной стороны, признает самодостаточные ценности, или «самоценности», к которым, в частности, относятся человек, счастье, справедливость и т.д. Но вместе с тем он утверждает и относительный характер большинства ценностей, ибо разные вещи кажутся ценными детям и мужам, добрым и мудрым людям. Мудрость состоит как раз в «постижении умом вещей по природе наиболее ценных»¹.

Различные исторические эпохи и разные философские системы накладывают свой отпечаток на понимание ценностей. В Средние века они связываются с божественной сущностью, приобретают религиозный характер. Эпоха Возрождения выдвигает на первый план ценности гуманизма. В Новое время развитие науки и новых общественных отношений во многом определяют и основной подход к рассмотрению предметов и явлений как ценностей.

Кант впервые употребляет понятие ценности в специальном, узком смысле. Предпосылкой аксиологии у него является разведение сущего и должного, реальности и идеала. Ценности — это: *требования*, обращенные к воле; *цели*, стоящие перед человеком; *значимость* тех или иных факторов для личности. Гегель особое внимание уделяет разграничению ценностей на экономические (утилитарные) и духовные. Первые выступают как товары и характеризуются со стороны их «количественной определенности». По существу, здесь имеется в виду абстрактная, меновая стоимость товара.

«Поскольку вещи имеют ценность, — пишет он, — мы рассматриваем их как товары. Их значимость состоит в ценности, и только в ценности, не в их специфических качествах»².

¹ Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. — М., 1983. — С. 179.

² Гегель. Философия права. — М., 1990. — С. 404.

Эти ценности всегда относительны, т. е. зависят от спроса, «от продажи, от вкуса публики». Во втором смысле ценности связываются со свободой духа, и все, «что имеет ценность и значимость, — духовно по своей природе»¹.

После выделения аксиологии в самостоятельную область философских исследований сформировалось несколько типов теорий ценностей. Отметим лишь некоторые из них.

✧ **Натуралистический психологизм** (представлен трудами Дж. Дьюи, 1859—1952) рассматривает ценности как *объективные факторы реальности*, которые эмпирически наблюдаемы, а их источник связывает с биологическими и психологическими потребностями человека. С этой точки зрения любой предмет, удовлетворяющий какую-либо потребность людей, является ценностью.

✧ **Аксиологический трансцендентализм** (В. Виндельбанд, 1848—1915; Г. Риккерт, 1863—1936). Здесь ценность — не объективная реальность, а *идеальное бытие*. Ценности рассматриваются как не зависящие от человеческих желаний. Это добро, истина, красота, которые имеют самодостаточное значение, являются целями сами по себе и не могут служить средством для каких-то иных целей. Ценность, таким образом, — это не реальность, а идеал, носителем которого является «сознание вообще», т. е. трансцендентальный (потусторонний, запредельный) субъект. Кроме того, ценности рассматриваются в этой концепции как нормы, которые не зависят от человека и образуют общую основу конкретных ценностей и культур.

✧ **Персоналистический онтологизм**. Наиболее видный представитель этого направления М. Шелер (1874—1928) утверждал *объективный характер ценностей*. По его мнению, они образуют онтологическую основу личности. Но ценности, находящиеся в предметах, не следует отождествлять с их эмпирической природой. Так же, как например, цвет существует независимо от предметов, которым он принадлежит, так и ценности (приятное, величественное, доброе) могут созерцаться вне зависимости от тех вещей, свойствами которых они являются. Познание ценностей и их созерцание основано в конечном счете на чувстве любви или ненависти. Ценности тем выше, чем они долговечнее и чем выше удовлетворение, которое мы от них получаем. В этом смысле наименее долговечными являются ценности, свя-

¹ Гегель. Политические произведения. — М., 1978. — С. 372.

занные с удовлетворением чувственных желаний и с материальными благами. Более высокие ценности — это ценности «прекрасного» и «познавательные» ценности. Высшей ценностью является ценность «святого», идея Бога, а любовь к Богу рассматривается как высшая форма любви. Все ценности имеют поэтому свою основу в ценности божественной личности.

✦ *Социологическая концепция ценностей.* Основатель этой концепции *М. Вебер* ввел проблему ценностей в социологию. С его точки зрения, ценность — это *норма*, которая имеет определенную значимость для социального субъекта. В этой связи он особо подчеркивал роль этических и религиозных ценностей в развитии общества.

В современной литературе также существуют разные точки зрения по вопросу о природе ценностей и их понятии. В частности, ценность рассматривается как предмет, имеющий какую-либо пользу и способный удовлетворить ту или иную потребность человека; как идеал; как норма; как значимость чего-либо вообще для человека или социальной группы и т.д. Все эти понимания отражают определенную, реальную сторону ценностей, и их надо рассматривать не как взаимоисключающие, а как **в а и м о д о п о л н я ю щ и е** общую концепцию ценностей. Они имеют разные основания и связаны с разными субъектами ценностного отношения. Поэтому каждый из подходов имеет право на существование, ибо он отражает то или иное реально существующее в социальной действительности ценностное отношение. В этом плане даже религиозные ценности, связанные с верой в сверхъестественное, являются также реальными ценностями, которые служат ориентиром в жизни верующих, обуславливают нормы и мотивы их поведения и поступков.

Если иметь в виду самое общее понимание ценностей, то можно сказать, что *ценность — это понятие, указывающее на культурное, общественное или личностное значение (значимость) явлений и фактов действительности.* Все многообразие мира может выступать в качестве «предметных ценностей», т. е. оцениваться с точки зрения добра и зла, истины и лжи, прекрасного и безобразного, справедливого и несправедливого и т.д. К таким ценностям относятся предметы материальной и духовной деятельности людей, общественные отношения и включенные в их круг природные явления, имеющие для человека положительное значение и способные удовлетворять их многообразные потреб-

ности. Другим видом ценностей являются «*субъектные ценности*», к которым относятся установки, оценки, требования, запреты и т.д., выраженные в форме норм. Они выступают ориентирами и критериями деятельности людей. Таким образом, в центре понимания ценностей находится *ценностное отношение человека к миру*, сторонами которого и являются «предметные ценности» и «субъектные ценности».

Ценности всегда являются человеческими ценностями и носят социальный характер. Они формируются на основе общественной практики, индивидуальной деятельности человека и в рамках определенных конкретно-исторических общественных отношений и форм общения людей.

На ценностное восприятие и процесс формирования ценностей оказывают влияние все сколько-нибудь значимые факторы человеческого существования — биологические, социальные, психические и т.д. Их индивидуальное сочетание обуславливает *личностный* характер ценностей человека, который, однако, не отрицает наличия *общечеловеческих* ценностей. Не следует только думать, что общечеловеческие ценности существуют наряду с индивидуальными ценностями. Общечеловеческие ценности — это в то же самое время и индивидуальные, личностные ценности. И каждая личность по-своему их воспринимает и осознает.

На базе человеческой практики, потребностей и социальных отношений возникают *интересы* людей, которые непосредственно обуславливают заинтересованность человека в чем-то. Поэтому если говорить коротко, что же такое ценность, то можно воспользоваться формулировкой Т. Шибутани: «Об объекте можно сказать, что он обладает ценностью, если к нему проявляют какой-то особый интерес»¹.

9.2. Социальные ценности и социализация личности

Каждый человек живет в определенной системе ценностей, предметы и явления которых призваны удовлетворить его по-

¹ Shibutani T. Society and personality. N. Y., 1961, p. 105.

требности. В известном смысле можно сказать, что *ценность выражает способ существования личности*. Причем разные ценности имеют для нее различное значение и с этим связана *иерархия ценностей*. Как и сами ценности, их иерархическая структура носит конкретно-исторический и личностный характер. Одни и те же предметы и явления для разных людей могут представлять неодинаковую ценность, так же как и в различное время у одного и того же человека. Сытый и голодный будут по-разному относиться к куску хлеба, а симфоническая музыка (или рок-музыка) могут вызывать у людей не только чувство глубочайшего наслаждения, но и раздражение. Другими словами, существует не только историческая, но и *индивидуальная динамика ценностей и их иерархии*.

✧ Ценности личности образуют систему ее *ценностных ориентаций*, под которыми имеется в виду совокупность важнейших качеств внутренней структуры личности, являющихся для нее особо значимыми. Эти ценностные ориентации и образуют некую основу сознания и поведения личности и непосредственно влияют на ее развитие. При этом в соответствии с конкретной, индивидуальной, иерархией ценностей наблюдается относительный характер ценностных ориентаций. Так, один учится, чтобы больше зарабатывать, а другой работает, чтобы иметь возможность учиться и самосовершенствоваться. Но, так или иначе, конкретная система ценностных ориентаций и их иерархия выступают *регуляторами развития личности*. Они служат критерием норм и правил поведения личности, по мере усвоения которых происходит ее *социализация*.

✧ В литературе существуют разные *способы и принципы классификации и иерархии ценностей*. Так, выделяют *ценности-цели*, или высшие (абсолютные) ценности, и *ценности-средства* (инструментальные ценности). Говорят о ценностях *положительных* и *отрицательных*, имея в виду их социальное значение и последствия их реализации. Можно выделять *материальные* и *духовные* ценности и т.д. Важно подчеркнуть, что все они находятся между собой в тесной взаимосвязи и единстве и образуют целостность мира каждого человека.

Однако, несмотря на различные формы дифференциации ценностей и их релятивный характер, имеется самая *высшая и абсолютная ценность — это сам человек, его жизнь*. Эта ценность

должна рассматриваться только как ценность-цель, и никогда к ней не должно быть отношение как к ценности-средству, о чем так убежденно писал Кант. Человек — это самоценность, абсолютная ценность. Он является субъектом ценностей и ценностного отношения, и сама постановка вопроса о ценностях вне человека лишается смысла, если, конечно, не впадать в мистические спекуляции.

Такую же ценность представляют и социальные общности и общество в целом, которые также являются субъектами ценностей. Основа этого заключена в социальной сущности человека и вытекающей отсюда диалектике общества и личности. По этому поводу видный русский философ *П.И. Новгородцев* писал следующее:

«Личность есть начало безусловное, но не самодовлеющее: общество, которое ей противопоставляется, ведь это другие лица, которые могут быть не средствами, а только целями для данной личности. Являясь лицом и притязая на безусловное нравственное значение, я должен и в других лицах признать такую же безусловную ценность. Я не могу видеть в обществе, т. е. в других лицах, только средства для моих целей, я должен признать за ними значение таких же нравственных целей, какое они, т. е. все общество, должны признать за мною. Тут создается не отношение средства к целям, а более сложное отношение взаимодействия целей»¹.

Помимо этого к высшим ценностям следует отнести такие «предельные» и наиболее общие для людей ценности, как *смысл жизни, добро, справедливость, красота, истина, свобода* и т.д. Именно к таким ценностям относятся слова одного из крупнейших философов XX в. *А. Уайтхеда*:

«Тот Мир, который увеличивает продолжительность существования, является Миром Ценности. Ценность по самой своей природе вневременна и бессмертна. Ее сущность не коренится ни в каких преходящих обстоятельствах»².

Этот тип ценностей оказывает первостепенное влияние на социализацию личности. Их реализация, по существу, тождественна реализации самого глубинного слоя структуры личности, ее *самоактуализации*. Без этого не только не может состояться

¹ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991. — С. 198.

² *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. — М.: Прогресс, 1990. — С. 306.

личность, но и сама жизнь для большинства будет невыносимой. Люди, не нашедшие по каким-то причинам, например, смысла жизни или не имеющие возможности реализовать его так же, как и другие высшие ценности, часто приходят к выводу о несостоятельности самой жизни, а порой кончают и трагедией. Известно, например, сколько жизней было отдано за одну лишь свободу.

По поводу роли высших ценностей в социализации и самоактуализации личности видный американский ученый *А. Маслоу* писал, что все самоактуализирующиеся люди вовлечены в некоторое дело. Они преданы этому делу, которое является для них чем-то очень ценным. Это признание судьбы, и люди любят его так, что для них исчезает разделение «труд-радость».

«Один посвящает свою жизнь закону, другой — справедливости, еще кто-то — красоте или истине. Все они тем или иным образом посвящают свою жизнь поиску того, что я назвал «бытийными» (сокращенно «Б») ценностями, т. е. поиску предельных ценностей, которые являются подлинными и не могут быть сведены к чему-то более высокому. Имеется около четырнадцати таких Б-ценностей: истина, красота, добро древних, совершенство, простота, всесторонность и несколько других»¹.

Эти ценности бытия выступают как важнейшие потребности (метапотребности), и они настолько значительны для личности, что их подавление порождает даже определенный тип патологий души, которые происходят, например, от постоянного проживания среди лжецов и потери доверия к людям. Бытийные ценности являются, по мнению Маслоу, смыслом жизни для большинства людей.

С проблемой высших ценностей и прежде всего смыслом жизни связана и проблема «экзистенциального вакуума». В экзистенциальном вакууме оказывается человек, запутавшийся в ценностях или не нашедший их. Это состояние особенно распространено в наши дни. Традиционные и устоявшиеся ценности быстро разрушаются, и не только молодым, но и умудренным жизнью людям часто не ясно, для чего жить, к чему стремиться, чего хотеть. Экзистенциальный вакуум, связанный с по-

¹ Маслоу А. Самоактуализация // Психология личности. Тексты. — М.: МГУ, 1982. — С. 110.

терей смыслообразующих ценностей, с недостатком смысла жизни, имеет значительное отрицательное влияние на качество социализации личности и часто ведет к развитию неврозов.

Постоянным спутником и формой проявления экзистенциального вакуума является скука. В наше время она часто ставит гораздо больше проблем, чем даже нужда. Это объясняется тем, что нужда толкает человека к действию, активности по ее преодолению, скука же часто приводит к бегству от реальности: пьянству, наркомании, а порой и к суициду, или к антисоциальному, отклоняющемуся поведению. Как верно то, что потеря ценностей ведет к бегству от действительности, так же верно и обратное утверждение: «Если не хочешь бежать от действительности, нужно найти в ней человеческие ценности»¹.

✧ Но не только высшие ценности воздействуют на социализацию личности. Немаловажное значение в этом процессе имеют и *ценности-средства*, которые выступают как промежуточные ценности. Они подчинены высшим ценностям и обусловлены ими. Например, если человек стремится к утверждению справедливости, он никогда не будет использовать для этого несправедливые средства, а стремление к добру несовместимо с недобрыми средствами. Другими словами, без ценностей-средств не достижимы никакие ценности-цели, но вместе с тем никакие самые благородные цели не оправдывают дурных средств.

✧ Следующий аспект рассматриваемой проблемы касается того, что различные социокультурные *типы общества* имеют *специфические ценности*, которые составляют важный фактор детерминации ценностных ориентаций и поведения личности, а также способы ее социализации. Возьмем, например, две наиболее значительные в истории человечества ценностные парадигмы: восточную и западную. Каждая из них отражает ценности, связанные со *спецификой образа жизни* соответствующего общества. Так, для восточной традиции характерно утверждение единства общества и человека, господство таких норм и правил поведения личности, как справедливость, гуманность, искренность, человечность, уважение к родителям и старшим. Особое место в процессе социализации личности принадлежит здесь семье, собственно говоря, само общество рассматривается как

¹ Камю А. Бунтующий человек // Философские науки. 1989, № 7. С. 123.

большая семья. Главная установка в воспитании и социализации личности делается не на изменение мира, а на изменение себя, на самосовершенствование.

Для западной же традиции характерным является противопоставление личности и общества и приоритет индивидуальных ценностей над общественными. В соответствии с этим социализация личности связывается здесь прежде всего с изменением социальной среды.

В контексте этих двух традиций генеральная перспектива социализации личности нашего общества, по всей вероятности, должна быть связана с усвоением как тех, так и других ценностей. И дело тут не только в евразийском характере нашей страны, хотя этот факт тоже не следует игнорировать. Думается, нам нечего «стесняться» принципа коллективизма (общности, соборности), который укоренен в традиционных ценностях нашей жизни и в народном менталитете, сущностью которого, по словам Ф.М. Достоевского, являются «братские связи» людей. Но вместе с тем не следует и абсолютизировать этот принцип и отождествлять его с ценностями «казарменного коллективизма». В этой связи нам необходимо реабилитировать ценности индивидуализма, но не в смысле голого эгоизма, а в значении утверждения индивидуальности, активности и самостоятельности личности. И только в случае утверждения диалектического единства ценностей коллективизма и индивидуализма можно говорить о наиболее благоприятных условиях развития личности.

В соответствии со сказанным следует подходить и к вопросу о том, какому способу социализации личности отдать предпочтение, что необходимо менять в первую очередь — личность или социальную среду. Для нормального развития личности следует изменять и себя, и социальную среду, мир. Личность, ценностные ориентации которой связаны только с изменением себя, только лишь с приспособлением к социальной среде, обречена на конформистское поведение. Абсолютизация же ценностей индивидуальности ведет к отчуждению личности от общества.

Сравнительный анализ ценностей западной и восточной культур на современном этапе их развития показывает, что в западной культуре в качестве первичных выступают такие ценности, как индивидуальность, деньги, эффективность, первенство, агрессивность, уважение к молодежи, равенство женщин в

обществе. В восточной культуре на первом месте находятся коллективная ответственность, скромность, уважение к старшим, патриотизм, материнство, авторитаризм¹. В каждом типе культуры имеются свои достоинства и недостатки. Наша задача поэтому состоит в том, чтобы на основе своей собственной культуры, традиций и менталитета аккумулировать все лучшее, что имеется как в западном, так и в восточном типах культуры.

✧ Еще одна актуальная и важнейшая для нас сегодня проблема — *влияние рыночных ценностей на социализацию личности*. Наше общество переживает ответственный исторический этап — становление рыночных отношений. Он связан с изменением не только экономических отношений, но и всей системы социальных отношений, которая зиждется на них. Меняется весь образ жизни людей, и это, конечно, не может не вести к изменению ценностных ориентаций, мотивации поведения и всего процесса социализации личности.

Суть рыночных отношений — экономический либерализм, конкуренция, стремление к прибыли. Они влияют на ценностные ориентации личности неоднозначно. С одной стороны, они бесспорно, пробуждают инициативу, активность, энергию людей, расширяют возможности для развития способностей и творчества личности.

Но нельзя забывать или не обращать внимания и на вторую сторону влияния ценностей рынка на формирование личности. Она состоит в том, что развитие экономического либерализма и конкуренции ради прибыли, как это хорошо показали известные западные ученые К. Хорни, Э. Фромм, Дж. Хоманс, Р. Мертон и др., приводит к таким последствиям, как двойная мораль, всеобщее отчуждение, психические фрустрации, неврозы и т.д. Ценности личности как бы пропускаются через призму рынка и приобретают характер рыночных ценностей. Не только материальная, но и духовная жизнь общества и личности строятся по законам рыночных отношений и экономического обмена.

В условиях господства рыночных отношений личность нередко теряет свои высшие ценности, составляющие смысл ее жизни. А это ведет к образованию экзистенциального вакуума.

¹ См.: Ситарм К., Когдел Г. Основы межкультурной коммуникации // Человек. 1992, № 4. С. 116.

Сами по себе рыночные отношения и связанные с ними цели и ценности не могут иметь самодовлеющего значения, т. е. выступать как высшие ценности. Это всегда лишь ценности-средства для собственного развития человека. Преследующие цели материального обогащения рыночные ценности, конечно, необходимы. Но за ними всегда стоят (и не должны забываться) более основополагающие ценности духовного развития личности. Немаловажная роль по их утверждению в жизнь принадлежит и философии. Сегодня для нашего общества и для нашей философии особо актуально звучат слова Уайтхеда:

«Сейчас философия должна выполнить свою главную функцию. Она обязана искать мировоззрение, способное спасти от гибели людей, для которых дороги ценности, выходящие за рамки удовлетворения животных потребностей»¹.

К сказанному следует добавить, что хотя рынок и имеет внутреннюю логику своего развития, но государственные структуры не должны отстраняться от регулирования рыночных отношений. Экономика должна быть социально ориентированной. Ценности экономического либерализма и социальной справедливости должны быть **и н т е г р и р о в а н ы** в едином синтезе. Только при этом условии мы можем социально защитить бедных и дать свободу действий социально активной и способной части населения.

✧ Нельзя не затронуть и такой аспект проблемы, как все шире распространяющиеся в нашем обществе **иррациональные и псевдонаучные ценности**. На личность сегодня систематически обрушивается лавина информации, содержание которой связано с псевдонаукой (мистика, оккультизм, астрология, магия, колдовство и т.д.). В этих условиях произвольно, на бессознательном уровне формируется некритическое мышление и восприятие действительности. Рационализм заменяется иррационализмом, любой функциональный миф считается рациональным. Формируется тип сознания, в котором реальные противоречия не принимаются в расчет, принцип объективности подменяется субъективизмом, логика разума заменяется верой и внушением. Налицо, таким образом, основные признаки **мифологического мышления**. И если Леви-Брюль назвал первобытное мышление

¹ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. С. 560.

дологическим, то по аналогии можно назвать формирующийся тип мышления *п о с т л о г и ч е с к и м*, содержательной основой которого является иррационализм и субъективизм.

В заключение отметим, что одной из важнейших тенденций развития современной философии является все большее внимание к человеку, к проблемам его бытия в мире и к его внутреннему миру. И очевидно, это не случайно, потому что, в конце концов, общая задача философии как раз и должна заключаться в том, чтобы помочь рационально-практическим способом *соединить человека с миром*, т. е. сделать человека реальным представителем и субъектом мира, а мир действительно человеческим.

Вопросы для повторения

1. Объясните, как вы понимаете понятие «ценность».
2. Охарактеризуйте природу ценностей.
3. Расскажите об основных типах теорий ценностей.
4. Что лежит в основе классификации ценностей?
5. Назовите основные типы и виды ценностей.
6. Как связаны между собой социальные ценности и социализация личности?
7. Как влияет становление рыночных отношений на социализацию личности?





Глава 10

Смысл и направленность истории

Выше было показано, что сущность и социальную роль любого сколько-нибудь значимого общественного явления можно понять только в том случае, если рассматривать его в *единстве* с развитием всего общества, в рамках всеобщего исторического процесса. Отсюда неизбежно возникают вопросы, касающиеся всей человеческой истории:

- Существует ли какая-либо цель развития человечества?
- В каком направлении движется всемирная история?
- Имеет ли история какой-то определенный смысл?

И основной для нас, россиян, вопрос: каково место России во всеобщем потоке истории? Связанные с перспективами исторической эволюции человечества, эти вопросы приобретают особую актуальность в нашу переломную эпоху в конце XX века.

10.1. Проблема смысла истории в философской мысли до Нового времени

Как справедливо отметил немецкий историк и философ *Иоганн Гердер*, человеческий род мог быть воспитан только самим собою, и потому история исчерпывает как пороки, так и доблести человека. Сам же путь людей подобен лабиринту, со всех

сторон окруженному ложными ходами и тупиками, и только едва заметные следы ведут к скрытой в глубине цели¹.

Поиск цели, смысла истории имеет свою собственную длительную эволюцию в социально-философской мысли человечества, которая вряд ли найдет когда-либо свое завершение. Можно, конечно, поставить под вопрос саму правомерность этого поиска, ведь история человечества не завершена. Да и может ли человек судить об истории, находясь внутри ее непрерывного текущего потока? Но тогда под сомнение можно поставить и правомерность познания человеком природы, ведь он также находится внутри нее и неразрывно связан с ней. Видимо, так уж устроен человек — безграничность и бесконечность познания влечет его как заветная цель.

Можно выделить несколько подходов в социально-философской мысли, которые предложили свое собственное понимание смысла и направленности человеческой истории. И хотя выделение этих подходов условно, все же именно они выступают в качестве определенных доминирующих парадигм (направлений) осознания человечеством своего бытия.

♦ Прежде всего это — западноевропейская христианская философия, которая начиная с *Аврелия Августина* стремилась показать *единство исторического процесса*, усматривая отправной пункт развития человечества в явлении Христа. Божественное Бытие, выступая в качестве творящей субстанции, порождает весь мир и сама история человечества предстает лишь как «сотворенное» бытие, которое обладает несобственным, вторичным существованием. С самого начала христианское понимание истории включало в себя *эсхатологическую идею* — конца мира, его смыслового завершения в Страшном суде.

Эсхатологические мотивы получили впоследствии определенное признание (хотя и не стали определяющими) в историко-философских концепциях российских религиозных философов конца XIX — нач. XX в.: *Вл. Соловьева, Н. Бердяева, К. Леонтьева*. Показательно в этом отношении высказывание *Вл. Соловьева*:

«Магистраль всеобщей истории с ее древней, средней и новой частями пришла к концу, внутренне завершилась, произошла все-

¹ См.: *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — С. 232—233.

общая катастрофа мироздания, крушение Антихриста. Историческая драма сыграна, написана вся до конца, остался один лишь эпилог, содержание которого, по существу, заранее известно»¹.

В христианской религиозно-философской концепции были выражены предпосылки постижения целостности исторического процесса с внутренне присущей ему логикой исторических событий.

Начало истории — грехопадение, ее поворотный пункт — явление Христа (искупление), завершение истории — Страшный суд. Эти веки, в которых соединялись небесная и земная жизнь, определяли общее пространство истории, ее временной интервал, в рамках которого человеческое бытие предстало как неподлинное, телеологическое, подчиненное реализации заранее заданной извне цели.

✧ Первую попытку отделить земную (человеческую) историю от небесной (божественной) предпринял итальянский мыслитель *Джамбаттиста Вико* (1668—1774). В своей книге «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) он, исходя из основной особенности людей — их общественной природы, ищет внутренние причины развития человеческого общества.

Не отрицая роли божественного провидения, обуздывающего и умеряющего человеческие страсти, Дж. Вико связывает смысл истории с понятием *естественной необходимости* — «постоянным и никогда не нарушаемым порядком причин и следствий». Этот естественный порядок определяет поступательное движение всех народов и наций, которые идут в своем развитии одним путем, проходя последовательно три века: век Богов (детство), век Героев (юность), век Людей (зрелость). Достигнув высшей ступени развития (зрелости), когда совесть, разум и долг регулируют отношения между людьми, человечество вновь начинает свой путь, повторяя поступательное движение «при возрождении наций»².

¹ Соловьев Вл. Избр. произв. — М.: Современник, 1991. — С. 515.

² См.: Дж. Вико. Основания новой науки об общей природе наций. — Л.: Худ. лит., 1940. — С. 377, 380, 457.

10.2. Социальная философия Нового времени и эпохи Просвещения о направленности развития общества

Проблема сущностного осмысления человеческой истории, поставленная Вико, нашла свое продолжение в новоевропейской традиции Французского Просвещения.

✧ Впервые введенное *Вольтером* понятие «*философия истории*» ориентировало на философское осмысление истории как особой предметной реальности, связанной с эволюцией и развитием разумной природы человека.

Попытку теоретически исследовать историю исходя из естественной разумной природы человека предпринял вслед за *Вольтером Ж.-Ж. Руссо* — представитель второго поколения французских просветителей. Так изначально стала складываться специфика просветительского подхода к пониманию смысла и направленности человеческой истории. Эта специфика состояла в том, что сущностное содержание смысла истории неизменно сопрягалось с прогрессом человеческого разума и соответственно история человечества рассматривалась как движение по ступеням этого прогресса.

✧ Наиболее ярко этот прогрессистский подход обосновал *Ж.А. Кондорсе* в работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794). Он рассматривал прогресс в качестве основополагающей тенденции человеческой истории, которая обеспечивает неуклонное движение человечества в сторону истины и счастья.

Кондорсе выделил в истории человечества 10 эпох, критерием различения которых служат успехи совершенствования человеческого разума, достижения им все более полной свободы.

Свою идею прогресса Кондорсе связывал не с просвещением монархов и правителей (как *Вольтер* и *Монтескье*), а с массовым движением индивидов, народов, наций, которые могут достигнуть высокой ступени развития благодаря применению тех-

ники, научным открытиям, совершенствованию нравов, правовых и политических институтов.

Однако достижение будущего счастливого состояния человеческого рода возможно, по словам Кондорсе, только после решения трех проблем: «уничтожения неравенства между нациями; прогресса равенства между различными классами; наконец, действительного совершенствования человека»¹.

✧ Исторический оптимизм и преувеличенные надежды Кондорсе на роль человеческого разума в приближении золотого века человечества были более чем сдержанно восприняты Немецким Просвещением. История человеческого рода, писал *И. Кант*, заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее, мы «отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель...»².

Согласно Канту, история как целостная и единая, никогда не дается в опыте. Поэтому в поисках смысла истории следует исходить не из «начала», а из «конца» истории, из ее предполагаемых результатов, которые природа наметила своей высшей целью.

Мы вправе допустить, пишет Кант, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели. А потому историю человеческого рода можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — установления совершенного государственного устройства как «единственного состояния, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество»³.

В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант выдвинул девять положений, формулирующих основные проблемы и трудности, которые предстоит разрешить человечеству на пути к достижению внутренней цели истории — установлению «всеобщего правового гражданского общества» как «всемирно-гражданского состояния»⁴.

Среди этих проблем важнейшие: сочетание максимальной свободы гражданина с принуждением, «установление законосообразных внешних отношений между государствами», «развитие

¹ Кондорсе М.Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — СПб., 1909. — С. 161.

² См.: Кант И. Соч. В 6 т. Т. 6. — М.: Мысль, 1966. — С. 23.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же. С. 21.

и совершенствование всех задатков людей»¹. Рационалистические и космополитические построения Канта, его телеологическая конструкция смысла истории оказались слишком жесткими в соотношении с практическим опытом мировой истории.

✧ Попытка их переосмысления была предпринята немецким просветителем *И. Гердером*. Согласно его концепции, все исторические события равноценны, они совершаются не ради каких-либо других, а для себя самих, в силу «культурной традиции и органической силы». А потому учение о конечной цели истории — золотом веке человечества — не применимо в исследовании исторического процесса. Будет ли разумно, вопрошает Гердер, думать о том, что все поколения людей существуют ради последнего, которое «воссядет на престоле посреди разбитого счастья всех предшествующих родов...»².

Сохраняя просветительскую идею общей направленности исторического процесса к вечной цели земного существования — воспитанию и совершенствованию человека, — Гердер делает акцент на многообразии исторических форм культуры, их самоценности.

✧ Многообразие культур создает «гармонию движения» всемирной истории, ее «единое соразмерное целое», которое выступает как единая цепь развития человеческой общности и традиций, где каждое звено связано с предыдущим и последующим³. Так у Гердера зарождается, по существу, новый подход в понимании смысла истории — *историцизм*.

Свое фундаментальное обоснование историцизм получил в философии истории *Гегеля*, созданной в рамках его системы абсолютного идеализма. Всемирная история выступает у Гегеля как «разумное, необходимое обнаружение мирового духа», который проявляет свою «единую природу в мировом наличном бытии»⁴. При этом дух проходит несколько ступеней в своем развитии и в качестве своей конечной цели имеет *осознание свободы*, осуществление ее в действительности.

«Сознание духом его свободы» выступает, по Гегелю, в качестве конечной цели всемирной истории, которая остается постоянной при всяком изменении исторических событий и выступа-

¹ Кант И. Указ. соч. С. 13, 15.

² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — С. 224.

³ Там же. С. 229, 441.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. — СПб.: Наука, 1993. — С. 65.

ет в них истинно деятельным началом. Средства, благодаря которым свобода осуществляет себя в истории, — это действия людей, вытекающие из их потребностей, страстей, интересов. Они оказываются «орудием и средством мирового духа», цель которого «состоит лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность»¹.

Как и Кант, Гегель считает, что всемирная история «не есть арена счастья». В ней господствуют страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма, имеющие наибольшую силу и ведущие к злу и гибели процветающих государств. Действия людей по удовлетворению их целей и страстей приводят часто к таким последствиям и результатам, которых они не желают и не ожидают. Эти последствия, не осознаваемые людьми, выходят за пределы того, что содержалось в их воле и сознании.

Гегелевский историцизм включает в себя два основополагающих принципа:

- признание субстанциальности истории — наличие в ней в качестве основополагающей субстанции — разума, который обладает «бесконечной формой», «бесконечным содержанием» и «бесконечной мощью»;
- утверждение целостности исторического процесса и его телеологичности, определение конечной цели всемирной истории как сознание духом его свободы.

10.3. Современные концепции о смысле и направленности человеческой истории

Культурологический подход

Можно предположить, что указанные выше принципы гегелевской схемы философии истории вызвали, негативную реакцию у сформировавшегося в конце XIX — начале XX вв. нового культурологического подхода к пониманию хода истории, представленного в концепциях Данилевского, Шпенглера, Тойнби, Сорокина. Наиболее общие и характерные черты культурологи-

¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 77.

ческого подхода: неприятие жесткой европоцентристской однолинейной схемы общественного прогресса; утверждение существования множественности культур и цивилизаций, их локальности и разнокачественности; внедрение биологизаторских, антропологизаторских и других схем в объяснение истории становления и развития культур.

✧ Одним из основоположников такого подхода был русский социолог и естествоиспытатель *Н.Я. Данилевский*. В своем труде «Россия и Европа» (1869) Данилевский развивает теорию обособленно существующих культурно-исторических типов (цивилизаций), проявляющихся через своеобразные формы общественного развития — религиозного, промышленного, политического, научного, художественного. Соответственно смысл всемирной истории он усматривает не в ее делении на древнюю, среднюю и новую, а в выявлении положительной деятельности самобытных культурно-исторических типов народов, развивающихся по своим особым законам.

Прогресс всемирной истории, согласно концепции Данилевского, состоит не в том, чтобы идти в одном направлении, а в том, «чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся»¹.

Наибольшее внимание Данилевский уделяет славянскому культурно-историческому типу — первому, полному «четырёхосновному», имеющему четыре разряда обнаружения исторической жизни (деятельность религиозную, культурную, политическую, общественно-экономическую) и нашедшему свое наиболее полное выражение в российском независимом славянском государстве.

Подчеркивая молодость славянского типа, «недавность вступления его на поприще исторической деятельности», Данилевский ставит вопрос о возможном высоком общественно-экономическом и культурном предназначении славянского типа, когда он займет видное место во всемирной истории.

В свете происходящих сегодня в России процессов и навязывания сверху стереотипов экономической и духовной жизни Запада особенно актуальны предостережения Данилевского об опасности «европейничанья» — бездумном заимствовании и пе-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — М.: Книга, 1991. — С. 87.

ресадке на русскую почву «европействующими демократами» чуждых русскому народному духу европейских учреждений. Иссущая «самобытный родник народного духа», лишая его внутреннего содержания, они «препятствуют осуществлению великих судеб русского народа»¹.

«Мы возвели Европу, — пишет Данилевский, — в сан нашей общей Марьи Алексеевны, верховной решительницы достоинства наших поступков. Вместо одобрения народной совести признали мы нравственным двигателем наших действий трусливый страх перед приговорами Европы, унижительно-тщеславное удовольствие от ее похвал»².

Нельзя отказать Данилевскому в известной исторической проницательности, а его оптимизм в отношении будущего России вселяет надежду на реализацию ею своего исторического предназначения.

♦ Критическое отношение Данилевского к европоцентристской однолинейной схеме общественного прогресса нашло своеобразное продолжение и подтверждение в эсхатологических пророчествах *Освальда Шпенглера* — немецкого мыслителя, представителя «философии жизни».

В своей сенсационной, наделавшей много шума книге «Закат Европы» (первый том немецкого издания — 1918 г.), он осуществил обстоятельный, радикальный пересмотр основ историцизма и европоцентристского понимания смысла истории. Исследуя внутренние механизмы падения западной культуры, распада ее души, перехода к цивилизации, Шпенглер отрицает целостность и единство всемирной истории, наличие в ней «постоянного и всеобщего». В созвучии с положениями Данилевского Шпенглер подчеркивает, что «русскому мышлению столь же чужды категории западного мышления, как последнему — категории китайского или греческого»³.

Рассматривая мировую историю как существование в разное время «множества мощных культур», каждая из которых не похожа на другую и чеканит на материале человечества «собственную форму», «собственные жизнь и смерть», Шпенглер различает расцветающие и стареющие культуры. Каждая из культур исполнена

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — М.: Книга, 1991. — С.290, 299.

² Там же. С. 294.

³ Шпенглер О. Закат Европы. — М.: Мысль, 1993. — С. 153.

глубочайшего смысла, но судьба их ждет одна — «своя собственная цивилизация» как «завершение и исход культуры»¹. Шпенглер отвергает привычную для европейца схему, согласно которой все высокие культуры совершают свои пути вокруг западной культуры как «предполагаемого центра всего мирового процесса», и утверждает одинаковое значение всех культур в историческом процессе. Отсюда он выводит и свое понимание смысла истории как уяснение судьбы, души и «языка форм великих культур»².

♦ Тезис об унификации всемирной истории на базе западной цивилизации оказался неприемлемым для другого видного представителя культурологического подхода — английского историка и философа *Арнольда Тойнби*. Его «постижение истории» связано с обстоятельной разработкой категории «цивилизация».

Рассматривая цивилизации как «динамические образования эволюционного типа», Тойнби выделяет в каждой цивилизации основные фазы исторического существования: возникновение, рост, надлом, упадок и разложение. Если первые две фазы связаны с «жизненным порывом», то последние две вызваны «истощением жизненных сил». Во всемирной истории Тойнби насчитывает 21 цивилизацию, различая их преимущественно по религиозному признаку.

Уникальность каждой цивилизации обусловлена своеобразием ее «ответов» на «вызов» истории, а генезис цивилизаций «требует творческих усилий более чем одной расы»³. Замкнутость и обособленность цивилизаций не исключают их духовного взаимодействия. Смысл всемирной истории Тойнби видит в религиозной эволюции и духовном совершенствовании человечества.

Экзистенциальный подход В первой половине XX в. зарождается и несколько иной — *экзистенциальный подход*, который стремится очень тесно увязать смысл истории с целью и смыслом человеческого существования.

Видный представитель экзистенциального подхода *Карл Ясперс* выделяет в истории человечества три свойства:

- история обладает границами, отделяющими ее от других реальностей, — природы и космоса;

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — М.: Мысль, 1993. — С. 163.

² Там же. С. 188.

³ См.: Тойнби А. Дж. Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991. — С. 100.

- история есть переход от одной эпохи к другой. В этом смысле традиция составляет «историческую субстанцию человеческого бытия»;
- «история становится идеей целого» при выяснении места человека в обществе и смысла его жизни. «К чему я принадлежу, во имя чего я живу, — пишет Ясперс, — все это я узнаю в зеркале истории»¹.

По мнению Ясперса, истоки человеческого единства следует искать не в биологической природе человека, а в человеческой сущности «как единстве высшего порядка»². Человеческую же сущность он усматривает в свободе, прежде всего в свободном проявлении духовных сил человека. Для объяснения исторического единства Ясперс вводит понятие «осевой эпохи» (середина последнего тысячелетия до н. э.), когда, по его мнению, мировая история человечества обрела свою собственную структуру. С этого времени история движется под знаком единства, которое никогда не является завершенным.

Марксистская теория Многовариантность подходов к осознанию смысла и направленности истории не исключает существования в философской мысли других теорий, которые переносят акцент рассмотрения в область познания логики всемирной истории, тенденций и законов ее развития. Одной из них является марксистская теория, рассматривающая развитие истории как естественно-исторический процесс. В качестве определяющих категорий *Карл Маркс* выделяет категории «общественно-экономическая формация», «общественные отношения», «историческая закономерность». С помощью этих категорий он пытается проследить логику всемирной истории как последовательную смену определенных ступеней исторического развития.

Определяющими факторами смены этих исторических ступеней (общественно-экономических формаций) выступают диалектическая взаимосвязь производительных сил и производственных отношений, а также все возрастающая роль субъективного фактора — сознательной деятельности народных масс, классов, партий, личностей³.

¹ См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Республика, 1994. — С. 243, 276.

² Там же. С. 255.

³ См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. — С. 306.

Предложенный марксизмом *формационный подход* в рассмотрении исторического процесса позволил выделить в сложной сети общественных отношений ведущие — *экономические*, которые закрепляют основные структуры общения социальных групп. С анализом типов собственности тесно связана проблема преемственности и единства исторического процесса, поставленная марксизмом с материалистических позиций. В отличие от экзистенциального подхода, объясняющего это единство эволюцией представлений и идей, марксистская теория усматривает его не в сознании людей, а в общественном бытии, развитие которого подчинено определенным социальным законам.

То, что в культурологических концепциях предстает как цель и смысл истории, марксизм объясняет действием социальных закономерностей, характеризующих необходимые, существенные и повторяющиеся причинные зависимости между способом производства и духовной жизнью общества и выступающих как определенные тенденции общественного развития.

В качестве ступени, знаменующей завершение предистории человечества и начало ее подлинной истории, в марксистской теории выступает коммунистическая формация, утверждающая подлинный реальный гуманизм и всестороннее развитие человеческих способностей.

Антиисторицизм К. Поппера

Марксистское обоснование ведущей роли экономических отношений и существования социальных законов вызвало неоднозначное понимание в западной философской мысли XX в. Категорическое неприятие марковского подхода к истолкованию исторического процесса высказал английский философ *Карл Поппер*.

В своем исследовании «Открытое общество и его враги» он характеризует метод Маркса как социологический детерминизм, а его социальную философию как историцизм, интерпретирующий всю историю «как результат процесса классовой борьбы за экономическое превосходство»¹. Поппер обвиняет Маркса в стремлении к «широкомасштабным историческим пророчествам» и в историческом предопределении. При этом он дает собственную интерпретацию положений марксизма, формулируя свой подход как антиисторицизм.

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. — М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — С. 40.

Сущность антиисторицизма Поппер видит в том, что он отрицает существование каких-либо универсальных исторических законов, цель и смысл истории, а также «единую историю человечества». С нашей точки зрения, пишет Поппер, «не может быть никаких исторических законов», объясняющих «историю в целом». История не имеет смысла и к ней не применимы никакие универсальные высказывания и обобщения.

Поппер считает оскорбительным для человечества такой подход, когда в ранг мировой истории возводится лишь история политической власти — «история международных преступлений и массовых убийств», а не реальная история «всех человеческих страданий, надежд и борений». Обожествление власти основано на страхе и является одним из худших видов «человеческого идолопоклонства»¹.

Можно признать вполне справедливыми замечания Поппера, но непонятно, какое отношение они имеют к марксизму? Ведь именно марксова теория исторического процесса впервые поставила проблему о решающей роли народных масс в истории и подвергла резкой критике «человеческое идолопоклонство» — сведение ее к осуществлению замыслов великих личностей².

Социальные реалии XX в., безусловно, внесли существенные коррективы в марксистскую логику всемирной истории, но было бы неверно в связи с этим отрицать фундаментальное значение открытия Марксом громадного влияния экономических механизмов на политику, культуру и общественное сознание.

Антиисторицизм Поппера нашел свое проявление в отрицании исторического прогресса. Объясняя его как движение к некоторой цели, которая существует только для людей, но для истории в целом невозможна, Поппер считает, что прогрессировать могут только человеческие индивидуумы, защищая демократические институты, от которых зависит свобода. Что же касается рассмотрения истории, ее интерпретации, то она может быть объяснена как прогрессивный процесс, например борьба с рабством, или как регрессивный процесс — угнетение цветных рас белой расой. Эти два взгляда дополняют друг друга.

Из соотносительности прогресса и регресса Поппер делает вывод об отсутствии объективных критериев исторического прогресса,

¹ Поппер К. Указ. соч. С. 312.

² Например, см.: Святое семейство или Критика критической критики // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. — С. 90.

а сам прогресс отождествляет с *провиденциализмом*¹, приписывая последний марксизму. Попробуем разобраться, прав ли Поппер, и рассмотрим более обстоятельно применимость понятий «прогресс» и «регресс» к анализу исторического процесса.

**Общественный прогресс
и перспективы развития
современной цивилизации**

Проблема *общественного прогресса* тесно связана с проблемой единства всемирной истории. Поэтому вполне естественно, что те концепции, которые так или иначе признают какие-либо общие черты в развитии отдельных стран и народов, допускают наличие и определенной направленности общественного развития. Выше мы рассмотрели прогрессистские теории французских и немецких просветителей, связывающих поступательность развития общества прежде всего с прогрессом человеческого разума.

Марксистская концепция отвергает такое толкование прогресса и дает его обоснование с позиций материалистического понимания истории. Содержание прогресса она усматривает в историческом развитии основных форм собственности, в их связи и преемственности, в смене общественных порядков, представляющих собой «лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого общества от низшей ступени к высшей»². Соответственно и критерии прогресса она видит в совершенствовании форм собственности, в развитии производительных сил, науки и техники, духовной культуры, возрастании степени свободы личности и в развитии ее способностей.

Совершенно иное понимание прогресса присуще культурологическим концепциям А. Тойнби и О. Шпенглера. Они ограничивают прогресс рамками локальных культур и цивилизаций, отрицая прогресс всемирной истории в целом.

В определении содержания прогресса имеет значение точка отсчета всемирной истории — *историческое время и пространство*. У Маркса это — ступень варварства, первобытная общественно-экономическая формация. У Ясперса точкой отсчета, «осью мировой истории» выступает «осевая эпоха» — время формирования философии и мировых религий. Своеобразную трактовку исторического времени и пространства дает А. Тойнби.

¹ Понимание истории, согласно которому развитие общества заранее предопределено внешними силами — провидением, волей Бога и т.п.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. — С. 275.

Подчеркивая их решающее значение для исследования исторического процесса, Тойнби определяет время как пространство жизни человечества, как поле, в котором происходит смена состояний общества. Непрерывность пространства-времени выступает как «перетекание» дискретности существования человечества, когда каждый момент движения представляет собой порождающее начало следующего момента. Все пространство исторической жизни Тойнби дробит на локальные цивилизации — вехи времени. Возраст человечества Тойнби определяет в 300 тысяч лет, а возраст цивилизаций — в два процента от этого отрезка, т. е. 6 тысяч лет¹.

Рассмотренные точки зрения показывают, что нельзя мыслить исторический прогресс абстрактно. Его критерий применим лишь по отношению к целостной социальной системе, когда происходит усложнение ее структуры и появление качественно новых форм на более высоком уровне развития. К тому же прогресс всемирной истории не протекает гладко, прямолинейно. Он включает случаи *регресса* — возвратного движения, движения вспять к ранее пройденным ступеням и формам развития.

Прогрессивная направленность исторического развития не исключает моментов циклического движения, круговоротов, когда возврат к исходному состоянию повторяется в определенном естественном порядке. К примеру, циклические изменения в экономике, периоды расцвета, застоя и упадка в развитии отдельных культур и цивилизаций. Они не нарушают в целом поступательный ход общественного развития, включающий в себя эволюционные, постепенные изменения и коренные революционные преобразования, резко меняющие качество социальных систем.

Как очень долгий и сложный путь прогресс человечества в целом выступает в спиралевидной форме, когда каждый исторический цикл не только включает традиционные формы, но и порождает новые, сохраняя при этом восходящую направленность исторического процесса. Следует отметить, что такое понимание прогресса присуще в наибольшей степени марксизму. Что касается других теорий, отрицающих прогресс всемирной истории, то, как уже отмечалось ранее, они сводят его к интеграции цивилизаций и культур.

Применяя критерии общественного прогресса, важно иметь в виду неоднородность прогрессивных преобразований, их разнонаправленность. Прогресс науки и техники может не совпадать с прогрессом духовной культуры, искусства, личности.

¹ См.: Тойнби А. Дж. Постигание истории — М.: Прогресс, 1991. — С. 86.

Рассмотрение логики и направленности исторического процесса подтверждает многовариантность форм общественного развития. А потому в исследовании социального опыта людей не может быть одномерности, одного единственного истинного подхода. Более приемлем *в с е с т о р о н н и й* анализ с различных точек зрения. В этом плане применение к анализу всемирной истории таких понятий, как формация, циклическая культура, цивилизация, историческая эпоха, позволяет всесторонне исследовать развитие человечества.

Формационный подход, выделивший определяющие структуру общества производственные отношения, имеет существенное значение наряду с культурологическим подходом, акцентирующим внимание на выявлении специфики и самобытности культурно-исторических типов общества. Разработка концепции, цивилизации позволила выделить ряд ступеней в самих культурно-исторических образованиях, отличающихся относительным единством экономической, политической и духовной жизни. Понятие «историческая эпоха» характеризует доминирующие тенденции общественного развития на каком-либо достаточно длительном этапе всемирной истории.

Современный этап развития общества поставил перед человечеством ряд глобальных проблем, решение которых возможно лишь на путях становления и эволюции единой цивилизации. Можно выделить *три группы глобальных проблем*.

- Первая связана с аспектами взаимодействия общества и природы. Это прежде всего экологические проблемы: охрана окружающей среды, поддержание динамического равновесия биосферы, опасность истощения энергетических и других природных ресурсов.

- Вторая затрагивает аспекты взаимодействия социальных общностей людей и включает проблемы предотвращения ядерной катастрофы, сохранения мира, преодоления экономической и культурной отсталости некоторых регионов.

- Третья группа — это антропосоциальные проблемы, отражающие взаимосвязи человека и общества: рост народонаселения, трансформация и адаптация личности в условиях ускоренного научно-технического прогресса, отчасти нарушающего психологическую и биологическую стабильность человека. Все эти проблемы так или иначе затрагивают коренные основы современной цивилизации, создавая угрозу ее существованию. От мировоззренческого, гуманистического осмысления глобальных проблем, их философского анализа

во многом зависит определение стратегии их разрешения и прогнозирование будущего развития человечества.

✧ В современной западной социально-философской мысли, выдвигаются различные концепции, в которых предпринимаются попытки выявить влияние глобальных проблем на все стороны жизни общества: экономическую, политическую, культурную. Одна из таких теорий — *философская концепция постиндустриального или информационного общества* — сформулирована в работах Д. Белла, О. Тоффлера, И. Масуды и др. В ней рассматриваются перспективы развития современной цивилизации в условиях существования глобальных проблем и формирования информационного общества. К тому же она претендует на роль общеполитической теории поступательного развития человечества.

Концепция постиндустриализма исходит из того, что в современном обществе преобладает не первичная сфера экономики (сельское хозяйство), не вторичная (промышленность), а третичная (сфера услуг), в которой определяющую роль играет информация. Утверждается, что микроэлектронная революция, которая разворачивается в постиндустриальном обществе, делает именно информацию, а не труд, фундаментальным социальным фактором, лежащим в основе развития общества.

Информационное общество возникает на гребне третьей волны человеческой цивилизации, когда на смену индустриальному обществу, в котором главным фактором являются труд, сырье, капитал, приходит такое, в котором увеличение прибылей достигается не тем, что производители работают тяжелее, а тем, что они работают быстрее. Значимость и удовлетворенность трудом приобретают большую ценность, чем его производительность.

Соответственно информационное общество бросает вызов человеку, его нравственным и творческим силам, его приспособляемости к новому типу социальной коммуникации. А это способствует формированию и совершенно иного мирового сообщества, которое отличается другой системой ценностей, новыми формами поведения и социальными институтами. Сохранение в новых условиях старого принципа погони за прибылью может лишь расширить в мировом масштабе регион эксплуатации развивающихся стран лидерами сверхскоростной цивилизации и привести к глобальному расчленению человечества¹.

¹ Подробнее об этом см.: Тоффлер О. Третья волна. — М.: Прогресс, 1984; Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986.

Абсолютизация рыночной экономики в современной России привела на практике к погоне за прибылью как самоцели и в итоге к игнорированию ее национальных интересов, расширению сферы криминального капитала, деградации нравственности. Место России в мировой цивилизации зависит прежде всего от того, насколько быстро придет осознание ею собственного пути развития, основанного на самобытных российских традициях и ценностях. Вся история России свидетельствует о том, что сохранение основ российской цивилизации — православия и государственности — возможно в ее союзе с исторически близкими ей народами и государствами.

Вопросы для повторения

1. Как решался вопрос о смысле и направленности истории в христианской философии?
2. Какова сущность концепции историцизма при рассмотрении всемирной истории?
3. Какие принципы являются основными в культурологическом подходе к пониманию истории?
4. Как понимал прогресс всемирной истории Н.Я. Данилевский?
5. Что означает понятие «осевая эпоха» в концепции К. Ясперса?
6. Раскройте сущность антиисторицизма К. Поппера.
7. Что означают понятия исторического времени и пространства?
8. Охарактеризуйте содержание формационного подхода к рассмотрению исторического процесса.





Литература

Раздел I

1. *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия: Учебник для вузов. — М.: Теис, 1996.
2. *Гегель.* Вступительная речь к курсу лекций // Политические произведения. — М.: Наука, 1978.
3. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях великих философов. — М.: Мысль, 1986.
4. *Лосев А.Ф.* Дерзание духа. — М.: Мысль, 1988.
5. *Макаров М.Г.* Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. — Л.: ЛГУ, 1982.
6. *Философия.* Учебное пособие для вузов / Под ред. В.Н. Лавриненко. — М.: Юристъ, 1996.

Раздел II

1. *Антология мировой философии.* В 4 т. Т. I. Ч. I. — М.: Мысль, 1969.
2. *Асмус В.Ф.* Античная философия. — М.: Высшая школа, 1976.
3. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. — М.: РГГУ, 1995.
4. *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. — М.: Наука, 1990.
5. *Болдырев А.И.* Проблема человека в русской философии XVIII в. — М.: МГУ, 1986.
6. *Бэкон Ф.* Новый Органон. Соч. В 2 т. — М.: Мысль, 1972.

7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа: Пер. с нем. — М.: Мысль, 1987.
8. Гельвеций К.А. Сочинения. В 2 т. — М.: Мысль, 1973.
9. Гердер И.Г. Идеи в философии истории человечества. — М.: Наука, 1977.
10. Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1946.
11. Герцен А.И. Русский народ и социализм // Герцен А.И. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 2. — М.: Госполитиздат, 1946.
12. Гоббс Т. О гражданине // Избр. произв. В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1965.
13. Гоббс Т. Левиафан // Избр. произв. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1965.
14. Гольбах П.А. Избр. произв. В 2 т. — М.: Соц.-экон. лит., 1963. Т. 1 и 2.
15. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. — М.: Мысль, 1986.
16. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — М.: Книга, 1991.
17. Декарт Р. Рассуждения о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках. Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1989.
18. Дидро Д. Избр. произв. — М.—Л.: Художественная литература, 1951.
19. Емельянов Б.В., Новиков А.И. Русская философия Серебряного века. — Екатеринбург: УГУ, 1995.
20. Ерыгин А.Н. Восток-Запад-Россия: Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях. — Ростов: РГУ, 1993.
21. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. — Л.: ЭГО, 1991.
22. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. — М.: Политиздат, 1984.
23. История диалектики. Немецкая классическая философия. — М.: Мысль, 1978.
24. История китайской философии: Пер с кит. — М.: Прогресс, 1989.
25. История философии в кратком изложении: Пер. с чеш. — М.: Мысль, 1991.
26. Камю А. Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990.

27. Кузнецов В.Н. Французский материализм XVIII в. — М.: Мысль, 1991.
28. Кун Т.С. Структура научных революций. Пер с англ. — М.: Прогресс, 1977.
29. Ламетри Ж.О. Сочинения. — М.: Мысль, 1976.
30. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. — М.: Канон, 1996.
31. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. — М., 1886.
32. Леонтьев К.Н. Цветущая сложность. — М.: Молодая гвардия, 1992.
33. Локк Дж. Два трактата о правительстве // Избр. философ. произв. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1960.
34. Лосев А. Ф. Русская философия // Очерки истории. — Екатеринбург: УГУ, 1991.
35. Лосский И.О. История русской философии. — М.: Высшая школа, 1991.
36. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.
37. Мир философии. Ч. 1—2. — М.: Политиздат, 1991.
38. Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Сартр Ж.П. Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1989.
39. Ойзерман Т.И. Формирование философии марксизма. — М.: Мысль, 1974.
40. Победоносцев К. Великая ложь нашего времени. — М.: Русская книга, 1993.
41. Поппер К.Р. Логика и рост научного знания: Пер. с англ. — М.: Прогресс, 1983.
42. Розанов В.В. Уединенное. — М.: Московский рабочий, 1990.
43. Русский космизм. Антология философской мысли. — М.: Педагогика-Пресс, 1993.
44. Соловьев Вл. Соч. В 2 т. — М.: Мысль, 1988.
45. Трубецкой Е. Н. Мироззрение Вл. С. Соловьева. — М., 1913.
46. Флоренский П.А. Соч. Т. 1—2. — М.: Правда, 1990.
47. Хомяков А.С. О старом и новом. — М.: Современник, 1988.
48. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Полн. собр. соч. Т. VII. — М.: АН СССР, 1950.
49. Чижевский А.Л. Физические факторы исторического прогресса. — Калуга, 1924 (Репринт. изд., 1994).
50. Шестов Л. Соч. Т. 1—2. — М.: Правда, 1993.

51. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.

Раздел III

1. *Арефьева Г.С.* Общество. Познание. Практика. — М.: Мысль, 1988.
2. *Барулин В.С.* Социальная философия. Ч. 1—2. М.: МГУ, 1993.
3. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. — М.: Наука, 1990.
4. *Бердяев Н.А.* Эрос и личность. — М.: Прометей, 1989.
5. *Вебер М.* Избр. произв. — М.: Прогресс, 1990.
6. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. — Л., 1940.
7. *Власть: очерки современной политической философии Запада.* — М.: Прогресс, 1989.
8. *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности.* — М.: Прогресс, 1990.
9. *Гобзов И.А.* Смысл и направленность исторического процесса. — М.: МГУ, 1987.
10. *Гумилев Л.Н.* Эногенез и биосфера Земли. — Л., 1990.
11. *Гэлбрейт Дж.* Экономические теории и цели общества. — М.: Прогресс, 1979.
12. *Диалектика общественного развития.* — М.: Мысль, 1988.
13. *Духовность, художественное творчество, нравственность* //Вопросы философии. 1996. — № 2.
14. *Ильин И.А.* О сущности правосознания. — М.: Рарогъ, 1993.
15. *Камю А.* Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990.
16. *Карсавин Л.* Философия истории. — Спб.: — Комплект, 1993.
17. *Кондорсе М.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М.: 1936.
18. *Конт О.* Дух позитивной философии. — Спб., 1910.
19. *Кун Т.* Структура научных революций. — М.: Прогресс, 1977.
20. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. — М.: Политиздат, 1991.
21. *Макиавелли Н.* Государь. — М.: Планета, 1990.
22. *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.13.

23. *Мир философии*. Ч. 1—2. — М.: Политиздат, 1991.
24. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф. Соч.* В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1992.
25. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991.
26. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // *Эстетика. Философия культуры*. — М.: Искусство, 1991.
27. *Парентти М.* Демократия для немногих. — М.: Прогресс, 1991.
28. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. — Спб., 1911.
29. *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Политиздат, 1992.
30. *Спенсер Г.* Система синтетической философии. — Спб., 1899.
31. *Тард Г.* Законы подражания. — Спб., 1892.
32. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. — М.: Наука, 1987.
33. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. — М.: Прогресс, 1991.
34. *Уорд Л.* Психические факторы цивилизации. — Спб., 1897.
35. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992.
36. *Фрейд З.* Психология бессознательного. — М.: Просвещение, 1989.
37. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. — М.: Республика, 1993.
38. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — М.: Республика, 1994.





Оглавление

От авторов	5
Раздел I. Предмет и специфика философского знания	7
Раздел II. Основные этапы и направления развития философской мысли	29
Глава 1. Восточная философия	30
1.1. Философия Древней и Средневековой Индии	31
1.2. Философия Древнего и Средневекового Китая	44
Глава 2. Античная философия	59
2.1. Периодизация античной философии	59
2.2. Становление древнегреческой философии	60
2.3. Классический век древнегреческой философии	67
2.4. Эллинистическо-римская философия	77
Глава 3. Средневековая христианская философия. Проблема соотношения разума и веры	84
3.1. Особенности развития философии Средневековья	84
3.2. Христианская философия Фомы Аквинского	89
3.3. Проблема соотношения общего и отдельного	92
3.4. Историческая роль философии Средневековья	94
Глава 4. Философия эпохи Возрождения	97
4.1. Общая характеристика эпохи	97
4.2. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения	99
4.3. Эпоха Возрождения и Реформация	102
4.4. Социально-философская мысль эпохи Возрождения	104
4.5. Натурфилософия эпохи Возрождения	106

Глава 5. Философия Нового времени	112
5.1. Философское осмысление научной революции	112
5.2. Индуктивный метод Ф. Бэкона	115
5.3. Рационалистическое направление в философии Нового времени	118
5.4. Социально-политические концепции в философии Нового времени	125
Глава 6. Философия эпохи Просвещения	131
6.1. Философия Французского Просвещения	131
6.2. Идеи нравственного прогресса в Немецком Просвещении	142
6.3. Просветительское движение в России	143
Глава 7. Немецкая классическая философия	149
7.1. Философия Иммануила Канта	149
7.2. Философия Иоганна Фихте	159
7.3. Философия Фридриха Шеллинга	163
7.4. Философия Георга Гегеля	168
7.5. Философия Людвиг Фейербаха	178
7.6. Историческое значение немецкой классической философии	182
Глава 8. Марксистская философия	185
8.1. Теоретические предпосылки марксистской философии	185
8.2. Диалектический материализм — философия марксизма	190
Глава 9. Современная западная философия	206
9.1. Особенности западной философии XX столетия	207
9.2. Современный позитивизм	208
9.3. Экзистенциализм	216
9.4. Современная религиозная философия	224
Глава 10. Русская философия XIX-XX вв.	232
10.1. Основные этапы развития русской философской мысли и ее особенности	233
10.2. Славянофилы и западники	236
10.3. Материализм в русской философии середины XIX в.	248
10.4. Русское почвенничество	253
10.5. Русский консерватизм	264
10.6. Русский космизм	274
10.7. Философия всеединства Владимира Соловьева	284

10.8. Русская религиозно-идеалистическая философия первой половины XX в.	293

Раздел III. Социальная философия **309**

Глава 1. Общество как объект познания **310**

1.1. Познание мира, общества, человека	310
1.2. Специфика социального познания	313
1.3. Предмет и функции социальной философии	319
1.4. Социальная философия и другие общественные науки	322
1.5. Социальная философия как самосознание человечества	325
1.6. Историческое развитие социальной философии	329
1.7. Социальная философия о характере исторического процесса	357

Глава 2. Природные основы общественной жизни **362**

2.1. Понятие природы. Взгляд на природу в истории развития философской мысли	362
2.2. Природа и общество	364
2.3. Современная экологическая проблема	377

Глава 3. Общество как целостная, саморазвивающаяся система **380**

3.1. Социальная система как единство элементов и их взаимоотношений	381
3.2. Динамика общества и его развитие	394

Глава 4. Философские проблемы экономической жизни общества **401**

4.1. Основные проявления экономической жизни общества	402
4.2. Целое и часть. Роль способа производства в жизни общества	405
4.3. Объективные экономические законы	409
4.4. Экономические отношения и экономические интересы	410
4.5. Взаимодействие объективной и субъективной сторон экономической жизни общества	412

Глава 5. Политическая жизнь общества **420**

5.1. Факторы, обуславливающие политическую жизнь общества	421
5.2. Роль государства в политической жизни общества	425
5.3. Политический режим	430
5.4. Политическая жизнь общества и политическое сознание	433

Глава 6. Правовая сфера жизни общества	437
6.1. О сущности права	438
6.2. Происхождение и основные особенности развития правовой сферы	440
6.3. О правовом состоянии общества	443
6.4. Правосознание	446
Глава 7. Духовная жизнь общества	448
7.1. Социальная природа и содержание духовной жизни	448
7.2. Наука как система знаний и вид духовного производства	458
7.3. Искусство	472
7.4. Мораль как регулятор социального поведения	483
7.5. Религия	492
Глава 8. Философские проблемы человека	506
8.1. Проблема человека в истории философии	506
8.2. Биологическое и социальное в развитии человека	520
8.3. Сущность и существование человека	529
8.4. Бессознательное и сознательное в человеке	532
8.5. Индивид и личность	537
8.6. Смысл и цель жизни	540
Глава 9. Ценности	545
9.1. Понятие и природа ценностей	545
9.2. Социальные ценности и социализация личности	549
Глава 10. Смысл и направленность истории	558
10.1. Проблема смысла истории в философской мысли до Нового времени	558
10.2. Социальная философия Нового времени и эпохи Просвещения о направленности развития общества	561
10.3. Современные концепции о смысле и направленности человеческой истории	564
Литература	576



Учебник

ФИЛОСОФИЯ

Под редакцией
профессора Владимира Николаевича Лавриненко,
профессора Валентина Петровича Ратникова

Редактор Г.А. Клебче
Корректор В.Г. Коржилова
Оформление художника А.В. Лебедева

Оригинал-макет изготовлен в издательском
объединении «ЮНИТИ» Н. В. Спасской

Лицензия № 071252 от 04.01.96
Подписано в печать 25.12.97. Формат 60x88 1/16
Усл. печ. л. 36,5. Доп. тираж 5000 экз. Заказ 328

Издательство «Культура и спорт»
Издательское объединение «ЮНИТИ»
Генеральный директор В.Н. Закаидзе

123298, Москва, Тепличный пер., 6
Тел. (095) 194-00-15. Тел./Факс (095) 194-00-14
E.mail: unity@orc.ru

Отпечатано в ГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»
432601, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 5-85178-047-9



9 785851 780479 >

